

MARÍA CELESTINA MAGGI DE GANDOLFI

*Universidad Católica Argentina*

## **Amar en cuerpo y alma**

Nada aparece en la realidad, nada comienza a ser, nada cambia, nada se mueve, sin que alguien ame lo que aparece, lo que comienza, lo que cambia, lo que se mueve. Nada crece, nada se desarrolla, nada se desplaza, nada siente, nada padece, sin un amante que quiere crecer, desarrollarse, desplazarse, sentir, padecer. Nadie piensa, reflexiona, trabaja, juega o estudia si alguien no acepta amar el pensamiento, la reflexión, el trabajo, el juego, el estudio. Nadie ama si no ama el amor de amar. ¿Simple aplicación del principio metafísico que nada cambia si no es por un ser en acto? Sin duda el amor es tan originante como el principio de operación. El amor en el hombre es consciente de ese lugar privilegiado que le cabe en el dinamismo del ente. No es sólo movido por el bien, sino que se mueve ante el bien. Se despliega con conciencia y libertad. Tiene que asumir el plan de su naturaleza, caso contrario ese plan no se cumple. Y puede hacerlo o no hacerlo. Puede perfeccionarlo o transgredirlo. Pero en esto se juega él mismo, no algo suyo. Los problemas surgen cuando el hombre ha de armonizar lo natural y lo histórico, lo necesario y lo libre, la aceptación y la elección, la subordinación y la independencia.

Decir que el hombre es un ser compuesto y complejo no alude sólo a la unión en la misma persona de un cuerpo y un espíritu, sino que todas y cada una de sus facultades, cada una de sus propiedades, capacidades o atributos presentan estos dos polos. Muchos, y la historia nos lo dice, lo han resuelto echando mano de una simplista explicación por la dualidad o por una síntesis de paralelos. No es el caso de Tomás de Aquino, para quien el carácter sustancial de la unión de cuerpo y espíritu da origen a un continuo armonioso y equilibrado, sobre todo a nivel de su esencia o naturaleza. En este compuesto que es el hombre, hay momentos específicos que, por la índole de la operación, ha de prevalecer un polo u otro, caso en el que, o bien sigue rigiendo la explicación del hombre como una unidad, o bien tendremos que hablar de desorden. Con este marco de referencia ha de abordarse la naturaleza propia del amor humano, asumiendo la rica complejidad de su unión sustancial, si queremos ser fieles a la naturaleza del hombre y a la naturaleza del amor. Es ésta la clave del pensamiento de Tomás de Aquino: las esencias son ordenadas, el

orden las define porque sólo son en tanto que participan del orden y éste es el único código de explicación. También en el caso del amor.

Bajo todos los enfoques fragmentarios que el asunto ha merecido en la historia del pensamiento, se ha frustrado, por una parte, la conciliación entre naturaleza y espíritu y, por otra, entre espíritu y sensibilidad. Vale decir, la conciliación entre amor natural y amor humano, y entre amor espiritual (amor de *amistad*) y amor sensible (amor de *concupiscencia*). Además, estas conciliaciones *metafísicas* están en la base de cualquier alianza entre naturaleza, espíritu y sensibilidad que pueda promoverse a nivel antropológico, ético, socio-cultural o político.

Examinar, entonces, cuáles sean las posibilidades del amor humano —si el amor humano atiende más bien a esto o aquello; si se manifiesta como es o es como se nos presenta, ha de ser resuelto no por la simple observación de cómo los hombres aman, sino que desde cómo los hombres aman descifrar la esencia propia del amor. Muchas veces, la observación de los hombres y sus comportamientos bestiales harían peligrar la base argumentativa de la definición esencial del hombre como “animal racional”. No podríamos fundar la sociabilidad natural del hombre desde las actitudes egoístas y selváticas de muchos ciudadanos. Más aún, no justificaríamos la ley natural, ni los valores morales, ni las esencias, ni un Absoluto personal, si sólo reparásemos en cómo muchos hombres arrastran su existencia por el mundo. Tampoco entenderíamos el amor.

En su formulación este problema podría ser enunciado así: *¿es posible que exista un amor que no sea egoísta? O, dicho de otro modo, ¿es posible conciliar el amor del bien propio, que es amor de la felicidad personal (legítima concupiscencia) y el amor de benevolencia que es amor de amistad? Y, si así fuere, ¿cuál sería la relación entre el amor a Dios, el amor a los otros y el amor de sí, que pareciera ser la raíz de todas las tendencias naturales?*

Al margen de esta formulación filosófica, hoy, en la vida cotidiana, en nuestras relaciones sociales, a través de los signos culturales, se hacen continuamente estos planteos, no siempre con afán de darles solución sino para justificar actitudes descaradamente narcisistas o para absorber el amor humano en la sexualidad, entendida simplemente como búsqueda de placer del propio cuerpo. Mucho ha influido al respecto la visión psicoanalítica de la afectividad de Sigmund Freud o del más contemporáneo de sus seguidores, Jacques Lacan, para quienes el nombre del amor es sexualidad, porque conciben al amor como narcisista, imaginario y no pulsional, por estar dirigido al ser humano, a la persona. Sin embargo, la sexualidad, para dicha corriente, se pulveriza en multitud de objetos pulsionales parciales y pasajeros, donde el encuentro con los “otros” o, incluso, el Otro con mayúscula (entendido como “cultura”) no es más que ocasión (“vacío”, “hueco”) para que el sujeto (el “inconsciente”) se autoafirme a través del goce del Otro, aunque en cuanto tal es deseo del propio cuerpo (autoerotismo)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ha sido de gran utilidad al respecto la obra de JACQUES-ALAIN MILLER, “El amor sintomático” en AA.VV., *El síntoma charlatán*, Barcelona: Paidós, 1998, de la Fundación del Campo Freudiano.

A pesar del artificio lingüístico psicoanalítico, en una época de imágenes sin contenidos de ningún tipo, ese modo de concebir las relaciones afectivas tiñe pavorosamente cualquier escenario. Ni qué dudar que, para esta visión y sus acólitos de todo tipo, la concepción del amor de Tomás de Aquino sería juzgada como una abstracción desencarnada y atemporal. Interpretación, ciertamente, de una lectura estereotipada, a la que en mucho han contribuido los que en Tomás se inspiran, si no profundizan y asumen el concepto tomasiano *de amor humano en plenitud y con sensatez*.

### 1. El amante busca lo amado. Naturaleza del amor<sup>2</sup>

El amor es una realidad tendencial entre un objeto, el bien, que atrae y colma la búsqueda amorosa, y un centro, el apetito, desde donde parte el afecto, desde donde surge el amor. Pareciera que sólo es necesario reunir los dos términos que están en juego en la aparición del amor y de ahí poder develar su naturaleza y desarrollo. Sin embargo, no todo es tan simple, porque el amor no se explica por la mera aproximación de estos dos polos sino en una armonía y equilibrio entre ambos.

Tomás de Aquino, en su comentario al *De divinis nominibus*, analiza la definición que propone Dionisio sobre la naturaleza del amor: “Intelligimus per nomen amoris quamdam virtutem unitivam et concretivam”<sup>3</sup>. El género de la definición de *amor* se designa con el término *virtus*, que no tiene aquí el significado de una pasión ni de un hábito, porque el amor no es ni uno ni otro, sino “todo lo que lo que tiene eficacia para realizar algo”, es decir, principio de movimiento u operación. Por eso el amor es más radical que las tendencias o es raíz de toda tendencia.

En el amor se registra una triple forma de unión<sup>4</sup>: a) una primera unión que es “causa del amor”, tanto como unión *sustancial*, que es el amor con el que uno se ama a sí mismo, o de semejanza, que es el amor que se tiene por otras cosas; b) una segunda unión que determina al “amor por esencia”, en cuanto es un *afecto coaptativo*<sup>5</sup>, la cual se parece a la unión sustancial porque el amante quiere como a sí mismo (*amistad*) o como algo suyo (*concupiscencia*); c) la tercera unión es “efecto del amor”, que es una *unión real* entre amante y amado, consecuente a la convivencia que el amor implica. De la esencia del amor es la segunda forma de unión, el *afecto coaptativo*, que se asemeja a la unión sustancial, porque el amante tiende a unirse y fundirse en lo amado<sup>6</sup>.

En esta unión afectiva, se registra una información en el amante por lo amado semejante a lo que ocurre en el comportamiento intelectual. Se da un primer momento (*fase pasiva: especificación del bien*) en el amor por esa *coaptación unitiva* con el bien amado, en que el amante se complace en la atracción del objeto y en la información que él produce<sup>7</sup>. Y aquí se registra, entonces, otra

<sup>2</sup>Cf. MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires: Educa, 1999.

<sup>3</sup>*Coment.*, c. IV, l. 12, N° 455.

<sup>4</sup>*Sum. Theol.* I-II, q. 25, a.2 ad 2.

<sup>5</sup>Del verbo “coaptar”: proporcionar, ajustar o hacer que convenga algo con otra cosa.

<sup>6</sup>“Unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui” (Ibidem q. 26, a. 2 ad 2).

<sup>7</sup>“Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne

semejanza entre el amor y la intelección pues, al igual que ésta, el amar amando (en acto de amar) se identifica por semejanza real con lo amado (en acto de ser amado)<sup>8</sup>. A partir de esta información unitiva, el amante tiende a transformarse en lo amado, a actuar conforme a las exigencias de lo amado. Pero aquí también se da una diferencia con la inteligencia pues, para el amor, el objeto no es atrayente desde la existencia intencional, sino a través de tal existencia, porque el encantamiento amoroso tiende a lo apetecible como fin de tal movimiento, y por eso en él se complace. Sin embargo, esta información inicial por la seducción del apetito al bien no da razón del impulso tendencial para transformarse en el otro, en lo que el amor consiste propiamente.

Primer momento, COAPTATIO: *El amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, del que brotarán, por el despliegue de su virtualidad interna, los restantes movimientos tendenciales.*

En este punto, ingresamos en el segundo momento (*fase activa: tendencia al fin*) en el que hemos de reparar en la atracción del fin que se ejerce como una seducción continua. Cuando el fin cesa de ser causa y se incorpora como término del movimiento, también cesa el amor en su sentido propio. Pues, entre el amor y el fin término media el deseo y el gozo. Tiene de ambos porque es raíz<sup>9</sup> de ambos. Del gozo, tiene la complacencia, la quietud del embeleso (causación formal); del deseo, tiene el impulso, el arrebató para alcanzar lo amado y fundirse en él (causación final). Esta unión, sin embargo, por íntima que se, respeta la distinción entre amante y amado, manteniendo la alteridad<sup>10</sup>. En consecuencia, la virtud unitiva también es *concretiva*, es una suerte de “concentración” o “condensación” en la unidad del amor, sin anular la alteridad y sin caer en la dispersión, porque ambos elementos son exigidos por la dialéctica del amor.

---

quod efficitur forma alicuius, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis” (loc. cit.).

<sup>8</sup>“Et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus eius; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse” (*In Sent.* I, d. 17, q. 1, a. 5 ad 4).

<sup>9</sup>Que el amor sea raíz de todos los apetitos y tendencias, ha de ser entendido con precisión. Por lo pronto, no se puede extender al amor lo que se dice (Cf. VIII *Physicorum* c. 5, 256, a, 13-b, 2; *De divinis nominibus*, c. 11, N° 417) sobre el Primer Motor: los móviles que son principio primero de movimiento son inmóviles, porque la analogía no cierra. El Primer Motor es omnipotente, por lo que su operación no sufre un cambio para adquirir el acto, sino que al amar difunde bondad; y mueve sin moverse como atrae el último fin, ya que como acto puro que es en él se consuma toda tendencia. El amor es primer motor tendencial porque por la información inicial del bien, sale de sí y tiende a transformarse en lo presente, es necesario hacer intervenir particularmente al apetito intelectual, precisamente para salvar esa comprensión universal del amor. La libertad que caracteriza a la voluntad, tiene como especial consecuencia configurar el modo operativo y causal del apetito humano.

<sup>10</sup>“En lugar de la inversión en espejo de la pulsión —así es como se leyó a Freud, en términos de actividad y pasividad—, Lacan plantea lo que él llama *el movimiento circular de la pulsión*. Este fenómeno autoerótico de la pulsión es el que hace al goce siempre problemático, lo que llamamos *el goce del Otro*. ¿En qué sentido se puede gozar del cuerpo del Otro, si las pulsiones son pulsiones parciales y, en cuanto tales, siempre son goce del cuerpo propio? Lacan mantuvo abierta esta pregunta a lo largo de años... En este punto, exactamente, Lacan hace intervenir el ‘hacerse’: el hacerse ver, el hacerse comer, etc... Con el ‘hacerse’ Lacan pone al descubierto el carácter básicamente masoquista [o narcisista] de toda pulsión... Así concebido, a partir del ‘hacerse’, el círculo de la pulsión no tiene nada que ver con la pura reversión simétrica del espejo o de la actividad-pasividad... En el movimiento circular de la pulsión el sujeto viene a acceder a la dimensión del Otro..., la pulsión está obligada a ir a buscar algo que responde, que le responde en el Otro. En suma, hace de la pulsión algo que introduce al Otro... La pulsión se satisface en un circuito autoerótico mediante el objeto que va a buscar en el otro... Se podría crear la palabra *autoheteroerotismo*... En este sentido podemos decir que el objeto propiamente dicho no es algo, es un hueco. Es el hueco necesario para que se cierre el circuito de la pulsión” (MILLER, op. cit., pp. 44-48).

Segundo momento, SPIRATIO: *El amor es un movimiento inmanente del apetito, originado en la unión concretiva del apetito con el bien como forma, por la que se proporciona al bien como fin, de lo que resulta el acto que es la operación.*

El amor que es un movimiento inmanente del apetito originado en la unión concretiva del apetito con el bien como forma, por la que se proporciona al bien como fin, de lo que resulta el acto perfecto de la operación, nos lleva a la cuestión de cuál sea la raíz y la razón de la *coaptación* y el *impulso* en que reside la índole propia de la naturaleza del amor. “Todo el que apetece —afirma Tomás—, lo apetece en cuanto tiene alguna semejanza con eso mismo. Sin embargo, no es suficiente una semejanza con la existencia intencional (de otra forma el animal apetece cualquier cosa conocida), sino conforme a una semejanza con la existencia real”<sup>11</sup>. La semejanza que sustenta la unión concretiva del amor no es una “unidad formal perfecta”, como la semejanza entitativa que se da entre entes que comparten una misma forma, subsistiendo en la misma especie, sino una “unidad formal imperfecta” del tipo de los que permanecen diferentes<sup>12</sup>. En el orden afectivo, la semejanza siempre permanece imperfecta y la unión siempre es potencial, lo cual es de la esencia del amor. Cuando la semejanza se vuelve perfecta, será cuando el ente haya incorporado, en la unidad de su propia forma, la plenitud del acto que desató la tendencia. Entonces, el amor se hace gozo.

Tercer momento: SIMILITUDO (causa, razón de amar): *Amar es asemejarse afectivamente al otro: a Dios como fuente suprema de amor y a los otros conforme al orden de las naturalezas hacia un mismo bien común*<sup>13</sup>.

## 2. El amante se transforma en lo amado. Espíritu y vida

La dialéctica entre amor y bien es raíz de toda tendencia porque despliega al apetito que, como principio de movimiento esencial en el ente ante algo que no posee y, por no poseerlo y a la vez necesitarlo, busca con vigor. La tendencia apetitiva se desata en el apetente porque es indigente de aquello a lo que tien-

<sup>11</sup> *De Verit.* q. 22, a. 1 ad 3.

<sup>12</sup> Podemos hablar de dos clases de semejanza. Una semejanza *entitativa* que se da entre aquellos que comparten una misma forma (Cf. *Sum. Theol.* I-II, q. 27, a. 3c), entre entes que subsisten en una misma especie. Es ésta una semejanza *secundum esse in rerum natura*, porque comparten una perfección que se difunde (perfectividad del bien) en el orden del acto de ser. La segunda es una semejanza *intencional*, del orden del conocimiento. Aquí la perfección compartida que los asemeja es *secundum esse spirituale*, que es la verdad, pues da razón de la especie. La semejanza del amor sólo puede ser “*secundum esse in rerum natura*” porque éste es el orden en que se ubica el apetito a diferencia del conocimiento. El amor tiene lugar en el ente que existe concretamente, es decir, enraizado en su esencia real, que lo es por el *esse in actu*. Sólo desde el acto de ser, los entes pueden tener semejanzas con otro en la misma realidad de las cosas, basadas en su esencia, tanto si refieren a semejanzas sustanciales o cualitativas. Nuevamente nos reencontramos con las notas constitutivas de la *natura boni* para clarificar las de la *natura amoris*. El amor es una *relación dinámica entre actos semejantes*.

<sup>13</sup> “Contingit autem aliqua dicitur *similia dupliciter*. Vel ex eo quod *participant unam formam*, sicut duo albi albedinem (...). Vel ex eo quod unumquodque *participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet*, Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni (...). Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio (...) potest intelligi vel *de ipsa potentia voluntatis* (...). Vel potest intelligi *de actu voluntatis*” (*Sum. Theol.* I-II, q. 27, a. 3c). “*Similitudo*, proprie loquendo, est *causa amoris*. Sed considerandum, est quod similitudo inter aliqua potest attendi *dupliciter*. Uno modo, ex hoc quod utrumque *habet idem in actu*: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum *habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu* (...). Secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus” (*Sum. Theol.* I-II, q. 27, a. 3c).

de, caso contrario nada apetecería. En sus naturalezas, los entes finitos poseen por antelación el fin, que será la participación plena en el acto de ser, como *amor natural* de lo que le es connatural y perfectivo. Este amor es una “unidad potencial” con el bien, teniendo por sujeto el *apetito natural*, que es la misma naturaleza del ente y la de sus facultades operativas. Por su parte, en los entes cuyos apetitos son consecuentes a la presencia intencional del bien, animales y hombres, la tendencia es un amor elícito que tiene por sujeto una potencia especial del alma, diferente del conocimiento y principio próximo de operación. En el amor elícito, se registra una “unidad actual”, que nace del amor natural para remediar el destino existencial del ente a través de la operación. Pero ambos amores se continúan y complementan en la búsqueda del último fin, es decir, la recomposición del acto originario al encuentro del mismo Acto de ser subsistente y Bien sumo.

Sin embargo, y desde siempre, concepciones laudatorias de una autonomía ontológica absoluta del espíritu humano negaron toda conciliación entre espíritu y naturaleza, más particularmente entre espíritu y vida, por un falso ascetismo frente a la afectividad sensible. Hago propio el planteo de Gustave Thibon<sup>14</sup>:

El espíritu en el hombre se abre de modo lento y penoso; el despliegue intelectual y afectivo de este espíritu depende en amplia medida de su elección y de su esfuerzo. No tiene mérito ser piedra, bestia o ángel; sólo lo tiene ser hombre. Todos los otros seres son lo que son. El hombre llega a ser quien es. Debe conquistar su esencia. Y quien dice conquista dice combate... Pero no es menos cierto que por profundo que sea este dualismo interior, el hombre es uno y, en consecuencia, el conflicto entre espíritu y vida desemboca en la ruina común de ambos si se lo lleva más allá de ciertos límites o si se erige en absoluto. El hombre es indiscutiblemente vida y espíritu; toda opción en exceso brutal a favor de ésta o de aquél resulta, consecuentemente, inhumana.

El conflicto entre espíritu y naturaleza surgiría de una concepción determinista de la naturaleza y de la vida, solamente predicable de las formas infrahumanas de vida. Desconocerían que es la “naturaleza misma del hombre” la que posibilita y sustenta el espíritu. Pero, no pudiendo explayarme en el asunto, basta señalar que el apetito natural es anterior a cualquier apetito, porque la naturaleza debe ser preservada en toda inclinación subsiguiente. Caso contrario, se distorsionaría ese amor constante y espontáneo de ser y plenitud, que desencadena todo movimiento u operación, incluso de las naturalezas espirituales, las explica y las funda, porque atiende a los fines últimos del ente que son los primeros principios en el orden de la acción. En el caso del amor humano es el juego entre la *voluntas ut natura*, que es el amor constante y espontáneo hacia lo que le es máxime connatural: su fin cabal y la *voluntas ut ratio*, amor consecuente del conocimiento intelectual, el cual, ofreciendo un horizonte de múltiples y variados apetecibles, abre a una forma nueva de amar, el poder ser por la operación no sólo él mismo sino los otros.

<sup>14</sup> GUSTAVE THIBON, *Sobre el amor humano*, Madrid: Rialp, 1965, pp. 38-39.

La ruptura de la conciliación entre vida y espíritu, que generalmente sucede por opresión de las fuerzas vitales, provoca una falsificación de los valores espirituales y la contaminación del espíritu por las energías vitales reprimidas. Pero, “la vida reprimida no desaparece ni se trasmuta en espíritu, sino que usa con él ardid y adopta sus apariencias para reaparecer insidiosamente bajo una máscara de valores superiores... Éste es el paso en falso de todos los espiritualismos a ultranza: pretenden reprimir o despreciar la vida sana, y esta vida se les vuelve enferma y corrompe y avasalla el espíritu... Nunca el espíritu está más cerca de ser esclavo de la vida que cuando se erige en su tirano”<sup>15</sup>.

Por su parte, en la teología cristiana, la conciliación entre naturaleza, espíritu y vida, ha suscitado un problema muy profundo y discutido, el del amor “desinteresado”, proponiendo, o bien una solución metafísica, por dominación del espíritu sobre la sensibilidad, o bien una solución teológica<sup>16</sup> en la otra vida por el amor de caridad.

El problema del amor “desinteresado” aparece planteado formalmente por Pierre Rousselot<sup>17</sup>: si en el pensamiento de Santo Tomás es posible un amor natural que no sea egoísta, habida cuenta de que el amor de sí pareciera ser la raíz de todas las tendencias naturales. Particularmente la posibilidad del amor a Dios por él mismo, único Fin último y sumo Bien<sup>18</sup>. Pero, a su vez, siendo Dios el objeto del amor virtuoso de caridad, único fin último y autor de los apetitos naturales, será en el amor de Dios que uno puede encontrar la explicación de todo amor desinteresado. Según Rousselot, la conciliación de un amor de sí, amor de la felicidad personal, que él considera “interesado” (concepción *física*), y un amor de benevolencia, amor de amistad y “desinteresado” (concepción *extática*), se logra en la vida eterna.

Fuera de la disputa a nivel teológico, que recibió muy interesantes matices, es claro advertir que el problema metafísico del amor humano queda sin resolver. Ante todo, reparemos que Tomás distingue claramente entre el “amor de sí” y el “amor del bien propio”. El amor de sí es el amor del bien particular que consiste en la posesión de la propia perfección sólo por la felicidad que le aporta. Es un amor sustancialmente reflexivo y limitado en lo que hace a la consumación del amor, porque permanece encerrado en algo finito que no dejará de serlo.

En el plan del apetito natural, hemos descubierto dos jalones que nos indican la ruta a seguir, la ruta que de hecho sigue el apetito natural para llegar a Dios. El primero, es que el bien no es original y principalmente la bondad o la perfección que él ha de adquirir sino

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 41-43.

<sup>16</sup> Como la teoría del “amor puro”, que excluye de la vida afectiva del hombre toda esperanza o deseo de perfección. Posiciones en la Edad Media como la de Abelardo, la Secta de los Hermanos del Libre Espíritu, Raimundo de Tarrega, Dionisio Foulchat, Nicolás Serrurier. En la Edad Moderna: Lutero, Bayo, los Jansenistas, Miguel Molinos, Fenelón, Semiquietistas. Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, *La esencia de la caridad*, Madrid: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1978, pp. 216-274.

<sup>17</sup> P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1908.

<sup>18</sup> Dio lugar a una fuerte disputa en la *Revue Thomiste* en las décadas del 40 y 50 con respuestas por momentos muy confrontadas. Intervinieron: L.-B. Gillon, R. Gagnebet, M.-J. Nicolas, A. Malet, S. Pinckaers, J.-H. Nicolas. Simultáneamente, en otras publicaciones, se sumaron: H.-D. Simonin, L.-B. Gillon, Th. Deman.

el ser que lo hará bueno o lo hará perfecto. Esto nos revela el *amor de sí* en el apetito natural, que, en primera instancia, porque él se define con relación al objeto deseado, no parece convenir al ente que desea sino a título de sujeto. El segundo es que, más allá del objeto inmediatamente deseado, el apetito natural tiende al bien absoluto, donde la atracción se ejerce sobre él por el intermedio el bien particular. Y hemos notado, que ese bien absoluto no atrae solamente como ‘bondad’, sino original y principalmente como un ‘ser bueno’, como la misma Bondad subsistente<sup>19</sup>.

La dialéctica del amor se explica, entonces, desde el mismo amor natural de todo lo creado hacia aquel Ser que subsiste en su propio acto de ser y que por ello es razón de todo lo que es, es Inteligencia suprema y Apetecible superlativo. Ésta es una dialéctica común a todo ente y es insoslayable. Entonces, del amor a ese bien perfecto y cabal, que es insoslayable, que no se puede no amar, surge el amor a la propia perfección y en última instancia a Dios mismo<sup>20</sup>. Incluso, en lo que respecta al amor de caridad, el sacrificar nuestra perfección personal sería contrario a la caridad por serlo contra la naturaleza<sup>21</sup>. Vimos que la unidad afectiva más estrecha es entre los que tienen la semejanza por identidad formal, por eso que el amor originalmente es entre *cuasi habentes unam formam*. Todo ente tiene una identidad con su propio acto de ser y así el acto de ser le es lo máxime amable, porque amándolo se ama el estado perfecto que le corresponde a su acto, que no puede dejar de amar. Es muy simple, *si no se amara no amaría*. El amor de su bien propio es condición ontológica insoslayable del amor al bien. Sólo tiene una forma de acceder al bien y es haciéndose bueno.

Todo apetito natural, incluso la voluntad humana, es naturalmente recto<sup>22</sup>, por lo que busca trascender el bien particular de sí mismo, al descubrir que el bien propio se cumple plena y realmente en una Perfección y una Bondad que lo excede. Pero esto no es tarea fácil, porque la espontaneidad originante del apetito natural, que es fuente de todo movimiento u operación, se moviliza por el deseo de la recomposición y perfección de su propio acto de ser. Sin embar-

<sup>19</sup>NICOLAS JEAN-HERVE, “Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres”, *Revue Thomiste*, 56, N° 1, 1956, p. 22.

<sup>20</sup>“Natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est; sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis” (*Sent.* II, d. 3, q. 4, a. 1 ad 2).

<sup>21</sup>“Mais il ne se peut que la possession réelle ne soi béatitude et ne comble mon appétit. La seule manière de détourner l’amour d’amitié de la béatitude eût de le détourner de la possession réelle, c’est-à-dire encore une fois d’anéantir l’amour. Puisque la béatitude se présente au terme de l’amour, un mouvement spécial naît dans l’âme, où la béatitude est prise en considération: il s’appelle l’espérance. Tandis que la charité est toute tournée vers Dieu, l’espérance s’ordonne à la béatitude du sujet. Elle implique à n’en pas douter un amour de concupiscence. Dieu étant pour elle celui par qui l’homme doit éter rendre heureux. Mais prenons garde que Dieu de cette manière n’est pas aimé en opposition à l’amour de charité. Il y a l’espérance informe et l’espérance formée. Celle-là ne suppose pas dans l’âme la charité et elle tend au bien de la béatitude en Dieu, indépendamment de tout amour d’amitié conçu pour Dieu. Mais l’espérance formée accompagne la charité. Elle tend vers cette béatitude que doit trouver l’homme dans la possession de Dieu aimé pour lui-même. Une telle béatitude n’est possible que là où se trouve la charité” (TH. DEMAN, OP, “Eudémonisme et charité en théologie morale”, pp. 50-51, en *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, N° 29, 1953, pp. 41-57).

<sup>22</sup>“Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab Auctore naturae” (*Sum. Theol.* I, q. 60, a. 1 ad 3).



go, en la misma naturaleza de todo apetito está la respuesta, en un ascenso tendencial gradual hacia lo mejor. No es un proceso solitario, en una especie de desierto del esfuerzo tendencial, ya que el amor natural es lo más fascinante para todo ente finito y, por eso, no puede dejar de descubrir que todos comparten un bien común. No es que el amor del bien propio se hace comunitario, sino que *el amor del bien propio es un bien común*. Pero, entendámoslo adecuadamente, no es que el apetito natural advirtiéndolo que “su” bien es un “bien común” usara del amor de los otros para alcanzar el propio. Nunca dejará de querer el bien propio, pero sólo en el olvido del amor de sí accederá de la mejor manera al bien propio en la búsqueda del bien, que es ontológicamente común. No hemos ingresado en el orden moral, ya que la superación de sí mismo es “ontológicamente” necesaria para alcanzar lo mejor de sí mismo<sup>23</sup>. La dialéctica del amor al bien común aflora, entonces, como el punto de conciliación entre *naturaleza-espíritu-vida* en la interpretación de la esencia propia de todo amor y, en particular, del amor humano.

### 3. Amar en cuerpo y alma. Espíritu y sensibilidad

La forma superior de apetito es el apetito elícito<sup>24</sup>, sensitivo e intelectual, que es consecuente a la presencia intencional inmediata del bien en el conocimiento, porque “a toda forma le sigue una inclinación”<sup>25</sup>. Esta mayor dignidad no es por el conocimiento en cuanto tal que le antecede, cuanto por lo que éste posibilita a la tendencia: el ente cognoscente tiene posibilidad de otra forma de amar una forma nueva, el poder no sólo ser él mismo sino los otros, tanto como las formas intencionales a las que se abre cada tipo de conocimiento. Esto determina que, además del apetito natural que surge espontáneamente de toda forma natural, aparezca en el caso del animal y del hombre otro apetito especial que, en este caso, se constituye en una potencia del alma, diferente del conocimiento y principio próximo de operación<sup>26</sup>. Esta relación constitutiva entre el apetito elícito y el conocimiento inmediato es una novedad que el conocimiento origina en la afectividad, pero no ha de entenderse aquí que lo apetecido pasa a serlo “en cuanto conocido”, sino que al cognoscente le sea connatural, que sea para él un bien. Caso contrario, el cognoscente ni siquiera desataría su propia operación, porque sólo la tendencia afectiva es fuente de toda operación.

Señalemos las diferencias centrales entre ambos apetitos elícitos. El apetito sensitivo “juzga” la bondad del objeto, no por referencia al bien universal sino por la conveniencia o inconveniencia con el sujeto cognoscente, por lo que ante lo deleitable, que le es conveniente, no puede no apetecerlo, ya que el animal no es dueño de sus actos, no los gobierna *unde non agunt, sed magis aguntur*.

<sup>23</sup> “Unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse (...). Manifestum est quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amare unaquaque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus” (*Sum. Theol.* I-II, q. 109, a. 3c).

<sup>24</sup> “Actus alicuius potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia elicit dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit (...) sed per imperium voluntatis et liberi arbitri moventur etiam aliae potentiae in suos actus” (*In Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 3c).

<sup>25</sup> *Sum. Theol.* I, q. 19, a. 1c.

<sup>26</sup> *De Verit.* q. 22, a. 3.

Esto sucede porque el apetito sensitivo reside en el órgano corporal<sup>27</sup>, al igual que el conocimiento sensible que le antecede, en tanto que todas las potencias sensitivas son una estructura unitaria, constituidas por la forma accidental que es el poder respectivo, más el órgano. Así la afectividad sensible no puede no estar muy próxima a las cosas corporales, ni dejar de apetecerlas cuando desatan su moción, de modo tal que resultan movidas por esos bienes concretos y materiales.

En el modo *activo*, el agente se mueve a sí mismo, se dirige y ordena al fin con conocimiento perfecto de la razón de fin. Es propio y exclusivo del hombre, porque sólo él es *agente por intelecto* y, por ello, dotado de apetito racional. En el modo *pasivo*, el agente es movido y dirigido al fin por otro que ha predeterminado esta orientación, a saber, Dios como autor y providente de toda naturaleza. En este caso, si el principio de acción es la *forma meramente natural*, puede ser que en tales agentes el apetito se dé sin intermediación del conocimiento (lo posean o no), que es el actuar por el fin *por naturaleza*, propio del apetito natural, que como único apetito se da en los vegetales. Esto no significa que el agente por naturaleza no obre “por intelecto”, lo que sí es cierto es que “no obra por un intelecto que le esté unido” como es el caso del hombre, sino sólo por un intelecto separado, del que es Autor de toda naturaleza. “Non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis”<sup>28</sup>.

La libertad humana, como propiedad del apetito intelectual o voluntad, se despliega dentro de este horizonte de tendencia, en razón del margen de indeterminación así descrito, que es limitado. Pero, dentro de él, la voluntad determina, fija con sentido positivo, el juicio de bondad por el que tal o cual objeto es considerado como suyo por la inteligencia, cosa que ésta, por sí sola, no podría pronunciar. La voluntad sale de esa indeterminación constitutiva porque se *autodetermina* ante los bienes finitos y particulares, e incluso ante el mismo bien absoluto aprehendido imperfectamente por su inteligencia y su voluntad. No es que la voluntad quiera indeterminadamente cualquier objeto, sino que el hombre tiene una peculiar automoción ante el fin<sup>29</sup>, por la que supera a los animales y que hace a la voluntad realmente motora y *dueña de sus actos*.

### **Si en el hombre, el amor natural, sensible e intelectual se complementan**

¿Es tan natural y armónico este plan de vida cuando se le ofrece al sujeto libre que es el hombre? En algún momento del proceso, ¿no es preciso apelar a la noción de sacrificio o postergación? Y si así fuera, ¿cómo superar la inver-

<sup>27</sup> “Principium autem activus in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus, sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut est in rebus naturalibus (...) unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano” (*De Malo*, q. 6, a. un. c).

<sup>28</sup> *Sum. Theol.* I-II, q. 6, a. 1 ad 3.

<sup>29</sup> Cuando Santo Tomás determina los grados de vida conforme a lo mayor excelencia en la automoción, ubica al hombre en el grado más alto. “Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum” (*Sum. Theol.* I, q. 18, a. 3c).

sión psicológica que ocasiona la pérdida del mejor deseo de sí, aunque la opción sea por Dios, cuando un ente es consciente de ello? ¿Será que la *voluntas ut natura* es más débil en el hombre o que se ha atrofiado por una suerte de “sublimación” del intelecto? ¿Será, tal vez, que el espíritu del hombre, prisionero en su cuerpo no puede salvar su propia armonía y por ello no tiene forma de armonizarse en el todo? Pero, si pudiera hacerlo, ¿como una sustancia personal puede considerarse parte, si es un todo consciente de serlo y de no poder renunciar a su totalidad?

### Sin embargo, se ha de decir que se complementan<sup>30</sup>

La conciliación entre el amor natural, el amor sensible y el amor espiritual, se da por la ausencia de oposición o contradicción entre el amor del bien propio, el amor de concupiscencia y el amor de amistad<sup>31</sup>. Porque lo naturalmente amable y conveniente a la esencia del hombre es lograr el pleno desarrollo de sus posibilidades perfectivas (*amor natural*), que es un estado plenamente saturante y bienaventurado (*amor del bien propio concupiscencia legítima*). Pero un tal estado no se alcanza sino en el encuentro objetivo y verdadero con las otras personas, especialmente con el Absoluto personal (*amor de amistad*)<sup>32</sup> en el que se consume todo bien en la unidad de su acto de ser subsistente. El amor humano en sentido cabal, es búsqueda del amor propio en la realización de un bien personal como bien de una comunidad de personas. Todo lo contrario del *amor de sí (concupiscencia ilegítima)*, que es un amor reflexivo y egoísta, mientras que aquél ama su bien amando el bien. Y no es necesario recurrir a un sacrificio<sup>33</sup> apático de postergación o a un deber formal por el deber mismo para que la auténtica dialéctica del amor sea una realidad existencial<sup>34</sup>. El mismo amor

<sup>30</sup> Cf. L.-B. GILLON, “Genèse de la théorie thomiste de l’amour”, *Revue Thomiste*, 54, N° 2, 1946, pp. 322-329; G. THIBON, *Sobre el amor humano*, Madrid: Rialp, 1965; A. WOHLMAN, “Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l’amour”, *Revue Thomiste*, 81, N° 2, 1981.

<sup>31</sup> “En revanche, la concupiscence, au sens large par lequel on caractérise le concupiscible, est on deçà de l’intérêt et du désintéressement: elle est simplement le mouvement naturel d’un être vers son propre épanouissement, dans la ligne de sa finalité. A ce titre, elle est équivalente au désir, élan qui naît de la complaisance. Ceci posé, il est plus facile de distinguer rigoureusement l’amour de soi et l’amour de son bien propre. Le premier est positivement intéressé, consciemment rapporté au sujet, le second concerne l’épanouissement du sujet dans sa ligne propre, mais il n’est pas explicitement intéressé” (A. WOHLMAN, “Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l’amour”, *Revue Thomiste*, 81, N° 2, 1981, p. 228).

<sup>32</sup> “Lorsque il s’agit du désir de Dieu, au plan de l’appétit du vouloir, le désir n’est qu’un pur mouvement extatique vers l’être aimé. C’est la pure tendance vers Dieu comme fin, sans réflexion affective ni retour intentionnel du sujet aimant sur lui-même. Un tel amour est béatifiant, bien sûr, mais il n’est pas un amour égoïste de soi. Il est accomplissement de mon bien propre, achèvement de ma nature, et cela est au delà de l’intérêt et du désintéressement” (loc. cit.).

<sup>33</sup> Me refiero a si el amor *natural* de suyo exigiera del “sacrificio”. Sin duda, la concreción del *amor humano* por medio de la tendencia libre, puede requerir del “sacrificio” para respetar las tendencias naturales del amor.

<sup>34</sup> “El problema humano no consiste en escoger entre los sentidos y el espíritu, sino entre la *dominación* de los sentidos y la *dominación* del espíritu. No se trata de castigar con la exclusión tal o cual forma de la vida humana; se trata solamente de saber cuál de entre estas formas debe ocupar en nosotros el puesto central e impregnar y regir las otras. La alternativa entre la posición favorable a los sentidos y la posición contraria no existe. La gloria del pensamiento católico es no estar *contra* nada —tan sólo contra el mal, que es nada— y estar *a favor* de todo, pero dando a cada cosa el lugar y los límites que le convienen (...). El hombre sólo puede escapar a estas deformaciones sincerándose consigo mismo y asumiendo lealmente en su conciencia y en su amor todo su universo interior (...). La “noche del sentido” de San Juan de la Cruz, no es más que el efímero artificio de una eterna resurrección de los sentidos. La aurora comienza a medianoche. En el punto más bajo del opaco abandono sensible ya apunta la redención de las pasiones espiritualizadas” (THIBON, op. cit., pp. 119-125).

natural, raíz de todo afecto, desde su origen, que es una forma incoada e imperfecta como amor del bien propio (primer sentido, *apropiación*), se consuma y perfecciona al transformarse en el mismo bien (segundo sentido, *difusión*); al amar el bien de los otros tanto como el suyo.

No es concebible un conflicto absoluto entre los sentidos y el espíritu. Entre dos fuerzas esencialmente complementarias la tensión sólo puede ser relativa. La ‘voluntad nuda’ es psicológicamente un mito. Aún en sus luchas más duras contra los sentidos, está el espíritu obligado a apoyarse en ellos. No lucha contra la sensibilidad tomada en conjunto, sino más bien contra una escisión en el interior de ella; *con* ciertos elementos sensibles aliados de su ideal y a él adaptados y *contra* otros elementos sensibles indiferentes u opuestos a este ideal<sup>35</sup>.

El amor cubre un arco tendencial desde la unión concretiva por coaptación e impulso del bien, hasta la difusión del bien de los otros tanto como el suyo. Y esto es así porque la máxima medida del amor la representa el amor divino. El amor divino es difusivo de la bondad en las cosas. Es principalmente difusivo de la perfección en los entes porque es la fuente del acto de ser y por ello el amor divino es creador. “Quod voluntas Dei est causa omnium rerum: et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo”<sup>36</sup>. Dios es causa de todas las cosas porque no es un agente determinado a un efecto como lo son los agentes naturales, sino que contiene en sí “totam perfectionem essendi”, por lo que “causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo”<sup>37</sup>. En consecuencia, no podemos aplicar a Dios la noción de amor como tendencia al bien y a lo perfecto, ni por semejanza con la perfección de su acto. El amor como se ha examinado, no puede ser atribuido a Dios sino por eminencia, “convenire non possunt nisi metaphorice, propter similitudinem effectus”<sup>38</sup>. Ahora bien, si en Dios se expresa de modo más inminente lo que en la criatura es menos perfecto, el amor en su sentido más perfecto —y el sentido más perfecto es el más propio— significa *provocar la unión afectiva al difundir un acto semejante*.

El primer amor, fundamento de todo amor y raíz de todo otro afecto es el *amor ordenado de las naturalezas*. Sólo el orden explica la unión afectiva por semejanza de naturaleza entre todos los entes del universo y con el creador como fuente de participación en el ser y en la bondad. Empero, es esta última conformidad, la de la criatura con el Creador, la que fundamenta el amor entre las partes ordenadas del universo. Dios al amar difunde ser y bondad como la máxima semejanza con su divina esencia: *el orden de los múltiples y diversos grados de ser expresan más perfectamente su ser y la inmensidad de su amor*.

El amor de amistad o benevolencia se presenta como la última fase en el despliegue natural del apetito, el cual —reitero— ha de ser entendido como una realidad totalizante y única pero compleja. La amistad no es una especie de amor, como tampoco lo es el de concupiscencia sino un momento del mismo

<sup>35</sup> THIBON, op. cit., pp. 82-83.

<sup>36</sup> *Sum. Theol.* I, q. 20, a. 2c.

<sup>37</sup> *Sum. Theol.* I, q. 19, a. 4c.

<sup>38</sup> *Ibidem*, q. 20, a. 1c.

amor natural. En verdad, si el amor implica relación al bien y si ambos se insertan en el dinamismo del ente, en el amor del bien se va desarrollando el amor amando; porque sólo así el bien va ofreciendo sus posibilidades cada vez más profundas de participación<sup>39</sup>. *El amor, entonces, es la comunicación de bien a otro sobre la base de la semejanza participativa de afectos ante un mismo bien común. El amor es una tendencia ordenada al bien común.*

La noción comprensiva de amor recibe el nombre de amistad, entendida ésta desde sus profundidades ontológicas. Esta noción ha surgido en el encuentro originante con Aquel que es amor, fuente, razón de ser y modelo de todo amor posible. Ahora bien, en los entes carentes de conocimiento o entre los que conocen pero no son libres, como en los animales, esta dialéctica sólo puede cumplirse bajo el impulso de la primera fase: el deseo o el deleite de consumir y poseer su bien particular. Y esto por dos razones que imposibilitan a los entes inferiores al hombre de amar con amor de amistad. La primera es que los entes irracionales por ser tales carecen de libertad y, por lo tanto, no pueden tender al bien como bien, bajo la razón de universalidad, por lo que no podemos hablar de bien o mal entre ellos. Segunda, por lo mismo, no puede darse entre ellos una “comunidad de vida” (la sociabilidad es una propiedad específica del hombre), salvo metafóricamente.

Se ha visto que el apetito, por naturaleza, cumple una función central en el proceso ontológico de todo ente por acceder a la recomposición de su acto propio. La noción de amor como concupiscencia también lo hace, pero atendiendo a las diferencias también naturales de los agentes que por el amor tienden al bien. Y esta tendencia es *exclusivamente* hacia el bien propio. Y esta es la clave de su incorporación en el orden: su propia perfección *en el todo*. Amar al otro como a sí mismo es propio de la criatura inteligente y libre, abierta a un horizonte infinito de ser y de bien. Sólo en este horizonte se puede tener la captación y la vivencia de la relación y del orden entre los amantes y sus bienes; sólo en ese horizonte, puede el bien y el proceso de perfección ser *comunes, hacerse amistad*.

El amor de concupiscencia, como un sentido restringido del amor natural, tiene a su vez otra aplicación en el apetito sensible, el cual es un apetito elícito. El animal, a diferencia de los entes carentes de conocimiento, anexa una posibilidad más vinculante en su vida afectiva. No sólo puede acceder a la unión real por el movimiento de la inclinación natural, que es mera coaptación del bien propio, sino que puede formular una “respuesta” afectiva de impulso tendencial. Nuevamente, la naturaleza se despliega conforme a la índole de los agentes naturales respectivos y en un proceso con orientación hacia lo mejor. Si bien el amor animal no se explica solamente por la inclinación natural, el apetito sensitivo no viene sino a coadyuvar el modo propio de consumir su naturaleza. Los animales, a la ejecución del movimiento afectivo de la naturaleza, anexan el placer en la operación que ejecutan en vistas del bien que le es connatural. Por ello, en los animales se registra una apertura más plena al bien común del todo, pues “más deleitable es la conservación de la especie y más aún la conservación de la vida”.

<sup>39</sup>“Dilectio autem amicitiae est qua aliquis aliquid, vel similitudinem eius quod in se habet, amat in altero volens bonum eius ad quem similitudinem habet: Et propter hoc Philosophus dicit quod ‘est similis a simili amari, sicut unus virtuosus alium diligit’; in quibus tamen est vera amicitia” (*Sent.* II, d. 3, q. 4, a. 1c).

### La forma más alta de amor como difusión del bien a otro, semejanza del amor divino

La dialéctica del amor se explica, a la postre, por el amor natural de todo lo creado hacia aquel Ser que subsiste en su propio acto de ser y que por ello mismo es razón de todo lo que es, es Inteligencia suprema y Apetecible superlativo. Es la Bondad suma, porque no puede no ser sino el Fin último realmente saturante de toda tendencia amorosa. Ésta es una dialéctica *común* a todo ente e *insoslayable*.

Dios es la medida del ideal y de la dialéctica del amor. El orden del universo, entonces, y el orden particular de los entes inteligentes es la medida de perfección de los entes finitos, por cuanto Dios es la perfección suma de quien el orden procede y a quien retorna todo lo que es<sup>40</sup>. Porque Dios, al amar, no tiende a la bondad sino que “crea la bondad”; ya que, como es el acto de ser subsistente, crea todo lo que es, y el acto de ser es lo perfectísimo y máxime amable<sup>41</sup>.

La semejanza como causa del amor también se aplica a Dios por eminencia, en cuanto es por semejanza la *participación* en el ser de todo lo creado, es por la semejanza participada que las *cosas son y son buenas*<sup>42</sup>. Dios como supremo bien común es causa del ser y de la bondad de todo lo que es y, por ello lo que de Él procede, procede en un orden. El amor de Dios sólo puede causar las cosas en la congregación de sus partes en un todo, porque el orden es la mayor semejanza de la esencia divina y por ello amable por Dios. Y, a su vez, este amor que crea todas las cosas en un orden, infunde el amor entre las partes al privilegiar el amor al bien común del todo, pero no porque el bien del todo se refiera a ellas, sino que las partes mismas se refieren al todo, amando el bien común más que el bien particular.

Ahora bien, si el sentido más pleno y perfecto del amor es el de *provocar la unión afectiva al difundir un acto semejante*, según se expresa en el Amante Supremo, tal sentido no puede estar ausente en el *amor natural* que encierra, como cualquier naturaleza, la impronta de su Creador. Por tal razón, en la *Summa Theologiae* (III, q. 19, a. 2 c.), Tomás de Aquino nos dice claramente que la naturaleza del amor, o sea, el apetito *natural*, puede ser entendido en dos sentidos:

1. *Inclinación natural respecto del bien propio, para adquirir aquello que no posee, o descansar en aquello que tiene.*
2. *La inclinación natural al bien propio que se difunde a otros, acorde a lo que le es posible. Esto es lo que concierne a la naturaleza de la voluntad: que el bien obtenido lo comunique a otros acorde a lo que le es posible.*

Ambos sentidos del apetito natural se implican mutuamente, como lo incoativo e imperfecto con lo consumado y perfecto. A medida que el apetito natural se acerca a su formulación más plena, es más difusivo y más se asemeja al actuar de Dios respecto de la Creación. Empero, el pasaje es tan natural como

<sup>40</sup> *Spirit. Creat.* a. 8c.

<sup>41</sup> “Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius: sed e converso bonitas eius, vel vera, vel aestimata, provocat amorem quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet: et ad hoc operamur. Sed *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*” (*Sum. Theol.* I, q. 20, a. 1c).

<sup>42</sup> “Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona” (*Cont. Geni.* I, c. 89, *Praeterea*).

el apetito que le da origen y el apetito que lo consuma. Resulta, entonces, que si las cosas naturales perfectas comunican su bien a otros, mucho más ha de corresponderle a la voluntad divina: que su bien se comunique por semejanza a otros, acorde a lo que sea posible.

Armonizando todos estos sentidos podemos formular una noción de amor en plenitud: *El amor es la comunicación de bien a otro, en base a la semejanza participativa en un mismo bien común y a semejanza de Aquél que al amar crea la bondad.*

### Corolario: transgredir o recomponer

Como todo lo que inhiere en la naturaleza en cuanto tal, es decir, en aquello que es “determinación natural”, el apetito natural es necesario y universal. Pero, en el caso del hombre, la implementación de la “tendencia natural” en la realidad concreta permanece a un nivel hipotético, porque depende de la elección libre aquí y ahora, y en cada instante. No obstante, se ha visto que el apetito natural es un cierto acto imperfecto, el de un movimiento natural; y así hablamos en el hombre de una *voluntas ut natura* y de una *voluntas ut ratio*. La inclinación natural de la voluntad está determinada naturalmente a querer “bajo la razón de bien” y esto, tanto en el orden de especificación, el bien como *forma perfectiva*, como en el del ejercicio, el bien como *fin*.

El ejercicio de la voluntad como apetito intelectual y libre tiene, constitutivamente, un margen de impredecibilidad, no sólo por la falibilidad en su forma de elegir, si ha de amar y cómo amar, sino también por las limitaciones de la inteligencia al presentarle su objeto propio. “Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerare possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem”<sup>43</sup>. La búsqueda de su perfección cabal, que no es sino la *recomposición* de su propio acto de ser, es un amor insoslayable e incluso en común unión entre todos los hombres, Todo apetito natural —también la voluntad lo es— es *naturalmente recto*. Vale decir que en toda desviación del apetito natural, en el caso de los seres carentes de inteligencia y de voluntad libre, su no cumplimiento del amor natural será porque alguna violencia o impedimento exterior ha interferido o frustrando esa inclinación insoslayable. En el caso de la voluntad, en cambio, hablamos de *transgresión*, de la cual ella “puede dar cuenta” y de la cual es responsable.

Es que el amor, como una unión real entre los que son semejantes o comparten alguna semejanza, se inserta en la realidad concreta a un doble nivel: “potencial” y “actual”<sup>44</sup>. En el nivel potencial, se ubica la inclinación natural tanto de la naturaleza sustancial del ente como la de las potencias. El nivel actual es el de las operaciones consecuentes a tales potencias o facultades. Empero, en todo ente finito se da una distinción y composición de actopotencia entre la actualidad de su esencia y la realidad de sus operaciones. Las operaciones, aunque “naturales” por su origen, son removidas de su potencialidad por el ente finito y a modo finito, tanto en la automoción vital como en los no vivientes. Y sólo en un agente que su esencia es su operación, su actuar es necesario y perfecto. No es el caso de ninguno de los agentes finitos. La bre-

<sup>43</sup> *De Malo*, q. 6, a. un. c.

<sup>44</sup> Cf. cuadro sobre la *SIMILITUDO*, causa de la *UNITAS CONCRETIVA*.

cha que han de sortear nada tiene de seguro. Es impredecible en los entes libres y puede ser violentado o interrumpido en los entes que no lo son.

Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, et cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum: ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei<sup>45</sup>.

El desorden en la naturaleza es una “posibilidad” fundada en la misma finitud del mundo creado. En algunos entes, la causa del desorden contraría desde fuera el amor natural. En otros, como en el hombre, puede también ser provocado por ellos mismos. La cuestión es si esto consiste en una posibilidad del apetito cuando se va desarrollando en las operaciones, o es constitutivo de la misma tendencia natural.

El apetito natural es recto, porque responde a la orientación del finalismo natural presente en todo ente. Esto es lo mismo que decir que todo apetito es por naturaleza recto, ya que cualquier apetito se configura desde el apetito natural. Por lo tanto, no cabe corrupción en el apetito natural. Éste es el sentido originario de *concupiscencia*, propio del primer momento del amor natural, como movimiento fundamental del apetito hacia la consecución del bien. Pero se registra otro amor de *concupiscencia* como movimiento impulsivo del apetito animal que sigue al conocimiento sensible. En este segundo sentido, podría darse una *alteración* o *desorden del apetito*, por la falibilidad de la operación que no da acabamiento al apetito natural. Tal alteración puede advenir: o bien porque corrompe la medida del propio bien por algún exceso; o bien por contrariedad directa con su bien propio, como cuando otro semejante disminuye o entorpece la consecución de su bien propio por apropiación.

El deleite que acompaña a toda operación humana respecto del propio bien nada tiene de malo como tal, sino cuando todo el amor humano resulta especificado por el bien deleitable conformado a la consumación del fin propio. Esto significa que en la dialéctica del amor humano todo quedaría fijado en la primera fase de esa dialéctica, por lo que la voluntad libre al concretar el amor natural por su operación, achicaría su horizonte de tendencia. Al apetito sensitivo sólo le es posible el amor de *concupiscencia* porque lo único que desencadena su impulso afectivo, lo único que da origen a todo su dinamismo, es el placer ante el bien propio. Si el amor humano en su sentido cabal es búsqueda del amor propio en la realización de un bien común, si ama su bien amando el bien, seguir el proceder del amor deleitable es constreñir desde sí su bien y su capacidad de amar. Por eso, a nivel de la voluntad humana la alteración o desorden es trasgresión, porque el amor humano resulta vulnerado no por un exceso violento, como ocurre con el animal, sino por disminución de su horizonte de tendencia. El amor humano puede propiamente corromperse, cuando el hombre por su operación (sensible o racional) desvía o tergiversa la orientación de su apetito natural, al constreñir toda su capacidad amatoria a la

<sup>45</sup> *Sum. Theol.* I-II, q. 34, a. 1c.



óptica del amor de concupiscencia como *amor de sí mismo*<sup>46</sup>. Y esto se ha realizado por opción libre.

Vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana, habet ulterius ut tendat in suum obiectum *secundum regimen rationis*. Et ideo quod in suum obiectum tendat *irrefrenate*: hoc non est naturale sibi in quantum est humana, sed magis *contra naturam* eius in quantum huiusmodi. Et secundum hoc rationem poenae habere potest, maxime considerata natura humana, secundum quod tota est sub regimine rationis<sup>47</sup>.

Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est *maior concupiscentia, et maius peccatum*: insurgit enim interdum maior concupiscentia motus ex hoc quod voluntas ineffrenate tendit in suum obiectum<sup>48</sup>.

Delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam... Quae quidem usum impediunt..., et per contrarietatem appetitus, *qui quiescit in eo quod repugnat rationi* (...); vel secundum quandam ligationem rationis<sup>49</sup>.

En esta situación dejamos el tratamiento metafísico o antropológico del amor humano e ingresamos en terreno moral. En verdad, por todo lo dicho, la dialéctica del amor, desde su misma configuración ontológica, respeta un mecanismo de armonía en ascenso por los distintos grados de la afectividad hasta alcanzar el amor más pleno y perfecto. La distorsión del amor sensible o espiritual, la tiranía de uno sobre otro, la absorción de uno por el otro, el sometimiento de los bienes bajo una sola fuerza de atracción, no hace nada más que desdibujar y empobrecer el amor humano, precisamente por mancillar las riquezas amorosas del espíritu y de la sensibilidad. Aquí, la libertad humana, arrogándose una prepotencia demiúrgica, atenta contra su naturaleza y comete la rebelión más brutal contra su Creador y contra su propio deseo de plenitud, pues obstaculiza el proceder del amor que, por la unión afectiva al fin, es el único remedio posible a su finitud originaria.



<sup>46</sup>“La sublimación puede definirse como una especie de reflujo ascensional del espíritu hacia los orígenes inmatriciales del ser humano, como la integración *cualitativa* de los ritmos sensibles en la pura melodía de la vida interior. Subjetivamente va acompañada por un sentimiento de equilibrio, paz y plenitud íntimas, por una impresión de libertad respecto a las servidumbres y disonancias de los apetitos inferiores y una especie de transparencia espontánea de todas las profundidades de la naturaleza ante el resplandor del ideal del espíritu” (THIBON, op. cit., p. 101).

<sup>47</sup>*Sent.* II, d. 30, q. 1, a. 2 ad 4.

<sup>48</sup>*Sum. Theol.* I-II, q. 73, a. 6 ad 2.

<sup>49</sup>Ibidem, q. 34, a. 1 ad 1.