

El Prof. Ribera hace un interesante y profundo análisis filosófico-teológico sobre la amistad y el amor de amistad.

Este artículo de Abelardo Rivera es un extracto de la Tesis de Doctorado presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2003.

Sumario

Presentación: Hacia una comprensión moral del amor de amistad.- 1. Precedentes: 1.1. La doctrina del "uti" y del "frui" de San Agustín; 1.2. La teología medieval.- 2. Una noción de amor extraída de la doctrina de Santo Tomás; 2.1. El sentido de algunos términos relacionados con el amor; 2.2. Una noción de amor.- 3. ¿Qué es para Santo Tomás el amor de amistad?: 3.1. Amor de amistad sólo entre creaturas racionales; 3.2. Dos modos de tender hacia el bien; 3.3. Amor perfecto, amor imperfecto; 3.4. Amar a alguien propter-se; 3.5. Efectos del amor de amistad; 3.6. Una definición de amor de amistad; 3.7. A manera de conclusión.

Presentación

Se lee en el libro del Eclesiástico: «El amigo fiel es seguro refugio, el que lo encuentra, ha encontrado un tesoro. El amigo fiel no tiene precio, no hay peso que mida su valor. El amigo fiel es remedio de vida, los que temen al Señor lo encontrarán» [1].

Santo Tomás de Aquino escribió sobre la amistad y al mismo tiempo supo cultivarla. Este ilustre santo del medioevo, que nunca recibió el título de profesor de teología sino de Maestro en Sagrada Escritura (*Magister in Sacra Pagina*) [2], nacido en la fortaleza de Roccaseca, cercana a Montecasino, a lo largo de sus casi 50 años de vida

estableció especiales vínculos de amistad con quienes fueron sus maestros, condiscípulos, discípulos y colaboradores. Santiago Ramírez escribe en su pequeña introducción a Santo Tomás que «su amistad era fiel, sincera, sacrificada, tierna. De ella dan testimonio el rector y los profesores de la Facultad de Artes de París en su célebre carta al capítulo general de Lyon. Y la que tuvo con su ayudante y compañero Fray Reginaldo es de las más puras y conmovedoras que registra la historia» [3].

Contamos además con testimonios del mismo Tomás de Aquino sobre la amistad que le unía con quienes había compartido trabajo o estudios. Por ejemplo, nuestro teólogo había dedicado la exposición sobre el Evangelio de San Mateo al Papa Urbano IV. Después de la muerte del pontífice, dedica lo restante de la *Catena Aurea* al anciano discípulo Cardenal Annibaldo d'Annibaldi, sucesor provisional en la cátedra de Saint Jacques, en la Universidad de París. En la *Epístola Dedicatoria* de la exposición sobre el Evangelio de San Marcos, comienza con las referencias acostumbradas dirigiéndose al «venerable Presbítero, Cardenal de la Basílica de los Doce Apóstoles, enteramente suyo, el Hermano Tomás de Aquino, de la Orden de los Frailes Predicadores...», y después de hacer algunas consideraciones sobre la obra que presenta, cierra su dedicatoria aludiendo al deseo de someter a su estimable consideración el fruto de su trabajo, para que sea acogido en el afecto del amor, basándose en la antigua amistad que les une («et antiqua dilectio, amoris affectum in offerentis munere comprehendat» [4]).

Nuestro estudio está motivado, en particular, por las ideas del Profesor Servais Pinckaers. Para este teólogo, el hecho primitivo de la moral tomista es nada menos que el sentido del amor de amistad [5], fundado sobre la capacidad que posee la naturaleza del hombre de abrirse y de recibir en sí a otros seres, permitiéndole amar a otra persona por sí misma, y haciéndole encontrar en ese amor su perfección. El amor de amistad se caracteriza porque la intención del que ama se dirige hacia la persona amada, reposa allí y evita retornar sobre sí mismo, considerando tal retorno como un pecado destructor del amor.

El sentido del amor de amistad se completa dentro de la amistad, tal como la define Santo Tomás. Partiendo de este sentimiento que para él, es el amor en sentido propio, es como deben interpretarse las nociones de deseo, bien y amor. Por esta razón debemos «redescubrir el tema de la amistad, que se había perdido prácticamente desde la llegada de las morales de la obligación, aunque pertenezca a la experiencia común, así como la noción de amor de amistad, indispensable para comprender lo que es el amor y otorgarle el lugar que le corresponde» [6]. Es una tesis conocida de este autor la

influencia negativa que ha tenido en la teología moral el concepto de libertad ockhamista. Es necesario entonces volver a la concepción correcta de esta dimensión del hombre en el pensamiento genuino de Santo Tomás. Por eso también hay que redescubrir las virtudes. «El descubrimiento del amor de amistad tiene una gran importancia, pues nos manifiesta lo que constituye el núcleo de la amistad y de toda forma de amor verdadero; a través de ello, condiciona nuestra concepción del bien y de la felicidad. El bien no es ni lo útil, ni lo agradable, ni siquiera lo que dicta la obligación legal o el deber, sino propiamente lo que merece ser amado por sí mismo y provoca en nosotros un amor semejante. Es como el descubrimiento de un nuevo mundo. Es también el don de una nueva mirada sobre el mundo, que modifica nuestra idea y nuestra percepción de la felicidad (...) La felicidad se descubre como el efecto directo del amor de amistad bajo la forma de alegría, una alegría que brota del corazón y que puede coexistir perfectamente con la pobreza y el mismo dolor» [7].

Para Santo Tomás existen dos clases de amor: el amor de amistad y el amor de concupiscencia. El amor de amistad es el amor propiamente dicho, y realiza perfectamente la noción de amor [8]. La amistad consigue que se opere el milagro de que cada uno reconozca al otro como sujeto, lo cual se ordena al bien del amado. Por eso cada uno de los sujetos desea efectivamente el bien del otro, sin tornar sobre sí mismo, y encuentra al mismo tiempo su propio bienestar en esta amistad, de acuerdo con la voluntad del otro, que responde a este amor.

El profesor de Friburgo advierte además que, cuando se leen ciertas modernas interpretaciones de Santo Tomás sobre el amor puro y el amor de amistad, se tiene la impresión de que en el curso de los siglos [habría que añadir, quizá con buena intención una especie de tergiversación ha trastocado sus enseñanzas. El criterio básico de la moral tomista ha sido falseado y se ha caído en una moral egoísta, la cual es incompatible con el cristianismo [9].

Ahora bien, cuando hablamos de la distinción entre amor de amistad y amor de concupiscencia es conveniente tener en cuenta que esta dualidad no equivale a una radical separación del amor, como si de dos dimensiones contrapuestas se tratara. «El amor no es la suma o yuxtaposición de tales elementos, sino la unión de los mismos. Esta unidad de sentido en un acto humano, que no se puede reducir a la suma de sus componentes, es un indicio del carácter existencial de la experiencia que la sustenta» [10]. Ocurre que algunos autores, al aproximarse al concepto del amor de Santo Tomás, tratan sus distintos elementos como si fueran actos diferentes. Otros los consideran como distintos momentos que componen el acto. Pero así pierden su unidad existencial, pues estiman equivocadamente el amor como la

yuxtaposición de elementos anteriores [11].

Con este trabajo queremos también contribuir y unirnos aunque sea de forma modesta a los esfuerzos que se vienen haciendo por aproximarse a la doctrina de Tomás de Aquino sobre ciertas virtudes que, por no estar incluidas en el grupo clásico de las llamadas cardinales, o por otras razones, no siempre han recibido, en la enseñanza de la teología moral, el tratamiento que merecen.

Nos han servido de estímulo las ideas y sugerencias de los escritos del profesor Ramón García de Haro acerca de la importancia que debe concederse a algunas virtudes en apariencia secundarias. En su obra *La vida cristiana*, cuando describe la tradicional agrupación que se hace de las virtudes morales en torno a las cuatro cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), avalada por el legado de los filósofos paganos, por los Padres de la Iglesia, por el mismo Santo Tomás [quien justifica que se destaquen estas cuatro virtudes porque constituyen como las condiciones o aspectos generales de todo recto obrar[12] y hasta por la enseñanza de la Sagrada Escritura, aconseja que no se tome «de manera rígida este es- quema», pues también «parece útil destacar junto a las cuatro cardinales algunas otras virtudes fundamentales en la tradición cristiana» [13]. En otras palabras, hace falta potenciar y revalorizar el papel de otras virtudes que no han gozado del mismo interés dentro de la enseñanza de la moral cristiana, pero que también son necesarias para la perfección del hombre. Esto por supuesto, sin menoscabo del lugar que tienen ya asignado las virtudes cardinales.

Entre esas otras virtudes fundamentales pensamos que se puede incluir la amistad y como hemos dicho una clase de amor que la involucra: el amor de amistad. De ahí que para entender el amor de amistad en el pensamiento de Santo Tomás, conviene y es hasta exigido estudiar su pensamiento tanto sobre la amistad como sobre el amor.

Existen algunos estudios y trabajos sobre la amistad, a la luz de las ideas de Santo Tomás. Muchos sobre su doctrina del amor y de la caridad; pocos, en cambio, sobre el amor de amistad. En este trabajo se recoge precisamente el capítulo de la Tesis de Doctorado dedicado a perfilar una comprensión moral de lo que Tomás de Aquino entiende por amor de amistad, después de haber analizado en capítulos precedentes la influencia de los principales pensadores de la antigüedad en la noción de amistad y de amor que recibe y que se aprecia en las distintas obras estudiadas. Enfocamos por tanto nuestro estudio en aquellas obras en las que Santo Tomás trata de la amistad y del amor de amistad, que casi sin excepciones coinciden con aquellas en las que expone su doctrina sobre el amor y la caridad. Pero no nos ocupamos de la caridad, aunque necesariamente por su vinculación estrecha con el

amor de amistad y como forma perfecta del mismo, se mencione indirectamente.

Una sección inicial está dedicada a los antecedentes que dan origen a la distinción entre amor de amistad y amor de concupiscencia. Para entender el amor de amistad, aparte de estudiar cuál es la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la amistad, consideramos imprescindible además, partir de ciertas nociones que facilitan una comprensión del amor natural en su misma obra. A ese cometido dedicamos una segunda sección. Una vez analizada la concepción de amor en la doctrina de Santo Tomás, estamos en condiciones de estudiar qué entiende cuando distingue entre amor de amistad y amor de concupiscencia y qué es propiamente el amor de amistad como tal.

Hacia una comprensión moral del amor de amistad

En nuestra investigación centramos nuestra atención en el examen de las principales fuentes que configuran la doctrina de Tomás de Aquino sobre la amistad y el amor. Así, pasamos revista a los textos principales, dentro de sus obras, donde apreciamos la originalidad y lucidez de su síntesis.

Santo Tomás estructura una verdadera teología del amor, y en su elaborada respuesta a lo que algunos han querido llamar "el problema del amor", «es de primordial importancia su distinción entre amor de amistad (*amor amicitiae*) y amor de concupiscencia (*amor concupiscentiae*). Esta distinción se halla en el corazón de la casi mayoría de los aspectos de la enseñanza de Santo Tomás acerca del amor y aparece con frecuencia en las cruciales confluencias de su enseñanza moral como un todo» [14].

Por eso ahora intentaremos una comprensión de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el amor de amistad. Antes deberemos detenernos someramente en los antecedentes que dan lugar a la distinción del par amor de amistad y amor de concupiscencia. También debemos precisar una noción de amor en su pensamiento, sólo como ayuda a lo que es el objetivo principal de este capítulo. Ya que la doctrina del amor en Santo Tomás es uno de los temas que con más profundidad y extensión se encuentran tratados en la ingente bibliografía tomista antigua y reciente, nos servimos de algunas de las excelentes síntesis e interpretaciones que se mencionan en la bibliografía. Nuestro interés prioritario es integrar los elementos esparcidos en las obras de Santo Tomás que hemos estudiado para perfilar una noción del amor de

amistad, desde la perspectiva de la Teología Moral.

1. Precedentes

1.1. La doctrina del "uti" y del "frui" de San Agustín.— A San Agustín se puede atribuir la rehabilitación del término amor, equivalente a eros con su connotación positiva [15]. Un autor como Juan José Pérez-Soba identifica una evolución en la concepción del amor del obispo de Hipona, quien además «va perfeccionando el modo de coordinar el amor a Dios y el amor al prójimo. Por una parte, ya no sólo aplica a Dios el término "caritas", sino también "amor". La razón de este cambio se debe a motivos teológicos relacionados con el conocimiento analógico de Dios que es el que desarrollará en su libro *De Trinitate*. La palabra "amor", por ser más común a la experiencia humana, le sirve para introducirse en el movimiento más natural del hombre que está abierto a una acción divina amorosa que le permite conocer a un Dios Amor. La evolución de su pensamiento se puede resumir en que pasa de la oposición teológica "amor"-"caritas" a la oposición moral entre "caritas" y "cupiditas"» [6]. Otra observación relevante que nos ofrece este autor es que en San Agustín el amor al prójimo, se subordina al amor a Dios, en un inicio por la relación "uti"-frui" que encontramos en algunas de sus obras. Sin embargo en escritos más tardíos cambia. «Esto sucede en una doble vertiente en la que el prójimo cobra un valor singular. Por un lado, su "ordo amoris" se centra en gran medida en el amor al prójimo que es igual a nosotros y requiere un amor honesto. Por el otro, la importancia moral del "ordo amoris" tiene su campo de aplicación en las virtudes que son los frutos del amor. Así, el papel del amor al prójimo aparece como un elemento necesario en el proceso ascendente de conocimiento del amor a Dios, en especial por la sorpresa de que Cristo se ha hecho nuestro prójimo y es la vía de acceso a Dios» [17]. El binomio "uti"-frui" sirve a San Agustín para dar razón de vicios y virtudes [18] y «a nuestro juicio tiene una gran incidencia en la valoración que hará Santo Tomás de aquellas cosas que son susceptibles de ser amadas con amor de concupiscencia o de amistad [19].

Raymond Canning se ha ocupado de estudiar la distinción entre amor a Dios y amor al prójimo en San Agustín y también encuentra una evolución en sus ideas [20]. En el periodo 396-410, identifica en San Agustín el empleo de dos expresiones principales para distinguir entre los dos amores y sus preceptos. Por un lado, Dios debe ser amado «propter seipsum», y el prójimo «propter Deum», por el otro, Dios debe ser amado como Dios y el prójimo como a sí mismo [21]. Canning nos

ofrece como ejemplo un texto del *De Doctrina Christiana*:

«Ningún pecador debe ser amado en cuanto es pecador. A todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo. También se debe amar a otro hombre más que a nuestro cuerpo; porque todas las cosas se han de amar por Dios y el hombre extraño a nosotros puede gozar de Dios con nosotros, lo que no es capaz nuestro cuerpo que vive del alma, con la que gozaremos de Dios» [22].

Un cierto dilema se presenta al Obispo de Hipona, cuando indaga si el hombre debe gozar o usar de sí mismo, o ambas cosas:

«Aquí se suscita la gran cuestión, si el hombre debe gozar de sí mismo, o usar; o si gozar y usar. Se nos ha dado un precepto de amarnos unos a otros. Pero se pregunta: ¿se debe amar al hombre por causa del hombre o por otra cosa distinta? Si le ama por él es gozar; si se le ama por otro motivo, es usar de él. A mí me parece que debe ser amado por otro motivo, pues lo que debe amarse por sí mismo constituye en sí mismo la vida bienaventurada, la cual, aunque todavía no la poseemos, sin embargo, su esperanza nos consuela en esta vida (...) Es más, si bien se considera, ni aun de sí mismo debe gozar el hombre, porque nadie debe amarse a sí mismo por sí mismo, sino por aquel de quien debe gozar (...) Si se ama a sí mismo por sí mismo, no se encamina hacia Dios, pues dirigido a sí propio, se aleja de lo inmutable. Y, por tanto, ya goza de sí con algún defecto, pues mejor es el hombre cuando enteramente se une y se abraza con el bien inmutable que cuando se aleja de él para volverse a sí mismo. Luego si a ti mismo no te debes amar por ti mismo, sino por Aquel que es el rectísimo fin de tu amor, no arda en cólera ningún otro hombre porque también le amas a él, no por él, sino por Dios (...) Cualquiera que ama rectamente a su prójimo ha de procurar que también éste ame a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente; de este modo, amándole como a sí mismo, todo su amor y el del prójimo lo encamina al amor de Dios..» [23].

Gozar (frui) de un ser es exactamente lo que significa amarlo por sí mismo [argumenta Canning, por eso sólo es apropiado decir que Dios debe ser objeto de gozo. Los otros seres humanos, almas que nos acompañan, dotadas de razón activa y *contemplativa*, deben ser amados como creaturas que, iguales a nosotros mismos, son capaces de la fruición de Dios. El corolario de la doctrina de S. Agustín es entonces que Dios debe ser amado por sí mismo, y que nosotros debemos amarnos unos a otros en Él y por sí mismo, pues cuando nosotros amamos a un amigo, Dios es amado en él [24]. Al comentar en *De Disciplina Christiana* [25] el texto de San Mateo 22, 37-40, del doble precepto

«prueba otra dimensión de la distinción al prestar atención al hecho de que Dios no tiene un igual,

y por eso, no podemos hablar de amar al otro como a otro alguno"; pero el prójimo sí lo tiene, somos nosotros mismos; por tanto, cabe hablar de amarlo [como a nosotros mismos". Conviene mencionar que aquí que San Agustín hace del prójimo el centro de comparación al establecer que nosotros hemos sido creados iguales al prójimo, no el prójimo igual a nosotros; nosotros somos lo que es él, no él lo que somos nosotros» [26]. Amar al otro como a sí mismo no implica ninguna contradicción, pues el amor tiende a la unidad, y ninguna oposición es posible al interior de lo que es uno. Amar al otro por sí mismo es tratarlo con una igualdad perfecta de modo que el que ama se confunde de alguna manera con el amado. El otro es un bien para nosotros, luego su bien y el nuestro se encuentran comprendidos en un mismo amor [27].

Tenemos entonces que situados en el ámbito del amor al prójimo, según la concepción agustiniana amar al hombre por causa del hombre porque es persona equivale a gozar de él. En sentido estricto, esto sólo deberíamos predicarlo respecto de Dios. La aseveración de San Agustín de que nadie debe amarse a sí mismo por sí mismo, sino por aquel de quien debe gozar es comprensible cuando nos referimos al plano de la caridad. De ahí que el recto amor a sí mismo es un amor con vistas a un fin último y movido por una intención que debe ser la más noble posible, es decir, Dios mismo. Pero en el ámbito de un amor natural, querer a otro por sí mismo no sólo es noble y recto, es un reflejo del amor que Dios tiene por cada hombre. Por la misma razón, querer a otro por un motivo distinto de él mismo, es usar de él.

En esta concepción de San Agustín se basarán algunos autores del medioevo, para desarrollar sus ideas y distinción acerca del amor de amistad y de concupiscencia.

1.2. La teología medieval.— La introducción del método dialéctico en la teología dio un fuerte impulso a lo que hasta entonces era sólo un quehacer restringido principalmente a los ámbitos monásticos. Con la aparición de las universidades en el medioevo, la teología se abre paso como quehacer académico y con una dimensión especulativa muy acentuada.

A partir del momento en que adquiere un carácter más especulativo se dan mejores condiciones y el ámbito de las cuestiones opinables se expande. Las célebres controversias que la historia de la teología recoge hasta nuestro tiempo son prueba fehaciente.

Precisamente una célebre controversia surgida antes del siglo XIII puede identificarse como precedente principal en la distinción entre amor de amistad y amor de concupiscencia. La influencia de San Agustín en el medioevo es indiscutible. Otros autores que también tratan del amor y de la amistad dejan su huella. Sin embargo, la especificación

del binomio amor de amistad/amor de concupiscencia es propia del contexto de la escolástica medieval.

La controversia a la que aludimos versa sobre la creación de los ángeles en estado de gracia. «La opinión "común" de los Maestros del siglo XII no admitía en los ángeles *in via* más que una justicia puramente natural, una creación *in naturalibus*. Los ángeles caídos no habrían por lo tanto poseído la gracia santificante. Pero enseguida se tropezaba con una grave dificultad. El ángel *in via*, o sea en estado de justicia puramente natural, ¿podría satisfacer el precepto del amor de Dios *super omnia*? La respuesta afirmativa parecía contaminada de Pelagianismo (...) Por otra parte, si el amor propio prevalecía sobre el amor de Dios en el ángel antes de la caída, éste era ya pecador desde el primer instante de su ser, antes de la prueba decisiva; ya que, subordinado el bien divino a su propio bien, el ángel prefería lo útil a lo honesto, *utendo fruendis*, en lo cual consiste toda la malicia y la esencia misma del pecado» [28].

Prévostin de Cremona y sobre todo Godofredo de Poitiers [29] empiezan a utilizar el binomio amor de amistad/amor de concupiscencia, al intentar ofrecer una solución a la cuestión mencionada. Este último se basa en la distinción de San Agustín entre *caritas* y *cupiditas* [30].

Al dilucidar si el ángel o el hombre, o cualquier creatura puede amar a Dios, en el fondo, lo que preocupaba a los teólogos del medioevo era establecer si la caridad, el amor a Dios por sí mismo y sobre todas las cosas, era posible a la creatura con las solas fuerzas naturales, problema que podía reformularse en términos de mérito, teniendo en cuenta el riesgo de caer en un semi-pelagianismo.

Algunos teólogos insistían en la necesidad de la caridad, pero dejaban de lado la parte del esfuerzo humano. Sin la caridad el mérito eterno es imposible, pero una vez dado el acto de esta virtud, el mérito también era considerado como don, de ahí la indagación para saber si la caridad es posible a las solas fuerzas naturales [31].

Tomando parte activa en el escenario teológico de esa época, encontramos a Abelardo (1079-1142) y a sus seguidores, quienes admiten que, sin la gracia, la caridad o el "diligere" es posible. Distinguen además entre virtudes naturales y virtudes gratuitas [32].

Abelardo tuvo errores, quizá como consecuencia de ser el precursor en la aplicación del método dialéctico, pero se debe reconocer su aportación en el intento de clarificación de la cuestión. En su *Introductio ad Theologiam* escribirá que por la caridad o *amor honestus* se ama a Dios por Sí mismo y al prójimo por Dios [33].

El punto de partida de San Bernardo de Clairevaux (1090-1153) que mantuvo una intensa polémica con Abelardo, es claramente distinto. En su obra *De Diligendo Deo*, al explicar por qué se debe amar a Dios dice que «la causa del amor a Dios es Dios: se le debe amar sin medida» [34]. Precisa la importancia del "propter-se" ligado al valor singular de la persona que se evidencia en el acto del amor [35].

Guillermo d'Auxerre (1140/1150-1231) utiliza la estructura de amor de amistad/amor de concupiscencia de Godofredo de Poitiers para dar respuesta a la cuestión abierta de si "el ángel por sus propias fuerzas, ¿puede amar a Dios más que a sí mismo?" Para este teólogo medieval el amor de amistad se dirige al sujeto que amamos, el amor de concupiscencia es el afecto a la cosa que deseamos [36]. «El marco de comprensión de este par es ahora nuevo, supera el "*uti*"-"*frui*" agustiniano que queda relegado al amor de concupiscencia (...) Por eso, le basta responder que se puede amar a Dios como el fin de nuestro amor, es decir, como "*frui*". De este modo, une el "*frui*" y la "*beatitudo*" sobrenatural, con el amor de amistad...» [37].

A partir de la distinción que introduce el binomio amor de amistad/amor de concupiscencia, Guillermo d'Auxerre sostendrá la prioridad del amor a sí mismo por encima del amor de Dios, en el ámbito propio del amor de amistad, ya sea por parte del ángel, ya por parte del hombre, antes de la caída [38]. Esta afirmación puede sorprender dice L. Gillon, «ya que constituye la negación misma del estado de justicia. Pero se explica sin dificultad, si se tiene en cuenta que Guillermo continúa aferrado a una noción completamente superficial del pecado, esto es, la de un *bien*, o de una *cosa* (res), que el apetito eleva indebidamente del rango de los medios al de fin: *utendo fruendis*. El pecado, en los términos de la célebre definición agustiniana, tiene esencialmente por objeto un *concupitum*. Ahora bien, Guillermo ha tenido cuidado de distinguir entre amor de concupiscencia y amor de amistad. Por lo tanto, es al amor de concupiscencia y no al de benevolencia, a quien pertenece tomar por objeto, de manera desordenada, la fruición o la delectación de un bien, de una *cosa* (res). El amor de amistad, que en su orden propio no implica ni *uti*, ni *frui*, no se encuentra expuesto a tal peligro. Guillermo piensa de esta manera poder afirmar la prioridad de amor de sí mismo sobre el amor de Dios, en el ángel y en el hombre antes de la caída, sin caer en manera alguna en el crimen de la dilección "simoniaca"» [39].

Sin embargo, Guillermo d'Auxerre no ofrece una respuesta satisfactoria a la cuestión, ya que no resuelve lo que denomina movimiento de concupiscencia espiritual que mueve el apetito del ángel hacia el bien divino.

«Este bien soberanamente deseado, ¿lo refería el ángel a su propio yo?

O, por el contrario, ¿podía referir este bien divino participado y su propio yo a la plenitud increada del bien divino, fuente de toda bondad?» [40]. Su respuesta es que no debe buscarse ninguna prioridad entre el ángel y Dios, como objetos del amor. Apela al ejemplo del vino y su dulzura [¿influencia de San Agustín?] y argumenta que deseamos ambos sin intentar establecer un orden de preferencia entre dos objetos, así el ángel amaba a Dios por un acto de dilección natural, pero no le amaba ni más ni menos, ni en forma igual que a sí mismo [41].

Hugo de San Caro y Herbert d'Auxerre sostienen posiciones congruentes con el sistema de Guillermo d'Auxerre [42].

Con la aportación de Felipe el Canciller, que posee una concepción antropológica más desarrollada, se perfila y precisa todavía más la dualidad del binomio amor de amistad/amor de concupiscencia. La distinción entre uno y otro amor se nos presenta también más familiar con la que utilizará Santo Tomás [43]

Su forma de distinguir *amor de amistad* de *amor de concupiscencia* tiene un valor personal de querer a la persona por sí misma. El *amor amicitiae* adquiere «un valor moral por sí mismo y se le vincula intrínsecamente a toda la dinamicidad de la naturaleza personal. No sólo se relega el "*frui*" al amor de concupiscencia, sino que se profundiza en todo el planteamiento de la finalidad de la apetibilidad desde un sentido fuerte de potencia» [44]. Felipe el Canciller afirmará que es posible amar a Dios con amor de concupiscencia en razón de la gracia, como lo amo a El mismo, por causa de la bienaventuranza, con la condición de que "*propter*" indique el fin por el sujeto y el fin *secundum quid*, pues de otra forma, el amor natural de concupiscencia no pone por fin último a Dios sino la utilidad [45].

Al afirmar que el amor personal tiende y corresponde a lo que puede ser conocido sin la fe, mientras que la caridad tiende y corresponde a lo que sólo puede ser alcanzado por la fe el Dios de los Misterios [46] ya que su conocimiento sobrepasa las fuerzas naturales, está asentando las bases para entender que «la persona está perfectamente capacitada y dirigida para realizar por sí misma un acto de amor de amistad a Dios, de otro modo le faltaría un elemento básico de su dinamismo natural. Si el mismo acto de amor a Dios sobre todas las cosas fuera algo *exterior* al acto humano, tal don violentaría el dinamismo intrínseco de la naturaleza (...) Sostener, entonces, el valor intrínseco y natural del amor de amistad es un elemento fundamental para poder defenderlo del peligro del extrínsecismo en la infusión de la gracia (...) Con la respuesta de Felipe el Canciller se resalta en especial el segundo elemento (la gracia no es algo ajeno al dinamismo humano) y se ofrece la categoría del amor de amistad como un

modo de establecer una unión de los dinamismos humano y divino en relación de causalidad en la que el papel personal tiene una importancia central» [47].

Esos son los precedentes y como el andamiaje a partir del cual ya se tiene una cierta estructura para empezar a edificar una concepción del amor capaz de dar respuesta a las inquietudes e interrogantes que ocupaban buena parte de tiempo del quehacer de los teólogos del medioevo, y que desembocará en la dualidad que estudiamos. Pero aún «no se profundiza en el *modo* cómo el don divino actúa en relación a un amor de amistad completo, por lo que se deja el tema inconcluso. Ante un problema nuevo, se necesitaba una nueva respuesta que recondujera las distintas cuestiones que estaban presentes en torno a la cuestión en una dirección decidida que ofreciera una nueva luz al conjunto. Esta aportación la ofrece Santo Tomás cuando traza la hipótesis de la caridad como amistad con Dios» [48].

Este recorrido permite identificar los motivos e intereses que preocupaban a los teólogos que preceden a Tomás de Aquino en el estudio del amor. La aparición del par amor de amistad/amor de concupiscencia obedece al intento de solución de una cuestión que lleva también a preocuparse por distinguir un amor natural de la virtud teologal de la caridad, y por discernir si es posible un amor puro por Dios, es decir por Él mismo, "propter seipsum". De las discusiones sobre el amor sobrenatural Santo Tomás sabrá sacar partido. Al aceptar la división bipartita amor de amistad/amor de concupiscencia sabrá interpretarla resaltando la relación entre personas como fundamento del amor [49]. El influjo del Pseudo Dionisio y sobre todo de San Agustín en los distintos intentos de solución, en la mayoría de los teólogos anteriores a Santo Tomás, es también notable.

Conviene ahora que nos detengamos en analizar la concepción del amor en Santo Tomás. Antes, es útil clarificar algunos conceptos que son elementos claves en su doctrina y que en nuestra época, si deseamos que los mismos sigan siendo fuente de luz [especialmente en el campo moral, necesariamente debemos emplearlos, sino con la precisión y rigurosidad que caracterizó el quehacer intelectual de Tomás de Aquino, al menos con el deseo de ser fieles a su pensamiento, para no desviarnos del mismo. De ahí que debemos hacer uso de algunas categorías filosóficas empleadas en su obra, con el convencimiento de que son un instrumento privilegiado de toda una tradición cristiana que continúa iluminando el sendero de la teología actual. «Además, se puede comprobar como en todos los intentos de renovación moral de este siglo, siempre se ha buscado la fundamentación, aunque sea remota en Santo Tomás» [50]

2. Una noción de amor extraída de la doctrina de Santo Tomás

Como hemos dicho anteriormente es útil precisar hasta donde sea posible [examinando a veces más de un texto el sentido de términos como apetito, deseo natural, amor natural, etc. que con frecuencia emplea Tomás de Aquino al hablar de amor y de amistad. A este cometido dedicamos esta sección [51].

2.1 El sentido de algunos términos relacionados con el amor.– Dentro del universo ningún ser posee ya la perfección de lo que debe ser. Llegará a su plenitud al término de un proceso evolutivo. La finalidad el fin , puede asociarse así con la ordenación de cada naturaleza a su perfección, aquel impulso que hace que cada naturaleza busque colmar la aspiración de su ser inacabado. Naturaleza, destino y actividad. La finalidad de cada ser hacia su perfección es lo que Santo Tomás llama apetito natural [52]. En las cosas naturales pre-existen tres cosas para la consecución del fin de algo: una naturaleza proporcionada hacia aquel fin; la inclinación propiamente hacia el fin, que es el fin del apetito natural; y, el movimiento hacia ese fin [53].

Para Santo Tomás el término *appetitus naturalis* tiene un alcance metafísico. Designa una realidad muy amplia; se trata de la finalidad de cada ser, netamente distinta del acto natural que sigue: *natura, forma naturalis inclinatio, appetitus naturalis motus, actio, operatio naturalis* [54].

Otros textos donde también recurre a la expresión *inclinatio* y que también definen el apetito natural son:

«El apetito no es sino una cierta inclinación del apetente hacia algo»;

«El apetito natural no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza hacia algo»; «no es otra cosa el apetito natural que cierta inclinación de la cosa, y el orden hacia alguna cosa conveniente para sí, como la piedra es llevada hacia abajo»;

«El apetito natural es la inclinación de cualquier cosa hacia algo, a partir de su naturaleza»;

«el apetito natural es la inclinación consecuente de la forma natural»;

«la forma natural que sigue la inclinación natural, que se llama apetito natural» [55].

Al estudiar la finalidad de la naturaleza humana Santo Tomás utiliza sobre todo el término: deseo natural (*desiderium naturae*). Ya que la perfección de cada ser animado reside en su actividad suprema, en el hombre su fin radica en la perfección de su actividad intelectual. Pero, ¿qué perfección puede satisfacer el apetito natural de la inteligencia? Santo Tomás acude a un hecho físico: el deseo natural de saber que experimenta la voluntad. Pero está claro que para Santo Tomás, la satisfacción completa del acto del intelecto se alcanzará sólo viendo a Dios, Causa Primera. Fuera de esta visión, el deseo natural de la voluntad y de la inteligencia estará insatisfecho. El deseo natural de la voluntad revela la finalidad, el *desiderium naturae* de todo ser intelectual [56]. En Santo Tomás el empleo del término *desiderium naturae* designa la finalidad misma de la inteligencia del hombre:

«Si el intelecto de la creatura racional no alcanza la causa primera de las cosas, el *desiderium naturae* permanece insatisfecho»;

«Luego, si el intelecto humano, al conocer la esencia de algún efecto creado no conoce a Dios, no alcanza aún la perfección de la causa primera, sino que en él permanece todavía el *naturale desiderium* que inquiere la causa; de ahí que no es totalmente feliz. Para la perfecta felicidad se requiere que el intelecto alcance la misma esencia primera de las causas»;

«todo intelecto desea naturalmente la visión de la substancia divina» [57].

En definitiva, en Santo Tomás a pesar de las restricciones, deseo natural y apetito natural son constantemente empleados como equivalentes [58]. Emplea así la expresión *desiderium* para designar la finalidad de cualquier creatura:

«Cada uno desea naturalmente su perfección última»;

«Cada uno desea máximamente su último fin» [59].

Cuando Tomás de Aquino habla de la finalidad de un ser, con frecuencia emplea el término *amor naturalis*. El término *amor* evoca evidentemente la idea de la actividad de un ser animado, pero designa otras veces la simple finalidad que existe en todo ser [60]. Cuando habla de la voluntad, entiende por amor natural no la simple finalidad, sino el impulso natural en cada acto voluntario. Veamos algunos textos:

«Se dice que el amor es principio del movimiento que tiende hacia el fin amado. En el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a que tiende, la cual puede llamarse amor natural»;

«En el apetito natural se pone de manifiesto que cada uno tiene una natural consonancia o aptitud con lo que le es conveniente para sí, que es el amor natural»;

«este peso que es principio del movimiento hacia el lugar connatural, a causa de la connaturalidad puede de algún modo llamarse amor natural» [61].

Por otro lado, el término *dilectio naturalis* viene usado por Santo Tomás, a menudo, en forma más restrictiva. Con este término se entiende la actividad natural de la voluntad, no su simple finalidad [62]. He aquí lo que expresa en la *Prima Secundae*: «Toda dilección o caridad es amor; pero no al contrario, por cuanto la "dilección" añade sobre el amor una elección precedente, como su mismo nombre expresa, por lo cual la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y únicamente en el apetito racional» [63].

En cuanto al amor natural de Dios en toda creatura, los textos de Santo Tomás también son explícitos. Cada ser persigue por naturaleza su propio fin, ama a Dios autor de su misma naturaleza: «(el amor de Dios) se fundamenta sobre una comunicación natural de bienes; por tanto, subyace naturalmente en todas las creaturas»; «amar a Dios más que a sí misma es natural para cada creatura» [64].

En ese apetito natural resalta además la tendencia, que lleva a cada ser, a buscar por sí mismo lo que constituye una imagen de la bondad divina, *quaedam similitudo* [65]. En el Libro 3 de la *Summa Contra Gentiles* se lee: «aun el ser que carece de conocimiento tiende hacia su propio bien, porque tiende hacia la similitud divina, pero no al revés. De donde se tiene que todas las cosas apetecen la semejanza divina como fin último» [66].

Otra noción importante para Santo Tomás al hablar del amor natural es que el bien de la parte es el bien del todo, de ahí que con apetito natural, o amor, cada parte ama su propio bien, por causa del bien común de todo el universo, que es Dios. En otras palabras, cada una de las partes obra con una cierta inclinación hacia el bien del todo, también cuando aquello entraña un peligro propio. Santo Tomás menciona el conocido ejemplo de la mano que se expone para defender la cabeza, pues de ésta depende la salud de todo el cuerpo. Por tanto

cualquier parte [a su modo] ama más al todo que a sí misma, y puesto que es patente que Dios es el bien común de todo el universo y

de todas sus partes, cada creatura [a su modo] ama naturalmente más a Dios que a sí misma [67].

Santo Tomás ha establecido que cada ser tiene un apetito natural y una sola finalidad de acuerdo con su naturaleza. Sin embargo, en el caso del hombre no duda en afirmar que este posee un doble destino: un fin natural y un fin sobrenatural: «El hombre...según su naturaleza está dirigido proporcionalmente hacia cierto fin del que tiene un apetito natural; y de acuerdo con sus fuerzas naturales puede obrar para conseguir aquel fin, que no es otra cosa que la contemplación de lo divino, lo cual es posible al hombre según sus facultades naturales, y en el que los filósofos pusieron su felicidad última» [68], pero teniendo en cuenta también que «en el estado de vida presente al hombre no le es posible tener la perfecta felicidad» [69].

Para Santo Tomás la naturaleza de la creatura intelectual, está definida por un fin preciso. Pero también cada una de sus facultades sensitivas se orienta a su propia actividad y persigue como todo ser el fin que es propio de su apetito natural. Por eso, en el caso del hombre, Santo Tomás distingue tres tipos distintos de apetitos. El amor es algo que pertenece al apetito y como el objeto de uno y otro es el bien, según los diferentes apetitos así serán las diferencias del amor. Entonces, para Santo Tomás, hay un cierto apetito que no sigue a la aprehensión del mismo apetito, este es el apetito natural. Las cosas naturales apetecen lo que les es conveniente según su naturaleza. Otro apetito sí es consecuencia de la aprehensión del mismo que apetece, pero es un apetito que se da por necesidad, no por libre juicio, se trata del apetito sensitivo del animal, del cual también participa el hombre. Finalmente, Tomás de Aquino distingue un apetito, consecuencia de la aprehensión del que apetece como fruto de un juicio libre. Se trata del apetito racional o intelectual, que también se denomina voluntad. En cada uno de estos apetitos el amor es principio del movimiento hacia el fin amado. En el caso del apetito natural, el principio de este movimiento se da por la connaturalidad del apetente hacia aquello a que tiende. En el apetito sensitivo e intelectual la explicación la pone Santo Tomás en la *coaptatio* hacia el bien sensitivo o intelectual, respectivamente [70].

Tal como hemos dicho, Santo Tomás asigna a la naturaleza intelectual dos fines: uno natural, asequible al agente intelectual y uno sobrenatural, que sólo Dios puede colmar. De igual forma, la voluntad también persigue dos destinos: uno natural, alcanzable por la misma naturaleza, felicidad real, pero imperfecta; y otro sobrenatural, que es su plena perfección, es decir, la visión beatífica. La voluntad, como todo ser tiene su apetito natural, persigue irresistiblemente su fin. Lo que la voluntad busca siempre, con necesidad, es experimentar la satisfacción completa de su ser intelectual, es decir, la felicidad

[71]. El deseo natural de todo ser, en este caso del ser racional, de tender hacia su propia perfección o realización es congruente con la comprensión de la naturaleza de ese ser racional en Santo Tomás. Si nos referimos a la persona humana, «la perfección que es objeto del deseo natural es una formalidad y no un específico ser bueno o una buena acción. Lo que cada persona desea por naturaleza es simplemente "aquello que la perfecciona", lo que Santo Tomás llama la razón general de la felicidad (*communis ratio beatitudinis*) o felicidad en general (*felicitas in universali*). Esto es, el "bonum perfectum" en el sentido en que es el bien que perfecciona totalmente la persona y de esta manera aquietta todos sus deseos» [72]. Se puede afirmar entonces que esta concepción del deseo de felicidad y su papel en la acción voluntaria de la persona es fundamental para entender la noción de amor en Santo Tomás. En otras palabras, el deseo natural por su propia perfección que hay en cada persona, es decir por tender hacia aquellos bienes que colman y aquietan completamente sus aspiraciones; la misma orientación de ese deseo (la perfección individual); y el hecho de que ese deseo sea la fuente de todos los actos de la voluntad [73], son el soporte para asentar una enseñanza basilar en la doctrina del amor de Santo Tomás: el amor es el primer acto de la voluntad [74].

Si cada creatura ama a Dios naturalmente a su medida, ya que encuentra en Dios el arquetipo de su propia perfección, podemos afirmar que el hombre ama a Dios por encima de todo, pues encuentra en Dios la realización ideal de su propia naturaleza y fin [75]. Dejemos nuevamente que sea Santo Tomás quien nos lo diga:

«La naturaleza...ama a Dios sobre todas las cosas, en la medida en que es principio y fin natural del bien»; «el ángel naturalmente ama a Dios en cuanto que es principio natural del ser»; «causa del amor es la similitud. Por tanto, se ama naturalmente al sumo bien sobre todas las cosas, en cuanto que tenemos similitud hacia Aquel a través de los bienes naturales» [76].

Finalmente, es necesario hacer algunas aclaraciones con respecto a la noción de fin en Santo Tomás. Como hemos visto, distingue distintas nociones de fin a partir del acto de la *beatitudo*. A partir de aquí, se puede aplicar al acto del amor. Así por ejemplo, en la *Prima Secundae*, q. 3 a.1 expresa que el concepto de fin tiene dos sentidos: uno se refiere a la misma cosa que deseamos alcanzar. Es el caso del avaro cuyo fin es el dinero. Otro sentido de fin corresponde a la posesión, uso o fruición del objeto que se desea. Se trata del voluptuoso, cuyo fin es gozar del objeto sensual [77]. En otras ocasiones, Santo Tomás distingue dos tipos de fines: *finis cui* y *finis quo*. El primero (fin objetivo) tiene prioridad en el orden de la causa, primacía que deriva de la primacía que tiene la unión sobre el movimiento. Con esto podrá entenderse el amor como una *unión*

intencional anterior a todo movimiento en cuanto a la causa. De esta forma el amor puede referirse a un acto primero, a Dios. Se superará la reducción del amor al esquema de una simple apetibilidad [78].

2.2. Una noción de amor.— Intentemos ahora precisar la concepción de amor según el pensamiento de Santo Tomás. Será necesario echar mano de otros conceptos que aparecen en sus obras, tales como *coaptatio* y *similitudo* [79], y que permiten perfilar mejor esa noción. Nos serviremos también de los comentarios que diversos autores nos ofrecen al interpretar y valorar la elaboración de Santo Tomás en este tema.

Según H.D. Simonin, el texto más importante de toda la obra de Santo Tomás, referido al amor es el artículo 2º de la cuestión 26º de la *Prima Secundae* [80], cuestión que junto con las dos siguientes comprende precisamente lo que otros autores denominan como el *tratado del amor* [81]. Pero a este texto pueden añadirse otros tres que constituyen como la estructura mayor de su doctrina sobre el amor: el *ad tertium*, artículo primero, cuestión primera, distinción [27], del comentario al *Tercer Libro de las Sentencias*; el *Cum autem*, del capítulo 19, libro cuarto de la *Summa Contra Gentiles*; y el inicio de la lección 9, capítulo cuarto (n. 401) del *De Divinis Nominibus* [82]. Junto a estos cuatro textos "mayores" encontramos otros de menor importancia pero que también ayudan a comprender mejor el pensamiento de Santo Tomás, en este tema [83].

Al examinar los textos donde Santo Tomás habla del amor podemos encontrar aparentes contradicciones y un cierto progreso en su concepción. Para algunos estudiosos de la obra de Santo Tomás, esto no debe extrañarnos pues, al igual que sucede con otros autores cuando se estudia su doctrina en el arco de tiempo de su vida, se aprecia una evolución y hasta modificaciones doctrinales [84]. Por ejemplo, en su estudio sobre el amor, H.D. Simonin menciona que se puede hablar en un sentido estricto pero verdadero de una cierta evolución ya que en este tema Santo Tomás es innovador. Ni Guillermo d'Auxerre, ni San Buenaventura, ni San Alberto Magno presentan sobre esta materia, exigencias intelectuales comparables a las suyas [85]. No obstante, otros son de la opinión de que no existe tal evolución [86]. Nosotros consideramos que sí cabe hablar de un progreso, sin que esto denote menoscabo hacia las ideas de Santo Tomás de una primera etapa de su carrera intelectual [87].

Una primera noción de amor que podemos apuntar a partir de textos tempranos de Santo Tomás es que el amor es esencialmente la transformación de la afectividad en la cosa amada. Es la doctrina del amor del comentario al *Tercer Libro de las Sentencias*. Y como señala Simonin [88], además de *transformatio* (*In 3 Sent.*, d.27 q.1 a.1 c; d.27 q.1 a.3 ad 5; d.27 q.1 a.4 ad 10), para referirse al amor, Santo

Tomás también emplea: *informatio* (*In 3 Sent.*, d.27 q.1 a.3 ad 2); *formatio* (*In 3 Sent.*, d.27 q.1 a.1 ad 2).

Santo Tomás también recurre a analogías cuando trata sobre el amor. Por ejemplo, la que se da entre el conocimiento y el apetito. Se trata de un paralelismo que también sirve a Santo Tomás para explicar el amor. El acto de la voluntad, al apetecer el bien como su objeto propio, experimenta una *informatio* análoga a la que experimenta la inteligencia, al conocer. «Pero mientras el conocimiento es enriquecimiento intelectual o sensitivo, una posesión, el apetito es tensión, inclinación, tendencia hacia el objeto, indigencia de él» [89].

La estructura del apetecer es una guía al considerar la naturaleza del amor. La raíz intrínseca de todo apetito se encuentra en la limitación del acto de la potencia. Pues «todo ser tiende a obrar para reconstruir la perfección total de su acto porque se siente atraído por esa perfección total. Toda acción es ininteligible si no se hace intervenir este factor finalístico, este bien que atrayendo a un ser, lo hace tender hacia sí (...) Se podría indagar por qué el fin atrae al ser que tiende; Santo Tomás señala como razón de la sollicitación que el fin ejerce sobre el ser, su carácter de perfectibilidad respecto de él: el fin que es bien, es apetecido por un ser; este ser tiende a él, porque es perfectivo suyo» [90].

Amor consistit in quadam immutatione

Cuando Santo Tomás indaga en la cuestión 26 de la *Prima Secunda* si el amor es una pasión, responde afirmativamente y señala que la primera inmutación (*inmmutatio*) del apetito a causa del objeto apetecible se llama amor, que es a la vez complacencia en lo apetecible. De esta *complacentia* deriva el movimiento hacia lo apetecible, que es el deseo. También el reposo o quietud y el gozo. El amor, entendido como pasión, reside en el apetito concupiscible y en la voluntad [91]. Un poco antes, en el *corpus* del mismo artículo ha empleado también el término *coaptatio* [92] al expresar que el objeto del apetito produce en este, desde un inicio *quandam coaptationem* (cierta adaptación) que es la *complacentia appetibilis* (complacencia de lo apetecible). Estas nociones de *inmutatio*, *coaptatio*, *complacentia*, junto a las de: *inclinatio* (*STh* 1-2 q.23 a.4 c), *convenientia* (*STh* 1-2 q.29 a.2 c), *consonantia* (*STh* 1-2 q.29 a.1 c), *connaturalitas* (*STh* 1-2 q.23 a.4 c; q.27 a.1 c) y *aptitudo* (*STh* 1-2 q.23 a.4; q.25 a.2 c), son otros tantos términos de los que hace uso Tomás de Aquino para explicar el

amor, en este caso, dentro de la *Summa Theologiae* [93]. El uso de los otros términos permite a Santo Tomás hacer un análisis del amor empezando por los niveles más bajos hasta llegar a su explicación en los seres racionales. «Su ejemplo es el del cuerpo pesado, la piedra, y su interior tendencia a caer hacia el centro de la tierra. Una piedra que no está en el centro tiene una inclinación a moverse hacia aquel punto, y del mismo modo, la piedra en el centro descansa ahí y resiste a ser movida. Hay una cierta adecuación del lugar con la piedra; podemos decir que es el "correcto", "connatural" o "proporcionado" lugar para la piedra, y a partir de esta *connaturalitas* o *proportio* se origina ya sea la permanencia en aquel lugar cuando se da o la tendencia a moverse de aquel lugar cuando no se da. Santo Tomás llama precisamente a esta adecuación o connaturalidad "amor". El amor no es ni la inclinación a moverse de aquel punto ni a permanecer en aquel punto, sino más bien, lo que subyace a ambos actos y hace que surjan ambos actos. En toda apetencia, debe darse la más básica connaturalidad o proporción entre la inclinación del ser y el bien hacia el cual éste se inclina» [94].

Además de ser pasión, *immutatio*, *transformatio*, etc., el amor es también unión del amante con el amado [95]. Y es una unión más fuerte que la que se da entre el cognoscente y lo conocido [96]. Santo Tomás [como hemos visto] hereda del Pseudo Dionisio la categoría de amor como *virtus unitiva* y la menciona con frecuencia en distintos lugares [97].

Ahora, a partir de los términos y nociones que hemos encontrado, una definición preliminar del amor según el pensamiento de Santo Tomás, que integra sintéticamente esos elementos podría ser la siguiente: «el amor es una unión afectiva, que se origina de la unión participada y que tiende a la unión real; y su definición metafísica podría ser la de una unión afectiva, procurada por la relación del apetito con un bien y que echa sus raíces en la participación de una misma forma; esta unión afectiva tiende a una unión real» [98].

Amor como *dilectio*

Santo Tomás hace una distinción entre el apetito sensible propio de los animales y de la voluntad, y el apetito propio de los seres dotados de razón. El amor de estos últimos es superior. Lo denomina *dilectio* [99].

La *dilectio* es distinta del amor sensible que es una pasión, y que

tiene por tanto una dimensión corpórea. El objeto y la afección del amor sensible también son sensibles. Por eso Santo Tomás habla del amor en su tratado de las pasiones (*STh* 1-2 qq. 22-48). Por otro lado, la voluntad es capaz de actos libres. Los movimientos de los sentidos apetitivos en los animales no, pues están regidos por el instinto. Más importante aún es que a nivel del apetito sensible, el bien sensible atrae en la medida en que deleita el sentido, precisamente con un placer sensible. Así, el objeto es amado siempre en razón del bien individual del sujeto que ama. A ese nivel no hay afirmación de la bondad del objeto por sí mismo. Es necesario que exista un apetito racional para poder amar el objeto como bien por sí mismo, y tener complacencia en el otro ser, por el simple motivo del bien que éste encierra en sí mismo. La *dilectio* se muestra como la estructura básica del amor. Consiste en una *coaptatio* o en una *complacentia* en el objeto bueno y conocido. Explica el deseo de estar unido con el objeto amado o el deseo del gozo, si ya está unido a ese objeto amado [100].

En nuestra indagación sobre la concepción del amor según la doctrina de Santo Tomás, debemos entonces incorporar los elementos anteriores y tener en cuenta que, el amor-pasión es un acto del apetito sensitivo, mientras que el amor-volición, es un acto del apetito intelectivo o de la voluntad. Además, como lo hemos encontrado ya, para Santo Tomás el amor implica una complacencia del amante en el objeto amado, y por eso implica también la unión afectiva que tiende a la unión real con su objeto. El amor es también la aptitud o proporción hacia el bien, ya que el amor consiste en una complacencia del bien; a su vez, esa complacencia produce una transformación efectiva. De este modo, el amante tiende a la unión con el amado. Incluso tiende a su identificación [101].

Amare est velle alicui bonum = amans amato bonum velit

Dejando de lado otras consideraciones como una división o clasificación del amor y la llamada cuestión del "amor puro", aspecto conflictivo que ha suscitado intensos debates entre los estudiosos del pensamiento tomista [102], para concluir esta sección, queremos sintetizar la concepción del amor (claramente nos referimos ahora al amor racional, a la *dilectio*) que nos sirve de puerta de entrada para abordar el estudio del amor de amistad. Lo hacemos a partir de dos expresiones que utiliza Santo Tomás:

«amare est velle alicui bonum» [103]

y «est proprie de ratione amoris, quod amans amato bonum velit» [104].

Es una definición en cuya estructura podemos identificar dos objetos: el sujeto que ama (persona) y el sujeto que es amado (también persona, porque se trata del amor racional, que es amor verdadero). Santo Tomás encuentra esta definición en Aristóteles [105], y «si en éste es una afirmación de pasada, en Santo Tomás alcanza una importancia extraordinaria (...)» [106]. Se trata de una definición sustancial y sintética que emplea Santo Tomás cuando desea referirse al "amor verdadero" en sentido moral, sobre todo cuando habla del precepto de la nueva ley y del amor [107].

3. ¿Qué es para Santo Tomás el amor de amistad?

Una vez analizados los conceptos que se engarzan en la noción de amor en la doctrina de Santo Tomás, y habiendo sintetizado esa noción sobre la base de sus mismos presupuestos, vamos ahora a intentar recomponer la noción de amor de amistad que puede extractarse de distintos lugares de su obra [108]. Y si al analizar el tema de la amistad advertíamos que era necesario reconstruir un tejido a partir de diversas fibras, también ahora conviene señalar que se trata de una recomposición o integración de diversos elementos, diseminados en una u otra de sus obras. Son afirmaciones, cuestiones, argumentos, objeciones, etc., que esgrime para responder, fundamentar y elaborar su doctrina, no porque explícitamente dedique un tratado al amor de amistad como tal, sino porque se vale del binomio amor de amistad/amor de concupiscencia para apoyar sus argumentos y caracterizar casi siempre la virtud teologal de la caridad. Pero esto no reduce el interés por discernir y delimitar sus ideas en un aspecto particular de su pensamiento. Al contrario, lo acrecienta.

Una primera observación que podemos hacer es que la noción de amor de amistad en Santo Tomás es homogénea. Tanto si se trata de obras de su primera producción como de aquellas de su madurez. Siempre encontramos en esa noción una estructura uniforme. Cuando Santo Tomás desea referirse al amor de amistad, en la mayoría de las veces lo hace contraponiéndolo al amor de concupiscencia. El par amor de amistad/amor de concupiscencia se reclama en su concepción y diferenciación. La comprensión de la noción de amor de amistad se facilita al compararla con la del amor de concupiscencia, y viceversa. Encontramos aquí el claro legado que Tomás de Aquino hereda de todo el debate teológico que ha suscitado el uso de esta terminología, en el medioevo. Importante es señalar en este punto que para algunos autores

la división y terminología se remonta a Aristóteles, al definir el amor [según vimos en la sección anterior] como *amans amato bonum velit* [109]. Para otros la influencia primera y más directa se encuentra en San Agustín con el uso del par *uti-frui* [110].

En el capítulo segundo hemos estudiado los comentarios de Santo Tomás de Aquino a los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, que se pueden considerar como los textos más extensos donde habla de la amistad. Conviene advertir, sin embargo, que el par amor de amistad/amor de concupiscencia no aparece en esta obra, como bien lo señala Pérez-Soba [111], quien además opina que la división tripartita de la amistad de Aristóteles no es fundamental en la distinción del amor [112]. Partiendo de un texto que se halla en *De Perfectione Spiritualis Vitae* [113] muestra que para Santo Tomás el amor no puede definirse haciendo referencia sólo al bien honesto (felicidad, virtud, ciencia), hace falta una referencia personal. Por eso afirma que «Santo Tomás para definir el amor verdadero no recurre al "bonum honestum". En verdad lo hace mediante otra división: la del "*amor concupiscentiae-amor amicitiae*" (...)» [114].

La división amor de amistad/amor de concupiscencia se basa en el hecho de que el acto voluntario (de amar) supone de alguna forma dos objetos, que a su vez pone en relación dos términos: el bien querido y el sujeto personal, quien [o por causa de quien se quiere el bien [115].

3.1 Amor de amistad sólo entre criaturas racionales.— El amor de amistad se da sólo entre las criaturas racionales, pues como hemos visto, Santo Tomás recoge la enseñanza aristotélica que afirma que no es posible establecer una comunicación de bienes con los seres irracionales. Con las cosas irracionales no se puede tener amistad por iguales razones que no es posible tenerla con los accidentes, ya que no son capaces de comunicar con nosotros ni en cuanto al ser, ni en cuanto a las operaciones de la vida. Por eso, a las cosas irracionales sólo las queremos referidas al hombre [116]. El amor de amistad entraña benevolencia [117]. Para las cosas deseadas como el vino y el caballo [dice también] no queremos el bien, apetecemos su bien. No obstante, si se retoma la definición de Aristóteles de amor como querer el bien para alguien, y se piensa que el sujeto hacia quien se quiere el bien, no es el sujeto de una proposición cualquiera, sino el sujeto de naturaleza racional [la persona], entonces se supera el punto de vista que podría llamarse "meramente gramatical". Aquel de quien se habla puede ser anónimo, un individuo desconocido, sin embargo, es siempre un sujeto de naturaleza racional.

No se quiere un bien para cualquier sujeto sino sólo para quien puede verdaderamente ejercer el "tener", para quien es capaz de incorporar

ese bien a sí mismo, al recibirlo y hacerlo propio. El acto de tener (*dominium*) supone la libertad y el florecimiento de una vida consciente. Aquí se encuentra el fundamento de la imposibilidad de que se establezca una verdadera amistad entre el hombre y el animal. El animal usa de los bienes inferiores pero no los posee. En cambio las criaturas racionales pueden querer el bien en sí mismo y por sí mismo [118].

Es evidente entonces que cabe hablar de un amor de amistad entre las criaturas racionales y entre estas y Dios: amor de amistad de Dios hacia el ángel y hacia el hombre, y del hombre y del ángel hacia Dios; amor de amistad del hombre hacia otro hombre. Es más, en el caso del amor a Dios, Santo Tomás afirma que es doble: amor de concupiscencia, con el cual las criaturas quieren gozar de Dios y deleitarse en El, lo que es un bien para el hombre; y amor de amistad por el cual el hombre antepone el honor de Dios al gozo que deriva de amar a Dios [119]. Santo Tomás corrige [sin nombrarlo] la opinión de Guillermo d'Auxerre aludiendo a que éste sostenía que el ángel naturalmente ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, pues apetece para sí el bien divino más que el propio, aunque también admitía que era capaz de amarlo con amor de amistad ya que desea para Dios un mayor bien que para sí mismo, y la reconduce a la doctrina del amor natural tanto del ángel como del hombre por el que aman más a Dios que a sí mismos [120]. En otra parte de la *Summa* [121], Tomás de Aquino precisará aún más esta doctrina distinguiendo que el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, era capaz de ordenar el amor de sí mismo al amor a Dios como a su propio fin, por eso amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas; pero, en el estado de naturaleza caída, el hombre es deficiente en esto, debido al apetito racional de la voluntad, que por la determinación natural sigue el bien particular, a no ser que reciba la ayuda de la gracia de Dios. En la *Secunda Secundae* vuelve sobre el tema y asienta su enseñanza: «más amamos a Dios con amor de amistad que con amor de concupiscencia» [122], identificando así el culmen del amor de amistad con la caridad.

Ya que el amor de amistad se establece entre criaturas racionales, cabe afirmar que Dios ama al ángel y al hombre con amor de amistad, es decir, por el bien que éstos tienen en sí mismo. En cambio, a las criaturas irracionales Dios no las ama con amor de concupiscencia [como deben hacerlo el hombre cuando las ama ordenadamente] sino más bien [define Santo Tomás [123]] con un amor casi de concupiscencia, porque las subordina a las racionales, no porque tenga necesidad de ellas, sino por su bondad y para utilidad del hombre, ya que también nosotros deseamos cosas para nosotros mismos y para los demás.

3.2. Dos modos de tender hacia el bien.— Una vez asentada la enseñanza de Tomás de Aquino de que sólo es posible el amor de amistad entre

creaturas racionales, continuamos examinando los elementos estructuradores de su doctrina sobre este amor.

San Agustín ve una oposición entre apetecer y amar [124], doctrina que recoge Santo Tomás para expresar que la distinción del binomio amor de amistad-amor de concupiscencia se puede entender desde la perspectiva de dos actos diversos de la voluntad, que son precisamente apetecer y amar. En el amor de concupiscencia se desea (se apetece) algo vehementemente porque se percibe que de algún modo es bueno para uno. Con el amor de amistad, en cambio, alguien ama a otro, o la semejanza que tiene en sí; ama al otro (con quien tiene semejanza) queriendo su bien [125]. En otras palabras, según Santo Tomás, hay dos modos de tender hacia el bien de alguna cosa. De un modo se elige el bien de una cosa para otro que carece de ella o, para complacerse a sí mismo si se tiene, pues querer el bien para el amigo [enseña también], es motivo de alegría y de complacencia [126]. Pero esa tendencia, ese amor, no acaba en la cosa amada, se refleja en aquel para quien ha sido elegido aquel bien. Otro modo de tender al bien se produce cuando el amor es llevado hacia el bien de una cosa y termina en el sujeto amado, en cuanto el bien que tiene se complace en que lo tenga o, escoge para el amado, el bien que no tiene. Así, ese amor de algo referido a otro es amor de concupiscencia, el amor de algo (alguien) por sí mismo es amor de amistad [127]. Se trata entonces, de una superación del amor fundado simplemente en la mera apetibilidad. «Santo Tomás al enmarcar esta división en el amor de caridad entendido como amistad (...) aporta la novedad de fundamentarla en la relación entre el amante y el amado a partir de la misma *dignidad del amado* (...) En esta división el amado aparece siempre querido con amor de amistad, mientras el bien lo es con amor de concupiscencia. Podría entenderse que en el primer caso es querido como sujeto y en el segundo como objeto» [128].

Esta enseñanza de Tomás de Aquino de que en el amor existen dos modos de tender hacia lo que se ama, guarda también un paralelismo con el par sustancia/accidente. El amor tiende a algo [mencionará Santo Tomás] de manera doble: de un modo como hacia el bien sustancial (el que se da en la sustancia), lo que ocurre cuando amamos a algo (alguien) para el que queremos el bien. Así, amamos al hombre, a otra persona. De otro modo, tiende el amor hacia algo como bien accidental. Es la forma como amamos la virtud, no porque es buena en sí, sino porque por ella el hombre es bueno. Aún profundiza un poco más Santo Tomás y expone que a veces amamos otros bienes en la sustancia, pero según el segundo modo de amor, ya que no amamos esas sustancias por sí, sino algo de sus accidentes, por el bien (deleite, utilidad) que nos reportan. De esta forma, decimos que amamos el vino, por ejemplo, a causa de que queremos disfrutar de su dulzura. El primer modo de tendencia en el amor lleva a amar con amor de amistad, el segundo, con

amor de concupiscencia [129]. Todos los bienes de la persona son entonces *accidentes* que deben ser amados con amor de concupiscencia. No son amados como algo para lo cual deseamos el bien, sino como bienes de la persona. Entre esos bienes, Santo Tomás menciona además de la virtud, la salud, el conocimiento y otras operaciones. Se trata de perfecciones formales de la persona, o sea, que por ellas la persona adquiere su perfección. Por eso, expone también Santo Tomás, la felicidad (*beatitudo*), en la medida en que es una operación de la persona, es amada con amor de concupiscencia. Se desprende de aquí una importante verdad moral, «Si combinamos la distinción de Santo Tomás entre *amor amicitiae* y *amor concupiscentiae* y su comprensión de amor como la primera de las afecciones, tenemos un interesante retrato de la vida moral. La primacía del amor como la más básica de las pasiones que causa todas las otras se aplica también al nivel de la voluntad y de la *dilectio* (...) La acción moral, en la medida en que es racional, procede del amor racional que es *dilectio*. Dentro de la *dilectio*, el amor de amistad tiene prioridad sobre el amor de concupiscencia, y sus objetos son amados *per se*. Esos objetos son personas. Así, el fin de toda acción moral para todos los agentes morales es siempre una persona o personas; la vida moral consiste en buscar la perfección de las personas» [130].

Siempre dentro de la analogía sustancia-accidente, Tomás de Aquino establece otra relación para caracterizar el amor de amistad. Partiendo de la enseñanza clásica de que la semejanza es causa del amor, expone que esa semejanza puede entenderse también de dos formas: una semejanza en la que los dos que se asemejan poseen en acto una misma cualidad. Otra, cuando uno de los dos tiene en potencia [por lo tanto con cierta *inclinación* a] lo que el otro tiene en acto. Su modo de concluir es congruente con el de las otras comparaciones: «El primer modo de semejanza produce el amor de amistad o benevolencia, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en aquella forma (...), por tanto, la afección de uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y quiere para el él bien, como lo quiere para sí mismo. El segundo modo de semejanza causa el amor de concupiscencia o la amistad de lo útil y de lo deleitable» [131]. En el reconocimiento de esta similitud como base para el amor, Santo Tomás encuentra una base del porqué el amor de amistad por los otros es como una extensión del amor por sí mismo [132].

Hay quienes asocian estas dos tendencias como a dos momentos del amor que permiten describirlo y explicarlo suficientemente [133]. Otros resaltan que esta dualidad de Tomás de Aquino obedece a una exposición del bien «no desde su razón de apetibilidad, sino desde su categoría ontológica mediante la distinción "bien substancial"- "bien accidental"...» [134]. En definitiva, lo que Santo Tomás quiere

transmitirnos es que se ama algo, (debemos acudir al pronombre neutro porque Santo Tomás muchas veces utiliza este género en el texto latino, en lugar del correspondiente pronombre masculino / femenino, *aliquis, aliqua* o *ille, illa*. Claramente, al traducir el texto latino cabe como acepción "alguien", ya que como hemos visto, el mismo Santo Tomás admite que el amor de amistad sólo se da entre personas [135]) como bien subsistente cuando se quiere el bien de ese algo (alguien); y como bien accidental, cuando se desea para otro [136].

3.3. Amor perfecto-amor imperfecto.— En la división amor de amistad-amor de concupiscencia que es objeto de un extenso estudio en varias cuestiones de la *Prima Secundae* (qq. 26-28, principalmente), Santo Tomás identifica un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad, se ama por sí mismo y en absoluto. Por el contrario, lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por sí mismo, sino por otro [137]. Pero aclara Santo Tomás, después de indagar si conviene hacer esta división que «el amor no se divide por la amistad y la concupiscencia, sino en amor de amistad y en amor de concupiscencia» [138]. Esta afirmación puede verse como la base para considerar el binomio amor de amistad-amor de concupiscencia como expresión de dos dimensiones del amor completamente integradas. Se trata de dos amores distintos pero que no se dan separados. «Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, mantiene que nosotros no amamos objetos como el vino o los caballos simplemente por su propio bien, como cosas para las cuales nosotros deseamos otros bienes. Más bien, los amamos como bienes *para alguien*, es decir, con amor de concupiscencia, y este amor está siempre unido al amor de aquella persona para la cual deseamos el objeto (...) Así también, no se puede decir que se ama a alguien con amor de amistad sin que esté implícita la presencia de un amor por lo que es bueno para aquella persona. Esto es claro si intentamos articular lo opuesto: "Yo te amo, pero me es totalmente indiferente si tu posees o no lo que es bueno para ti". Amar a alguien es estar afectivamente interesado por lo que respecta a su deseo de obtener el bien que le hace falta o gozar en el bien que posee, sintiendo deseo o gozo como vimos antes, consecuencias inmediatas del amor. Cuando hablamos de amor por una persona, suponemos un amor de concupiscencia ligado hacia lo que es un bien para la persona, y del mismo modo, cuando hablamos de amor hacia algo que no es una persona, siempre suponemos un amor por alguna persona para quien esos bienes son amados» [139]. La perfección en el amor radica entonces en que se quiere a alguien por sí mismo y se quiere el bien para él de forma desinteresada.

Santo Tomás pone como ejemplo el amigo que ama al amigo. Es imperfecto, en cambio, el amor con el que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovechar su bien, en propia utilidad, como se ama la cosa que se codicia [140]. Si el amor es verdadero, si amamos con amor de

amistad, entonces «aquel a quien deseamos algún bien, es más amado por nosotros que el bien mismo» [141].

3.4. Amar a alguien *propter-se*.— Amar a alguien por sí mismo, porque en sí representa un bien, porque es una persona y porque queremos para ella el bien, como lo queremos para nosotros, esta es lo que podríamos llamar la gratuidad del amor de amistad. Santo Tomás nos ofrece una explicación muy breve de lo que es amar a otro *propter-se*. Como es usual en su argumentación, distingue dos modos: uno corresponde a la forma como se ama a algo (alguien) como último fin, y según este modo, sólo a Dios se debe amar *propter se*, en sentido estricto. Pero también se puede amar *propter se* a otra persona cuando la amamos queriendo para ella el bien como lo queremos para nosotros. Y esto sucede [recalca Santo Tomás] en la amistad honesta, que como sabemos es la verdadera amistad [142]. Dicho de otra forma, cuando se ama a otra persona con amor de amistad, se quiere el bien para quien se ama como se quiere para sí mismo, por lo tanto, se siente al amigo verdaderamente como otro yo [143]. Vemos entonces que se establece un nexo entre lo similar y el bien. Cuando vemos en el otro bienes similares a los nuestros, es cuando efectivamente consideramos al otro como otro yo. Estamos en capacidad de hacer extensivo el amor que tenemos por nosotros mismos hacia el otro pues en el otro amamos el mismo bien que amamos en nosotros. Considero afectivamente al otro como mi bien porque, por vía de similitud, el otro es ya mi bien [144]. El amigo es el mejor bien del amigo. Sin embargo cabe preguntarse si afirmar eso no equivale a caer en una trampa, ya que el placer que puedo obtener de su presencia, de su conversación, de las diversas riquezas del otro, serían en definitiva el verdadero motivo del amor y de la amistad, es decir se trataría de una amistad de concupiscencia camuflada. A esto se puede responder diciendo que el verdadero amor de amistad no puede considerarse un señuelo, su secreto está precisamente en que el otro es considerado y experimentado como otro yo, los dos son uno en el bien que les es común [145].

3.5 Efectos del amor de amistad.— El afecto del sujeto que ama [otra de las enseñanzas de Santo Tomás] es atraído, por la inclinación de la cosa amada, tanto en uno como en otro modo del amor, pero no de forma igual.

En el caso del amor de concupiscencia, el afecto del amante es atraído por cierta inclinación hacia lo amado por el acto de la voluntad. Pero luego, por la intención, el afecto vuelve (retorna) sobre el sujeto que ama. Así, con este amor, el amante no "sale" fuera de sí, en lo que se refiere al fin de la intención. En cambio, cuando se ama algo (alguien) con amor de amistad, el afecto es llevado hacia la cosa (persona) amada y no retorna sobre el sujeto amante, pues se quiere el bien de la cosa (persona) amada por sí misma [146]. Comenta Peter

Kwasniewski: «El punto crucial que emerge de este texto es que el amor de amistad está en la base de la recíproca amistad de virtud, al mover al amante y al amado a quererse y ayudarse mutuamente, es el medio por el cual cada individuo es capaz de excederse, de salir de sí e ir hacia la voluntad y la vida del otro de modo que un bien común pasa a estar a un nivel donde antes sólo el bien propio aparecía en el horizonte del deseo» [147]. Es decir, en el amor de amistad, «el afecto (de alguno) sale en absoluto fuera de sí, por que quiere el bien para el amigo y lo hace, como llevando sobre sí, el cuidado y providencia de él mismo, por razón del mismo amigo» [148]. El éxtasis alcanza su perfección cuando el amante enteramente descansa en el bien del amado, como en su último fin, o como la fuente dentro de la cual, el bien del amante subsiste preeminentemente [149]. Por eso, al comentar el texto de la *Epístola a los Gálatas* 2,20 donde se lee: «vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí», Santo Tomás menciona que un hombre vive de acuerdo con aquello en lo que principalmente afirma su afecto, y en lo que máximamente se deleita. Pone el ejemplo del que se dedica al estudio o a la caza, se dice que para ellos aquello es su vida. Cada hombre tiene entonces su propio interés en aquello que busca como suyo. Así, cuando alguno busca sólo lo que es propio, vive sólo para él mismo, pero cuando busca el bien de otros, se dice que vive para esos otros. De acuerdo con esto el Apóstol ha dejado de lado su amor a sí mismo a través de la Cruz de Cristo. A través de la Cruz su bien propio ha sido removido de él mismo. Por eso, no vive más para su propio bien, Cristo vive en él, en Cristo tiene su afecto y su misma vida [150].

Efecto tanto del amor de amistad como del concupiscencia es lo que Santo Tomás denomina la *mutua inhesio*, por la cual el amado está en el amante y, el amante en el amado: «el amado está en el amante por lo mismo que se establece dentro de su afecto mediante una cierta complacencia, ya porque se deleita en él o en sus bienes cuando los tiene presentes, ya porque en su ausencia tiende al amado, mediante el deseo por amor de concupiscencia, o a los bienes que para él quiere por el amor de amistad». De forma similar, por el amor de concupiscencia, el sujeto que ama está en el amado pues «no se contenta con cualquiera extrínseca o superficial posesión o goce del amado, sino que trata de poseerlo perfectamente», y por el amor de amistad ya que «juzga como suyos los bienes o males del amigo, y la voluntad de éste como suya; de modo que parece sufrir en su amigo los mismos males y poseer los mismos bienes», es decir, siguiendo la enseñanza de Aristóteles que poco después recuerda Santo Tomás, «es propio de los amigos "querer las mismas cosas y alegrarse o entristecerse de lo mismo"» [151]. Al referirnos al éxtasis y a la *mutua inhesio* como efectos propios del amor en la doctrina de Tomás de Aquino (y más concretamente, del amor de amistad), puede parecer que se trata de efectos que se oponen. Mientras el primero apunta a un

salir fuera de sí, el segundo se caracteriza como una superación de la alteridad. Pero este aparente dilema se resuelve con lo que Gallagher denomina la "paradoja del amor de amistad" recordando que Santo Tomás diferencia muy bien la *unitas affectus* y la *unitas naturalis* [152]. Así, «la moción que supera la alteridad, la unión afectiva, no solamente deja intacta la alteridad ontológica sino que depende de hecho de esta. Yo puedo amar al otro como a mí mismo sólo si el otro no soy yo mismo. Más importante aún, yo amo al otro como un bien para mí precisamente a causa del bien que el otro tiene en sí mismo sin primero ser referido a mí (...), en el amor de amistad, yo considero a la otra persona de algún modo como bien en sí misma, y *por esta razón* como bien para mí. La extensión afectiva de mi mismo puede ser solamente una extensión, si la bondad del otro no se reduce a mi bondad, como ocurre en el *amor concupiscentiae*, todo lo contrario, es otro bien distinto del que tengo en mi propio yo individual subsistente. Para esto, obviamente, el otro debe ser otro. En la complacencia del *amor amicitiae*, yo me "apropio" este otro bien y lo hago mío. Y, en correspondencia al hecho de que la base para esta apropiación es el bien que está en el otro mismo, yo me relaciono con el otro con benevolencia; yo deseo fomentar el bien del otro como un bien en su propio y justo derecho tal como lo hago para mí mismo. Esta es la intención dirigida a otro del *amor amicitiae*. Así, paradójicamente, es el bien del otro *como otro* que asumo como mío; aunque afectivamente yo asumo el bien del otro como mío, lo asumo dentro de mí mismo. Esta es la paradoja del *amor amicitiae* que se expresa cuando tal amor se caracteriza simultáneamente como *mutua inhaesio* y como *extasis* (...)» [153].

Por último, debemos hacer una mención a lo que Tomás de Aquino incluye también como efecto del amor, a saber, el celo. Según expone también en el artículo 4 de la cuestión 28 (*Prima Secundae*), es algo que se debe a la intensidad del amor. En el caso del amor de concupiscencia, quien «desea intensamente algo, se mueve contra todo aquello que impide la consecución o fruición pacífica del objeto que ama», se busca una exclusividad que puede llevar hasta a la violencia; cosa distinta es lo que ocurre en el amor de amistad donde se quiere el bien del amigo, por eso el celo de este amor hace que el amigo «se mueva contra todo aquello que repugna al bien del amigo. Y según esto, se dice que alguno tiene celo por el amigo cuando lo que se dice o hace contra el bien del amigo, el hombre lo repele diligentemente» [154].

3.6. Una definición de amor de amistad.— Estamos ahora en condiciones de "integrar" los distintos elementos que hemos ido analizando a partir de diversos textos de las obras de Santo Tomás, para construir lo que sería una definición del amor de amistad:

El amor de amistad es un amor que sólo se da entre seres racionales (personas). Entraña tanto lo que es propio de la amistad: benevolencia, mutua correspondencia y estar fundado en una comunicación de bienes, como lo que es propio del amor: querer el bien para alguien. Por eso, se quiere el bien de otra persona, por sí misma, en cuanto que ella misma representa un bien, sin importar el beneficio, utilidad o deleite que pueda derivarse de eso. Es decir, se tiende a, y se quiere el bien, como bien sustancial. Se quiere a la otra persona de forma absoluta. Se quiere su bien como se quiere para sí mismo, porque se le considera como otro yo. La similitud es causa de este amor en cuanto que dos que se asemejan son como uno solo, porque participan de la misma forma. Es un amor perfecto y desinteresado (en comparación con el amor de concupiscencia), por el que el amante tiende a la unión con el amado y por el que el amante está en el amado y viceversa, el amado en el amante, ya que hace suyos los bienes y males de la persona amada. Es un amor en el que el afecto del amante, atraído por la persona amada, sale fuera de sí y no retorna al amante, pues se desea el bien del amado. Es un amor que lleva a actuar contra todo aquello que es opuesto al bien del amigo, de ahí que busca rechazar todo lo que se hace o dice en contra del bien del mismo, y por el contrario busca y promueve todo lo que lo favorece.

El amor de amistad es además fuente y causa del amor hacia las otras personas creadas. Para Tomás de Aquino no es posible amar a otra persona [buscar su propio bien] sin que el bien de la persona amada sea de una forma u otra el bien de la persona que ama. Se ama y se busca el bien de la otra persona únicamente cuando el bien de esa otra persona es mi propio bien. Y aquel bien se convierte precisamente en mi propio bien cuando se ama a la otra persona específicamente con amor de amistad [155]. Una persona siempre busca y se goza en su propio bien, pero es posible que el bien de otra persona llegue a ser su propio bien, si está unida a esa otra persona por el amor. Como hemos visto, por el amor de amistad el que ama considera al amado como otro yo (*alter ego*), enseñanza que Tomás de Aquino toma de Aristóteles. De esta forma los bienes de la persona amada se estiman como los propios [156].

Para concluir, podríamos ahora resaltar en esta *metafísica del bien*, iluminada con la doctrina del amor de amistad de Santo Tomás, que, puesto que el amor se funda precisamente en el bien y como los bienes son queridos por razón de una persona, todo amor se funda en la persona como bien supremo. La amistad resalta el valor (ontológico) absoluto de la persona. A las cosas (y seres irracionales) [como hemos visto] podemos amarlas, pero relativa y derivativamente pues no podemos ser sus amigos, les falta la connaturalidad con el hombre [157].

Todavía podemos formularnos una pregunta: si existe un verdadero amor de amistad por las otras personas [tal como lo postula la doctrina de Santo Tomás], y partiendo de que los seres humanos tienen una inclinación natural hacia ese amor, ¿en qué forma es mejor una persona, a causa de este amor? La respuesta [nos dice David Gallagher [158]] quizá se encuentre en el tratado sobre la felicidad de la *Summa Theologiae*, donde Santo Tomás argumenta que sólo Dios puede ser el último fin (*finis cuius*) pues sólo Dios es la bondad infinita. Sólo en Dios [bondad no participada e ilimitada] la voluntad encuentra total satisfacción a sus deseos de bien. Hay una "desproporción" entre la capacidad de amar, de la voluntad, y el bien que una persona (creada) posee en su propio ser, aunque su grado de perfección alcanzado sea muy alto. En otras palabras existe «un deseo subyacente en mí de tener más bien que el que encuentro en mí mismo. Este deseo no puede ser satisfecho por el *amor concupiscentiae*, o por los objetos de esta clase de amor que son amados como medios para mi perfección individual; un amor como tal no puede causar una extensión afectiva de mi persona hacia otros bienes fuera de mi yo. En el fondo, es sólo a través de una extensión a *otras personas* por las que afectivamente las considero como pertenecientes a mi propia persona, por lo que puedo satisfacer mi deseo de tener, como mi bien, más que el bien que hay en mi propio ser (...), esto no es "instrumentalizar" al otro, al contrario, precisamente a causa de que el otro es asumido como una parte de mi yo, el bien del otro o su perfección, se convierte en un bien para mí, buscado en razón del otro. Yo no arrastro al otro hacia mi "mundo" [por así decirlo], como ocurre en el *amor concupiscentiae*, al contrario, extendiendo mi "mundo" para incluir a los otros» [159].

Hemos analizado cuáles fueron los factores que influyeron en la teología anterior a Santo Tomás que decantaron en la acepción de la terminología en uso sobre un amor de amistad y un amor de concupiscencia. Analizamos luego algunas ideas relevantes de su doctrina sobre el amor para tratar enseguida de su concepción del amor de amistad. Santo Tomás se ocupa también de dar respuesta a lo que había sido objeto de discusión entre los teólogos. Para eso emplea la dúplice estructura del amor. Pero la utilizará sobre todo para clarificar cuál es el verdadero amor entre personas. Creemos haber conseguido así, la comprensión que nos habíamos propuesto en un inicio.

3.7. A manera de conclusión.— Al inicio de nuestro trabajo proponíamos analizar y estudiar la amistad y el amor de amistad en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Cuando Santo Tomás habla de la amistad utiliza un vocabulario rico, que evoca a la vez la unión real y efectiva entre los amigos. Utiliza conceptos como la benevolencia, la intimidad, la reciprocidad, la

igualdad, la pertenencia mutua, la semejanza y el hecho de compartir experiencias de la propia vida.

Precisamente, nociones como *benevolentia*, *mutua inhaesio* y *communicatio*, tienen ya, antes de Santo Tomás, un largo pasado dentro de la historia de la filosofía y de la Revelación. Pero él ha sabido integrar el patrimonio que ha heredado sobre la amistad y el amor y ha elaborado su propia doctrina. Consideramos que así como en su época fue una poderosa luz que guió los pasos de la teología de entonces, también hoy sigue iluminando el quehacer de la teología moral. En una sociedad como la actual, amenazada por el individualismo, se corre el riesgo de que la persona quede aislada dentro de su propio mundo, olvidándose del valor del otro en cuanto persona e incluso trastocando el orden de valores que puede llevar a considerar a la persona como cosa y a "personificar" los seres irracionales y los objetos. Se hace necesario redescubrir el valor de la amistad y del amor de amistad a la luz del pensamiento de Santo Tomás pues su filosofía y su teología se estructuran a partir de lo real y de lo que es conforme a la naturaleza y a la recta razón.

Redescubrir la amistad

Para Santo Tomás no hay amistad sin correspondencia de amor. Siguiendo a Aristóteles enseña que no todo amor tiene razón de amistad sino aquél que entraña benevolencia, cuando de tal manera se ama a alguien que queremos para esa persona el bien. Pero además de la benevolencia, para que exista amistad es necesario que se de un amor recíproco, pues el amigo es amigo para el amigo, y que ésta correspondida benevolencia esté fundamentada en alguna comunicación. Cinco cosas [dirá Santo Tomás] son propias de la amistad: querer que el amigo exista y viva; querer su bien; hacerle el bien; gozarse con su presencia y compartir sus penas y alegrías, asumiéndolas como propias.

Redescubrir la amistad como virtud.— La noción de virtud que hereda Santo Tomás está determinada, en parte, por el esquema cuádruple que recibe la teología medieval por influencia de la patrística, principalmente de San Agustín. A su vez, los Padres de la Iglesia han forjado esta concepción a partir de los elementos helénicos que enriquecen el patrimonio cristiano. El estudio de las virtudes [virtudes humanas] en torno a las cuatro llamadas cardinales, se consolida a través del tiempo como una constante en la teología moral. Sin embargo, otras virtudes necesarias también para la fundamentación del edificio moral del cristiano han quedado relegadas, cuando no

prácticamente olvidadas. Es necesario rescatarlas de ese plano secundario sin rebajar ni ignorar el peso y preponderancia que las primeras han tenido y continúan teniendo dentro de la teología moral, pero al mismo tiempo sin olvidar que cuando se quieren los bienes parciales en función del bien que es absoluto, se hace necesaria la conexión entre todas las virtudes. La inseparabilidad de las virtudes era un argumento convincente para los antiguos. Para San Agustín, si existe una virtud, existen las demás. Y, por el contrario, si falta una, faltan también las otras. No cabe pensar en una prudencia débil, injusta o destemplada, pues si sucede así, no existe como verdadera virtud. Para que lo sea, la prudencia debe ser justa, fuerte y templada. Igualmente, la fortaleza, debe ser prudente, templada y justa. Y donde comparece la justicia, comparece también la prudencia, la templanza y la fortaleza [160]. Aunque Santo Tomás no haya elaborado un tratado sistematizado de la amistad como virtud al mismo nivel que las virtudes teologales y cardinales, esto no es obstáculo que impida aprovechar su reflexión en este punto.

En consecuencia, una moral cristiana que diere muy poca o ninguna importancia al papel de virtudes como la humildad, la generosidad, la laboriosidad, la amistad..., es insuficiente como propuesta de perfección para el cristiano. Y tratándose de una interpretación de la moral de Santo Tomás, es un justo y preciso servicio para la misma teología moral ahondar y profundizar en su concepción de aquellas virtudes que han quedado silenciadas sea por la fuerte dependencia del legado clásico, sea por la mentalidad legalista que lleva a retirar el estudio de ciertas virtudes de la teología moral para adscribirlas a la ascética y mística.

Consideramos que el estudio de la amistad y de aquél amor que implica amistad el amor de amistad en el pensamiento de Santo Tomás, es un paso positivo que impulsa en esa dirección de redescubrimiento y de revaloración que mencionábamos antes.

Amor de amistad: Amor racional.— Hemos tenido oportunidad de estudiar la concepción de amor de amistad que se extrae de los escritos de Santo Tomás. El verdadero amor [para Tomás de Aquino] es el amor de amistad. Se trata de un amor que se da sólo entre personas. Puesto que amar [a nivel de dilección, según su enseñanza] es querer el bien para alguien (*amare est velle allicui bonum*), por este amor queremos a la persona amada como otro yo. Deseamos para la persona amada el bien, por sí misma (*amans amato bonum velit*, el amante quiere el bien para el amado), no porque de ahí derive ningún beneficio para nosotros. Se le quiere en cuanto persona, capaz de establecer una relación, en la que además de benevolencia [161] hay reciprocidad y comunicación, condiciones necesarias para hablar de una disposición amistosa. El amor de amistad es un amor desinteresado y extático. El amante está en

el amado y viceversa, el amado en el amante. El amante [al amar] sale de sí, pero la intencionalidad de ese acto no torna sobre el amante [como en el caso del amor de concupiscencia] sino que reposa en la persona amada.

Amor de amistad y amor de concupiscencia no han de entenderse, sin embargo, como dos dimensiones contrapuestas. Se trata más bien de un acto que apunta hacia dos direcciones. En el acto del amor recto y ordenado hay una persona [amada con amor de amistad], y al mismo tiempo algún bien querido para aquella persona, con amor de concupiscencia. Es tos dos amores constituyen un único acto [162]. Utilizando los mismos conceptos de Santo Tomás, podemos distinguir el amor de amistad y el amor de concupiscencia en cuanto al objeto porque el amor de amistad tiene por objeto una sustancia, un subsistente, una realidad absoluta. En cambio el objeto del amor de concupiscencia es un accidente, un bien *secundum quid*. Se distinguen también en cuanto al apetito ya que en el amor de concupiscencia el objeto amado es deseado al ser aprehendido por los sentidos, se trata de un apetito sensitivo, mientras que en el caso del amor de amistad la persona amada es reconocida como bien en sí misma. Esto sólo sucede cuando media un juicio de razón. Es necesario que intervenga el intelecto. Eso lleva a hablar de otro nivel dentro del amor. Ya no se trata de una mera complacencia entre el objeto aprehendido por los sentidos y el apetito sensitivo, sino de una complacencia entre alguien que es en sí mismo bien y la voluntad que se complace con aquella bondad. Como sólo la voluntad puede reconocer que algo (alguien) es amable por sí mismo, que es un bien en sí y no sólo en relación al sujeto que ama, en el amor de amistad el objeto amado (la persona amada) es escogido (a), es decir, se da una elección. Hay dilección. Por último, ambos amores también se diferencian en cuanto al acto. En ambos casos el amor es una fuerza unitiva y se da una complacencia con el bien amado, pero en el amor de concupiscencia se traduce en el deseo de posesión del amado (que no subsiste por sí); por el contrario, en el amor de amistad el amado nunca es una posesión, por tanto, amarlo significa más bien querer su bien o su perfección [163].

El amor de amistad es base del amor hacia las otras personas creadas. Cada persona ama su propio bien y se goza en ese bien. Pero puesto que por el amor de amistad consideramos a la persona amada como otro yo, se da una unidad de afectos que se sustenta sobre la percepción de una unidad ontológica, la de compartir una misma forma. El resultado es que se consideran los bienes de la otra persona como los propios. Se desea y se busca para la persona amada el bien, como se desea para sí mismo. La concepción de amor de amistad de Santo Tomás permite explicar así el origen del amor de amistad hacia otras personas creadas.

El fin de toda acción moral es siempre una persona.— Cuando nos introducimos en la comprensión del amor encontramos que, para Santo Tomás, éste tiene una primacía en el nivel de la voluntad. Por eso afirma que el acto de todo agente, al referirse al fin, está causado por el amor. Y como hemos visto, dentro del amor racional, entre personas, el amor de amistad tiene prioridad sobre el amor de concupiscencia. De esa primacía deriva una conclusión: la acción moral, en la medida en que es propia de una criatura racional, procede del amor, de la *dilectio*. El objeto del amor de amistad es siempre una persona. Luego el fin de toda acción moral es siempre una persona. La actividad moralmente buena consiste en la búsqueda recta de la perfección [el bien apropiado] de la persona [164].

El amor de amistad en la vida del hombre.— En nuestro estudio sobre el amor de amistad según el pensamiento de Santo Tomás, nos hemos encontrado con referencias y alusiones a la persona. En moral, partir del amor significa partir del sujeto. Antes hemos dicho que todo amor, si es verdadero [y es el caso del amor de amistad], se funda en la persona. El amor es algo subjetivo, propio del sujeto, pero cuando es verdadero tiene también dimensiones objetivas. Amar a otra persona por sí misma, descubriendo que por sí misma encierra bondad, deseando para esa persona que adquiera el bien (si no lo posee) o que lo conserve (si ya lo tiene), asumiendo como propios sus alegrías y sufrimientos, es decir, amándola con una unidad afectiva por la cual el que ama considera a la persona amada como parte de sí misma, y los bienes del otro como los suyos propios, todo eso, necesariamente nos hace pensar en el valor que tiene lo afectivo y lo humano en la perfección del hombre: «Es verdaderamente buena la vida de aquel sujeto que no sólo sabe elegir rectamente, sino que participa emotivamente en la buena conducta: se apasiona por el bien y por el mal moral, lo desea o lo rechaza también pasionalmente, por él siente amor u odio, placer o tristeza, esperanza o temor, etc.» [165]. Según la doctrina de Santo Tomás, con la Encarnación del Verbo, al asumir en sí la naturaleza humana, son asumidas todas las perfecciones y realidades del mundo concomitantes a la naturaleza humana, donde se concentran, se intensifican, se expanden y se encuentran de un modo superior e interior [166]. Por eso, el perfeccionamiento moral de los actos humanos, la plenitud de bondad de que son susceptibles, exige la participación de los sentimientos y emociones correspondientes. A la par de una rectitud del juicio de la inteligencia y de una bondad en el acto de la voluntad conviene que se dé lo que podríamos denominar la rectitud del mundo afectivo de la persona, aquellas características que hacen que esos actos sean propios y únicos de una persona determinada. Cristo es el mejor ejemplo de esto. Como hombre, ama con amor de amistad a las personas con las que convive durante sus años de vida en la tierra: «...nada nos mueve tanto al amor de una cosa como la experiencia de su recíproco amor. Mas el amor de Dios a los hombres

de ningún modo pudo demostrarse más eficazmente que por el hecho de haber querido Él unirse al hombre en persona, pues es propio del amor unir al amante con el amado en cuanto es posible» [167]. Si queremos vivir el amor de amistad hacia nuestros semejantes, el camino es fijarnos en su Humanidad Santísima. De hecho, el ejemplo de Cristo es una de las razones de conveniencia de la Encarnación, según Santo Tomás: «...para consolidar al hombre en la virtud, fueron necesarios la doctrina y los ejemplos de virtud del Dios humanado» [168].

El amor de amistad en la convivencia con nuestros semejantes puede tener diversas manifestaciones, y su ejercicio en la vida ordinaria pone de manifiesto el primado de la persona. «La ética contemporánea se caracteriza por el hecho de que se ocupa casi exclusivamente de cuestiones relativas a la justicia, de cuestiones concernientes a las relaciones interhumanas. En el campo de las demás virtudes, que atañen más bien a cuestiones relacionadas con la conducta individual, le parece imposible llegar a enunciados vinculantes intersubjetivamente. Ahora bien, siempre y cuando no se trate de una ética específicamente política, estamos aquí ante un fatídico reduccionismo. La ética clásica de virtudes es una ética de la "primera persona". Centra su atención en el hombre que actúa, viendo en él un sujeto que tiende al bien y a la felicidad. La ética clásica vive de la percepción de que la conducta individual y la moral interhumana guardan una estrecha relación interna. Esto no significa en modo alguno que haya que volver al paradigma aristotélico de las relaciones entre política y ética, pero sí que hay que partir de que es imposible hablar de la virtud de la justicia sin entenderla como parte del organismo global de las virtudes morales» [169]. Y entre esas virtudes morales [lo hemos dicho ya] ha de incluirse el amor de amistad. Pues este amor nos permite reconocer la rica dimensión de la alteridad, nos enseña a hacer grata la convivencia a las personas que nos rodean; a interesarse por sus problemas, por sus angustias, por sus alegrías, haciéndolas nuestras. Por el amor de amistad cada persona [en especial el cristiano] se ha de esforzar por cultivar un trato verdaderamente humano y cordial con quienes están más próximos: los miembros de su familia, los vecinos, los compañeros y colegas de trabajo, etc. Piénsese, por ejemplo, en el clima de cordialidad que se puede crear en un ambiente de trabajo donde hay respeto mutuo entre los mismos subordinados y entre éstos y quienes detentan cargos de autoridad. Cuando hay interés por las personas, se acogen sus inquietudes, se dedica tiempo a conocer sus problemas y buscarles soluciones, se da respuesta a sus consultas, por escrito o de palabra, se valoran y reconocen sus méritos y esfuerzos, y se corrige con las debidas medidas de prudencia lo que es necesario corregir.

Si el amor de amistad forma parte de lo que se inculca en la familia y en los primeros años de educación a los niños, será más fácil forjar

en ellos el reconocimiento de la dignidad de la persona, por sí misma, independientemente de su edad, salud o belleza física [170].

El rechazo de una publicidad que considera a la persona como objeto y a los objetos como susceptibles de ser amados por sí mismos (consumismo), es también un noble cometido que conviene afrontar desde la perspectiva del amor de amistad.

La necesidad que tiene nuestra sociedad actual de valorar en su justa dimensión los desarrollos y avances que hacen posible la ciencia y la tecnología, es algo en lo que muchos coinciden. Es necesario saber discernir cuándo la ciencia sirve al hombre y cuándo se convierte en una amenaza. Antes nos hemos referido al tema de la experimentación con embriones con fines terapéuticos. A la luz de los principios del amor de amistad, del valor de la persona y de su dignidad, dichos experimentos se pueden enjuiciar desde una perspectiva objetiva, que no pasa por alto la naturaleza del hombre y su destino trascendente.

La revaloración de la amistad y del amor de amistad en la vida moral del hombre es tarea que debe continuar. En su obra *Collationes de Decem Preceptis*, después de mencionar dos tipos de amores que no se consideran verdaderos, Tomás de Aquino menciona un tercero: «es el amor que se da a través de la virtud, y sólo este es verdadero. Porque entonces no amamos al prójimo por causa de nuestro bien, sino por su propio bien» [171]. El amor de amistad sólo se ejercita con otra persona cuando se busca su propio bien. Por el amor de amistad se adquiere una mayor capacidad de amar y de actuar, con la solicitud de alcanzar las cualidades morales que ayudan a superar el lastre egoísta que termina en uno mismo, abriéndonos a otros y permitiéndonos ser mejores [172]. Si este trabajo ha contribuido a esa tarea, aportando aunque sólo sea una pequeña luz, nos damos por satisfechos.

Notas

[1] *Si* 6,14-16

[2] Cfr. TORRELL, J.-P., *Saint Thomas d Aquin, maître spirituel*, Editions Universitaires Fribourg Suisse-Editions du Cerf, Paris 1996, p.1.

[3] RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*. BAC, Madrid 1975, pp. 82-83.

[4] TOMÁS DE AQUINO, *Catena Aurea* (GUARIENTI, A. ed.) Marietti, Torino-Roma 1953, p.429.

[5] Cfr. PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale*, Casterman, Bruxelles, 1964, p. 256.

[6] IDEM, *La vida espiritual según San Pablo y Santo Tomás* (MONTES, M., trad.) Edicep, Valencia 1995, p.168.

[7] *Ibid.*, p.170.

[8] Cfr. PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale*, Casterman, Bruxelles 1964, p. 258.

[9] Cfr. PINCKAERS, S. - LA SARTRE, H., *Der Sinn für die freundschafts- be als urtatsache der thomistischen ethik en Sein und Ethos*, "Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik", Walberberger Studien der Albertus Magnus- Akademie, Mathias Grunewald-Verlag Mainz 1963, p. 233.

[10] PÉREZ-SOBA, J.J., «Amor es nombre de persona», Pontificia Università Lateranense, Mursia, Roma 2001, p. 73.

[11] «Es la postura de los que separan radicalmente amor de amistad y de concupiscencia, no como si fueran dos actos en un único acto (es absurdo); sino como dos actos especificados por uno de los elementos del amor que, de este modo, se vuelven inconmensurables»: *Ibid.*, p. 73 (n.198).

[12] Cfr. *STh* 1-2 q. 61 a. 3 y 4.

[13] GARCÍA DE HARO, R., *La vida cristiana*, EUNSA, Pamplona 1982, p. 622.

[14] «...of central importance is his distinction between love of friendship (*amor amicitiae*) and love of concupiscence (*amor concupiscentiae*). This distinction lies at the heart of the almost major aspect of Thomas's teaching about love and appears at several crucial junctures in his moral teaching as a whole»: GAL- LAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas* en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 1-47. Ofrecemos la traducción de este artículo en el Apéndice 3. Citamos según los números de página del original en inglés.

[15] PETRÈ, H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1948, p. 91«La position d'Augustine peut donc se résumer ainsi: s'il existe una

tradition en vertu de laquelle les mots *amare* et *amor* sont suspects et regardés comme impropres à exprimer une notion morale et religieuse, Augustine, lui, ne partage pas cette suspicion; il tient au contraire à identifier *amor* et *dilection* ou *caritas*».

[16] PÉREZ-SOBA J.J., *o. cit.*, pp. 555-556. El texto del *De Trinitate* a que hace referencia este autor es: «Quapropter non est praecipue videndum in hac quaestione quae de Trinitate nobis est et de cognoscendo Deo nisi quid sit vera dilectio, immo vero quid sit dilectio»: S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, 8,7,10 (CCL 50, 284).

[17] *Ibid*, p.556. Para la noción de "ordo amoris" Cfr. S.AUGUSTINUS, *De Civ. Dei* 15, 22 (CSEL 40, 2, 109).

[18] «Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui, et rursus omnis ordinatio, quia virtus etiam nomina- tur, fruendis frui et utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus (...) Et frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate non adeo absurde existimantur et bestiae; uti autem aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps»: S. AUGUSTINUS, *De Div. Quaest.* 83, 30, 13 (CCL 44 A, 38-39). En otra obra señala que «Res ergo alia sunt, quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt; istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas, quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inherere possimus (...) Frui est enim amore inherere alicui rei propter se ipsam, uti au- tem, quod in usum venerit ad id quod amas optinendum referre, si tamen aman- dum est»: *De Doctr. Christ.* 1,3, 3-5 (CSEL 80, 9-10). El estudio de los capítulos 22 a 34 del primer Libro de esta obra es importante pues allí se encuentran las cuestiones ligadas a la moral, es decir, al amor y al doble mandamiento del amor (Cfr. Da CUNHA, D., *o. cit.*, p.91).

[19] *Qd I*, q.4, a.3: «Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod huiusmodi; amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum, quo volumus bonum». Por supuesto que también está la influencia de Aristóteles: «quaedam dicimur amare quia et concupiscimus: sic ut "dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit", ut dicitur in II *Topic* [2, 111 a3]. Sed ad vinum et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII *Ethic* [8, 1155 b29]. Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae»: *STh* 1-2 q.26 a.4 sc .

[20] CANNING, R., *art .cit.* pp. 10-19.

[21] Cfr. CANNING, R., *art. cit.* p. 19.

[22] «Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus, et omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter se ipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque Deum debet diligere quam se ipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam vivit, qua fruimur Deo» S. AUGUSTINUS, *De Doctr Christ.* 1,27 (CSEL 80, 23). Un poco antes ha enunciado su famosa división de los cuatro amores: «Non autem omnia quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola, quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo, vel angelus, aut ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, sicut est corpus (...) Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est et quartum quod infra nos est»: *Ibid*, 1,22 (CSEL 80, 19). El primer texto (1,27) es una «expresión que reduce el amor al prójimo como un "uti" lo que conduce a la definición de PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV Libris distinctae*, 1.3, d. 27, c. 2, 1, ed. Collegii S. Bonaventura ad Aquas Claras (Grottaferrata, Romae 1981) II,162: "Caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum". Tomada de S. AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, 3,10,16 (CCSL 32,87)»: PÉREZ-SOBA, J.J., o. cit., p.556 (nt. 29).

[23] «Itaque magna quaestio est utrum frui se homines debeant, an uti, an utrumque. Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine diligendus sit, an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata; cuius etiamsi nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur (...) Sed nec ipso quisquam drui debet, si liquide advertas; quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est (...) Si autem se propter se diligit, non se refert ad Deum; sed ad seipsum conversus, non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur; quia melior est cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur. Si ergo te ipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non suscenseat alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis (...) Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debe agere, uti etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat Deum. Sic enim eum diligens tanquam se ipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei...»: S. AUGUSTINUS, *De Doctr Christ.* 1, 22, 20-21 (CSEL 80, 18-19).

[24] Cfr. CANNING, R., *art. cit.*, p. 20. Hay todavía dos textos más que cita este autor como ilustración adicional. El primero es del

Sermón 336,2 (PL 38, 1472) cuya fecha exacta se desconoce: «Amemus, gratis amemus: Deum enim amemus, quo nihil melius invenimus. Ipsum amemus propter ipsum, et nos in Ipso, tamem propter Ipsum. Ille enim veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo. Haec est vera dilectio: propter aliud si nos diligimus, odimus potius quam diligimus». El otro está tomado de *De Disciplina Christiana* 3,3 (CCL 46, 209-210): «Ecce quod discitur in domo disciplinae: Diligere Deum, diligere proximum; Deum tamquam Deum, proximum tamquam te. Non enim invenis parem Deo, ut possit tibi dici: Dilige Deum sicut diligis illum. De proximo inventa est tibi regula, quia inventus es proximo tuo par tu ipse. Quaeris quomodo diligas proximum? Attende te ipsum, et quomodo te diligis, sic dilige proximum».

[25] Cfr. S. AUGUSTINUS, *De Disciplina Christiana* 3,3 (CCL 46, 209-210).

[26] «Commenting on *Matt.* 22, 37-40, probes another dimension of the distinction by paying attention to the fact that God has no equal, and that therefore we cannot speak of loving Him "as some else"; but the neighbour does have an equal, that is, ourselves, and therefore we can speak of loving him "as ourselves". It merits mentioning that Augustine here makes the neighbour the centre of comparison by starting that we are created equal to the neighbour, not that he is created equal to us; that we are what he is, not he is what we are»: CANNING, R., *art. cit.*, p. 23.

[27] Cfr. GILSON, E., *o.cit.*, p. 180.

[28] GILLON, L.-B., *Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás* en "Ciencia Tomista" 63 (1942) 330-331. El mismo Santo Tomás en el artículo 5 de la cuestión 60 de la *Prima Secundae* expone como solución que el ángel y el hombre aman, con amor natural, más a Dios que a sí mismos. Cfr. *STh* 1-2 q.109 a.3, donde también aborda y soluciona esta cuestión.

[29] «Dilectio voluntaria dividitur in duas: prima dicitur concupiscentia, qua diligimus omne illud, quo frui volumus, vel quod habere volumus, sicut aliquis dicitur diligere verum, quia appetit eo frui. Secunda est amicitia, qua diligimus omne illud, cuo bonum volumus et cuius bonum (!) congratulamur. Utraque istarum diligimus Deum, et utraque est caritas quandoque (?). Dicimus ergo secundum hoc respondentes, quod ardore illo, qui dicitur concupiscentia, quo diligit Deum Augustinus, diligit se ipsum. Et est regula, quod quicquid diligit aliquis amore, qui dicitur concupiscentiae, se ipsum diligit illo amore. Et secundum hoc quantum diligebat Augustinus Deum, tantum se ipsum. Et diligebat Deum quantum debebat ex illis, que

habebat, quia, ut dicunt: licet deberet diligere Deum ex caritate non tamen tunc, cum nondum fuisset ei gratia data. Quod autem dicit: summe, in hoc sensu verum est: nihil magis, scilicet dilectione concupiscentia, sed dilectione amicitia se magis diligebat»: Paris, Nationalbibl. Cod. Lat., 15747 f° 23, [citado por LANDGRAF, A., *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik*, en "Scholastik" 4 (1929) 377, (nt. 2)].

[30] Cfr. PÉTRÉ, H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, en "Spicilegium Sacrum Lovaniense", Louvain 1948, p. 95.

[31] Cfr. LANDGRAF, A., *Charité (Le XIIIe siècle: Nature et Surnature)* en "Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique" (BAUMGARTNER, CH., dir) II,1, Paris 1953, col. 574. «La historia acerca del tema del sobrenatural que antecede a Santo Tomás tiene una gran importancia para la teología. En primer lugar, porque el mismo término "sobrenatural" (...) es un invento de la teología medieval (...), en segundo, porque el modo como se encauza su uso y fundamentación teológica estará vinculado de cerca al tema del amor y se va a expresar de modo directo en la división entre "amor concupiscentiae" y "amor amicitiae"...»: PÉREZ-SOBA, J.J., o. cit., p. 588.

[32] Cfr. LANDGRAF, A., *Charité (Le XIIIe siècle: Nature et Surnature)* en "Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique" (BAUMGARTNER, CH., dir) II,1, Paris 1953, col. 575.

[33] «Charitas vero est amor honestus, qui ad hoc videlicet refertur ad quod debet, ut si Deum ipsum propter se vel proximum diligam propter Deum»: PETRUS ABELARDUS, *Introductio ad Theologiam (Theologiam Scholarium)*, (CCCM 12, 405; PL 178, 981d-982c).

[34] «Causa diligendi Deum Deus est: modus sine modo diligere»: S. BERNARDUS, *Liber de Diligendo Deo*, c.1 (PL 182, c. 974).

[35] Cfr. PÉREZ-SOBA, J.J., o.cit., p.592. «Amor est affectio naturalis, una de quatuor. Notae sunt; non opus est nominare. Quod ergo naturale est, iustum quidem foret primo omnium auctori deservire naturae...Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate compellitur inservire. Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum...Nec praecepto indicitur, sed naturae inseritur». S. BERNARDUS, *Liber de Diligendo Deo*, c. 8 (PL 182, c 987).

[36] Cfr. GUILLERMUS ALTISSIDIORENSIS, *Summa Aurea in quattuor libros Sententiarum*, l.2 tract. 1, q.2 r.1, q.4, Minerva, Frankfurt, Main

1964, fol 36 rb: «Dilectio autem voluntaria dividitur in duas. In concupiscentiam et in avaritiam seu benevolentiam. Concupiscentia est dilectio qua diligimus omne illud quod frui appetimus vel quod habere volumus: sicut aliquid dicit diligere virum quem appetit frui eo. Dilectio que dicit amicitia est qua diligimus omne illud cui bonum volumus», citado por PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.* p. 594 (nt. 153).

[37] PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.* p.594.

[38] GUILLERMUS ALTISSIDIORENSIS, *Summa Aurea in quattuor libros Sententiarum*, l.2 tract. 1,q.2 r.1, q.4, Minerva, Frankfurt Main 1964, f° 36 ra: «quod homo magis diligat se quam Deum, dictum est de amore amicitiae». A él se referirá sin nombrarlo, Santo Tomás. Cfr. *STh* 1 q.60 a.5 c.

[39] GILLON, L.-B., *art. cit.* p. 331. Cfr. GUILLERMUS ALTISSIDIORENSIS, *Summa Aurea in quattuor libros Sententiarum*, l.2 tract. 1,q.2 r.1, q.4, Minerva, Frankfurt Main, 1964, f° 36 rb: «omnia visibilia fecit, propter nos, et sic inducitur in nobis dilectionem quae est amicitia vera ad Deum, et talis amor Dei naturalis est quae per naturalia acquisitus sine gratia gratum faciente: nec est symoniacus quem naturam non facit ipsum viam ad acquirendum aliquod aliud».

[40] GILLON, L.-B., *art. cit.* p. 332.

[41] Cfr. *Ibid.* «Angelus in primo statu tali dilectione Deum diligebat naturaliter nec magis; nec minus quem se, nec equaliter. Et hoc contingit quia ex eadem dilectione numero et eodem modo se habente qua diligit dulce, diligit vinum. Quod autem dictum est superius quod homo magis diligit se quam Deum, dictum est de dilectione amicitiae»: GUILLERMUS ALTISSI-DIORENSIS, *Summa Aurea in quattuor libros Sententiarum*, l.2 tract. 1, q.2 r.1, q.4, Minerva, Frankfurt, Main 1964, l.2 tract. 1,q.2 r.1, q.4, fol 36 ra.

[42] Cfr. HUGO DE S. CARO, II Sent., ms. Vat. lat. 1098 f° 49 vb: «dicimus quod angeli in primo statu diligebant se propter se amore scilicet amiticiae quo volebant suam utilitatem sibi bonum sibi et Deum etiam propter se angelum. Nec tamen sequitur: ergo fruebatur se. Frui enim est delectari quod est tantum in amore concupiscentiae. Unde dicimus quod amore, amicitiae magis diligebat se quam Deum. Amore vero concupiscentiae, summe delectabatur in Deo et summe diligebat secundum possibilitatem nature»; «HERBERT D"AUXERRE, ms. Vat. lat. 2674, f° 17 vb: «Ad ultimum dicimus quod est duplex dilectio naturalis, amicitie et concupiscentiae. Dilectione amicitiae diligitur Deus in se, non retorquendo ad utilitatem diligentis. Dilectio vero concupiscentiae diligit ipsum quia sibi concupiscit et hoc modo diligere Deum este

diligere se et *quantum ad hanc summe diligebat* angelus Deum, non tamem super omnia, quia qui diligit vinum propter dulce eodem motu, non magis vinum quam dulce, ne e converso», ambos textos citados por GILLON, L.-B., *art. cit.* p. 333 (nt.12).

[43] Cfr. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, II, q.6 (WICKI, N., ed.) Ed. Francke, Bernae 1985, p. 88: «Distingunt etiam dilectionem voluntariam in concupiscentiam et amicitiam. Dilectio concupiscentiae est qua nobis volumus rem, dilectio amicitiae qua volumus bonum eius vel ei quod diligimus; utramque ponunt in natura et gratia».

[44] PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.* p. 595.

[45] Cfr. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, II, q.6 (WICKI, N., ed.) Ed. Francke, Bernae 1985, p. 88.

[46] Cfr. LANDGRAF, A., *Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik*, en "Scholastik" 4 (1929) 383: «Objekt der "caritas" ist eben der Gott des Mysteriums: ihn zu erkennen und ihn zu lieben übersteigt die natürlichen Kräfte (...)».

[47] PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.* pp. 595-597.

[48] PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.* p. 597. Para una consideración de los autores próximamente posteriores a Santo Tomás que también abordan el tema, y que utilizan la estructura amor de amistad/amor de concupiscencia, véase GILLON, L.-B., *L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin*, en "Angelicum" 28 (1951) 205-223; 346-362.

[49] Cfr. PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.* p. 125.

[50] PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.* p. 12.

[51] Seguimos muchas veces el orden de exposición y aprovechamos la excelente selección de textos que ofrece en su estudio, LAPORTA, J., *Pour trouver le sens exact des termes appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc. chez Thomas d'Aquin*, en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 40 (1973) 37-95. La traducción de textos de Santo Tomás es propia.

[52] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, p. 39.

[53] «...ad consecucionem finem alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur: scilicet *natura* proporcionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quae est *naturalis appetitus finis*; et *motus* ad finem»: *De Verit.*, q.27 a.2 c.

[54] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, p. 40. *Ibid.* (nt.8): «On dirait que Thomas a prévu l'erreur des interprètes. Il insiste que le terme *appetere* indique, non pas l'effort conscient d'un être animé, mais l'ordination métaphysique de chaque être, sa finalité».

[55] «*Appetitus nihil aliud est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid*»: *STh* 1-2 q.8 a.1 c; «*appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid*»: *DM.* q.3 a.3 c; «*nihil...est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum*»: *De Verit.* q.25 a.1 c; «*appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua*»: *STh* 1q.78 a.1 ad 3; «*appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem*»: *STh* 1 q.81 a.2 c; «*formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur*»: *STh* 1 q.80 a.1 c.

[56] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, pp. 41-42.

[57] «...Si *intellectus* rationalis *craeaturae* pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane *desiderium naturae*»: *Sth* I q. 12 a.1c; «Si...*intellectus humanus* cognoscens *essentiam* alicuius effectus reati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc *naturale desiderium* inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requeritur, quod intellectus pertingat ad ipsam *esentiam* primae causae»: (*STh* 1-2 q.3 a.8 c); «*omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*»: [*SCG* 1. 3 c.57 (Item)].

[58] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, p. 42.

[59] «*Unumquodque* naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem»: (*Sth* 1 q.62 a.1 c); «*Unumquodque* maxime desiderat suum ultimum finem»: [*SCG* 1.3 c.25, (Amplius unum quodque)].

[60] Cfr. *Ibid.*, p.45.

[61] «Amor dicitur id, quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit, quae dici potest amor naturalis»: *STh* 1-2 q.26 a.1 c; «In appetitu...naturali hoc manifeste apparet, quod...unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id, quod sibi convenit, quae est amor naturalis»: *STh* 1.2 q.29 a.1 c; «ipsa gravitas quae est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici amor naturalis»: *STh* 1-2 a.26 a.2 c.

[62] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, p. 45.

[63] «Omnis...dilectio vel charitas est amor, sed no e converso; addit enim di- lectio supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura»: *STh* 1-2 q.26 a.3 c.

[64] «(dilectio Dei) fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest»: (*STh* 2-2 q.24 a.2 ad 1); «diligere Deum super omnia plus quam seipsum est naturale...cuilibet creature»: (*Quodl.* 1 q.8 c). Obsérvese en este último texto una solución al problema que vimos en la sección anterior.

[65] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, p. 57.

[66] «Etiam quae cognitione carent...tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem»: [*SCG* 1.3 c.24 (Sic)]. Más explícito es este otro texto que se encuentra en *De Malo*, donde Tomás expone que se ha de amar a Dios "propter Deum", lo que compete a toda creatura: «diligere Deum super omnia, et se propter Deum, competit naturaliter (omnibus)»: (*DM* q.16 a.4 ad 15).

[67] Cfr. *STh* 1-2 q.109 a.3 c; *Quod 1* q.1 a.8 c.

[68] «Homo...secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in que philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt»: *De Verit.*, q.27, a.2 c.

[69] «In statu praesetis vitae perfecta beatitudo ab homine haberi non potest»: *STh* 1-2 q.3 a.2 ad 4.

[70] Cfr. *STh* 1-2 q.26 a.1 c; *In 2 Sent.*, d.24 q.3 a.1 c.

[71] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, pp. 76-77.

[72] «The perfection which is the object of the natural desire is a formality and not any specific good being or good action. What each person desires by nature is simply "that-which-will-perfect-him", what Thomas calls the general meaning of happiness (*communis ratio beatitudinis*) or happiness in general (*felicitas in universali*). This is the "bonum perfectum" in the sense that is the good which fully perfects the person and so fully quiets all desires»: GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en

"Mediaeval Studies" 58 (1996) 4-5.

[73] *STh* 1-2 q.1 a.6: «Utrum homo omnia quae vult, velit propter ultimum finem»; *STh* 1 q.60 a.2 c: «Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntantes: cum quidquid homo vult, velit propter finem».

[74] Cfr. GALLAGHER, D., *art. cit.* pp 7-8.

[75] Cfr. LAPORTA, J., *art. cit.*, p. 85.

[76] «Natura...diliget Deum super omnia, prout est principium, et finis naturalis boni»: *STh* 1-2 q.109 a.3 ad 1; «angelus naturaliter diligit Deum inquantum est principium naturalis esse»: *STh* 1 q.62 a.a2 ad 1; «amor ex similitudinem causatur. Unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia»: *In 3 Sent.*, d. 27 q.2 a.2 ad 4. «Distinguons cet amour naturel de Dieu, inconscient, immuablement inclus dans chaque acte volontaire, et l'*appétit naturel*, la simple finalité de tout être intellectuel: voir Dieu. Nous avons entendu Thomas affirmer que la vision béatifique constitue l'*unique fin ultime d'une nature* intellectuel: omnis intellectus naturaliter *desiderat* divinae substantiae visionem [*SCG* 1.3 c. 57 (Item)] On pourrait tout aussi bien affirmer: omnis intellectus naturaliter *amat* visionem beatificam. Bien entendu il s'agirait alors, non pas de l'activité de la volonté, mais de l'amour naturel tel qu'il existe en tout être: sa finalité, la simple destinée de sa nature. Thomas n'exprime pas sa thèse dans ces termes. Parlant de la volonté il réserve l'expression *amor, dilectio naturalis* pour son activité. Évidemment tout autre est la question: quelle est l'*ultime raison d'être d'un intellectuel*, de la volonté et: quel est l'*objet de l'amour naturel de la volonté*? L'amour de la volonté constitue, non pas une simple finalité métaphysique, mais une réelle activité psychologique. Dans chacun de ses actes, la volonté, comme toute créature, poursuit naturellement, nécessairement, inconsciemment, Dieu, principe et fin de son être. Bien distinct de cet amour naturel de Dieu, est l'acte volontaire, non pas naturel, mais conscient et libre, par lequel l'homme, sans la grâce, peut aimer Dieu au-dessus de tout»: LAPORTA, J., *art. cit.*, p. 86 (nt.125).

[77] Cfr. *STh* 1-2 q.3 a.1 c.

[78] Cfr. PÉREZ-SOBA, JJ., *art. cit.* pp. 194-195. *Ibid.*, (nt.88): «Con ello Santo Tomás supera definitivamente la dinámica del "uti"-«frui" agustiniana».

[79] Cfr. SIMONIN, H.D., *Autour de la solution thoïste du problème de*

l'amour en "Archives d'histoire doctrinele et littéraire du Moyen Age", 6 (1931) 174-274; 246-272; 198-245. *Ibid.*, p. 175: «Il va sans dire qu'on emploie ici le mot "amour" dans l'acception générale que lui donne la philosophie ancienne et jamais dans le sens restreint des modernes romanciers et psychologues pour lesquels "amour" est l'équivalent de "passion sexuelle"». Para una mejor comprensión y valoración de la noción tomista del amor, además del anterior estudio puede verse: SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor*, en "Salesianum" 1(1960) 3-55; MANZANEDO, M.F., *El amor y sus causas*, en "Studium" (Madrid) 25 (1985) 41-69; PÉREZ-SOBA, J.J., *o.cit.*, cap.1: *La doctrina del amor en Santo Tomás: persona y experiencia*, especialmente pp. 42-69.

[80] Cfr. SIMONIN, H.D., *art. cit.* p. 176.

[81] Cfr. Mc EVOY, J., *Amicitie, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, en "Revue Philosophique de Louvain" 91 (1993) 383.

[82] He aquí los cuatro textos: *STh* 1-2 q.26 a.2 c:«...cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili...»; *In 3 Sent.*, d.27 q.1 a.1 c:«...sic ergo Dionysius completissime rationem amoris in praedicta assignatione ponit. Poni enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem»; *SCG* 1.4 c.19: «Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videatur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur (...) Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet»; *De Div Nom.* c. 4, 9 (n. 401): «Est autem amor prima et communis radix appetivarum operationem».

[83] Cfr. SIMONIN, H.D., *art. cit.* pp. 177, 179. Los que él denomina textos menores son: *De Verit.* q.26 a.4 c; *De Spe* a.3 c y *De Caritate* a.3 c

[84] Cfr. FERRARI, V., *L amore nella vita umana secondo l'Aquinate*, en "Sapienza" 6 (1953) 64: «Nella concezione tomistica dell'essenza dell'amore c'è stato un progressivo sviluppo. Ciò si nota leggendo le opere dell'Angelico nell'ordine cronologico con cui sono state scritte».

[85] Cfr. SIMONIN, H.D., *art. cit.* p. 178.

[86] «El P. Simonin ha estudiado la diversa terminología usada por Santo Tomás para dilucidar la naturaleza propia del amor y ha hecho notar cómo en sus primeras obras predomina una terminología de tinte estático, y por tanto una concepción paralela de esta actividad; en

las obras de madurez se va perfeccionando esta concepción hasta lograr explicar perfectamente todo el dinamismo de que está cargado el amor (...) Una lectura atenta de los lugares citados hace surgir muchas dudas sobre esta pretendida evolución del pensamiento tomista (...); más que de una evolución en el pensamiento de Santo Tomás a este respecto, se podría hablar al máximo de una progresiva clarificación de su concepción del amor; un pensamiento lineal y homogéneo que se ha ido expresando cada vez más rica y exactamente (...)»:SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor*, en "Salesianum" 1 (1960) 20-22.

[87] Cfr. CORSO DE ESTRADA, L., Estudio preliminar, traducción y notas a TOMAS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 54-55, nn. 191, 192 y 193. La autora hace notar cómo [por ejemplo] su concepción de hábito pasa a través de un proceso evolutivo. Al principio no parece distinguir por ejemplo entre *habitus* y *dispositio*, considerando que entre ambas nociones no habría más que una distinción accidental. (Cfr. *In III Sent.* d.23 q.1 a.1 c; *In IV Sent.* d.4 q.1 a.1 c). Más tarde, en *De Verit.* q. 14 a.1 ad 5, Tomás de Aquino sostiene que una disposición puede volverse hábito, esto es, admite una diferencia de grado entre ambas nociones. En *De Malo* q.7 a2 ad 4, hay cambios en su doctrina con respecto a lo propuesto en *In Sent* y en *De Verit.* En *STh* 1-2 q.49 a.2 ad 3 se lee: «*habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentionis Aristotelis*». Descarta entonces la posibilidad de que aquello que inicialmente tenía carácter de disposición pueda volverse luego hábito.

[88] Cfr. SIMONIN, H.D., *art. cit.* p. 180.

[89] SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *art. cit.* p. 8.

[90] *Ibid.*, p.10.

[91] *STh* 1-2 q.26 a.2 c: «*Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor et passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate*»

[92] Cfr. también *De Div Nom.* c.4,9 (n.401).

[93] Cfr. SIMONIN, H.D., *art. cit.* p. 191. Refiriéndose a los tres primeros comenta: «Le mot *immutatio* marquait, dans la modification de l'appétit, sa dépendance à l'égard de l'objet principe de cette modification, l'action de l'objet sur la puissance. Les notions de *coaptatio* et de *complacencia* expriment la nature de la modification subie, elles impliquent déjà un retour vers l'objet, envisagé non plus comme moteur, mais comme terme du mouvement de la tendance»: *Ibid.*, p.193.

[94] GALLAGHER, D., *art. cit.* pp. 8-9.

[95] Cfr. *De Verit.*, q.26 a.4 c: «Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris (...) qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum»; *In 1 Sent.*, d.10 q.1 a.3: «Amor semper ponit complacentiam amantis in amato (...); et inde est quod habet rationem uniendi amantem et amatum»

[96] *STh* 1-2 q.28 a.1 ad 3: «Unde amor est magis unitivus quam cognitio». Cfr. *De Div Nom.*, c.4,2 (n.449).

[97] Cfr. por ejemplo: *SCG* 1.1 c.91; *Ibid.*, 1.4 , c.19; *STh* 1-2 q.26 a.2 ad 2.

[98] SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *art. cit.* p. 28.

[99] Cfr. *STh* 1 q.60 a.1; 1-2 q.26 a.3; *De Div Nom.*, c.4, 9 (n. 402). «On accordera cependant sans peine, et cela suffit ici, qu'entre une affectivité qui a une réalité psychologique et un appétit qui n'est que l'ordre ontologique d'un être à ce qui lui convient, l'abîme est tel que nous pouvons parler à juste titre de deux ordres différents dans le monde de l'appétit»: GEIGER, L-B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Institute d'etudes medievals, Montreal 1952, p. 45.

[100] Cfr. GALLAGHER, D., *art. cit.* pp. 11-13. *Idem*, *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*, en "Acta Philosophica" 8 (1999) 26: «Dilection or rational love has a very definite structure in terms of a distinction between love of friendship (*amor amicitiae*) and love of concupiscence (*amor concupiscentiae*), a distinction he (Thomas Aquinas) derives from Aristotle». A veces se identifica el amor desinteresado con el amor espiritual del bien, que por su valor absoluto, merece ser amado por él mismo. Cfr. GEIGER, L-B., *art. cit.*, p. 78; *Ibid.*, p. 87: «...il faut donc dire que l'amour spirituel est toujours objectif sous peine de ne pas être un amour spécifié par la connaissance intellectuelle, ce qui est sa nature même (...) Cet amour objectif peut être désintéressé et vrai quand il se trouve en présence

d'un bien vraiment absolu. Il sera désintéressé mais illégitime quand il érige abusivement en bien absolu soit un bien utile soit quelque bien qui par nature devrait demeurer subordonné à d'autres biens».

[101] Cfr. MANZANEDO, M.F., *art. cit.*, p. 44.

[102] La cuestión del "amor puro" se ocupa de discernir si «desde el punto de vista metafísico es posible un amor que sea totalmente generoso; un amor que sea donación completa de sí mismo al amado; un amor plenamente desinteresado...»: SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *art. cit.* p. 32. Para tener una idea del debate [dentro de un marco más amplio que podría denominarse "la cuestión tomista del amor"] y de sus principales actores puede consultarse: ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (BAEUMKER, C., und VON HERTLING, G. F., eds.) Band VI, Heft 6, Münster 1908. A este autor replica GEIGER L-B., *art. cit.*; NICOLAS J-H., *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, en "Revue Thomiste" 56 (1956) 5-42, analiza la posición de uno y otro, aunque su postura coincide más con la del primero; WHOLMANN, A., *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, en "Revue Thomiste" 81 (1981) 204-234, hace una crítica de lo que los tres autores anteriores proponen. Una valoración muy serena y equilibrada es la que ofrece GALLAGHER, D., *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*, en "Acta Philosophica" 8 (1999) 23-44.

[103] *STh* 1-2 q.26 a.4 c.

[104] *SCG* 1.1,c.91 (n.756); *SCG* 1.3,c.9 (n.2657).

[105] ARISTÓTELES, *Rethorica*, lib.2 c.4 (1380b 35-36). Cfr. PÉREZ-SOBA, J.J., *Amor es nombre de persona*. Pontificia Università Lateranense, Mursia, Roma 2001, p. 66 (nt.179); GALLAGHER, D., *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*, en "Acta Philosophica" 8 (1999) 26 (nt.12); WHOLMANN, A., *art. cit.* p. 213.

[106] PÉREZ-SOBA, J.J., «Amor es nombre de persona», pp.66-67. En la nota nt. 180, menciona más de 60 lugares en la obra de Santo Tomás donde se encuentra empleada la última de las expresiones.

[107] Cfr. *Ibid.*, p.68. «Il est en effect assez différent de considérer l'amour comme une inclination affective à l'égard d'un bien, quel que soit ce bien, ou comme le vouloir effectif d'un bien à quelqu'un, quel que soit ce quelqu'un. Les deux définitions son vraies, mais elles relèvent d'approches différentes et concernent des aspects différents de la structure complexe de l'amour»: WHOLMANN, A., *art. cit.* p. 213.

[108] En el apéndice 2 de este trabajo se ofrece una selección [no exhaustiva] de los que a nuestro juicio componen el conjunto de textos más relevantes sobre el amor de amistad.

[109] Cfr. GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) p. 14; WHOLMANN, A., *art. cit.* p. 213.

[110] Cfr. PÉREZ-SOBA, JJ., *art. cit.* p. 182 (nt.37); GEIGER, o. cit., pp. 45-46; GILLON, G-B., *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, en "Revue Thomiste" 54 (1946) 322. Aunque también estos autores admiten el influjo de Aristóteles. Por ejemplo: GILLON, L.-B., *L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin*, en "Angelicum" 28 (1951) 220: «Le saint Docteur a en effect appris d'Aristote (*Ethic. Nic.*, VIII, 1155 b29) que l'amour de bienveillance (ou d'amitié, selon la terminologie médiévale), ne peut exister qu'à l'égard des personnes».

[111] Cfr. PÉREZ-SOBA, JJ., *art. cit.*, p. 183 (nt.39).

[112] Cfr. *Ibid.*, p.180.

[113] *DPSV* c.14 (50-56): «Uniusquisque naturaliter sic vere se amat ut sibi ipsi bona optet, puta felicitatem, virtutem, scientiam, et quae ad sustentationem vitae requiruntur; quaecumque vero aliquis in suum usum assumit, non vere illa amat sed magis se ipsum».

[114] PÉREZ-SOBA, JJ., *art. cit.*, p. 181. En nota al pie de página menciona otros textos de Santo Tomás donde a su juicio el esquema tripartito aristotélico se reduce al binomio *amor amicitiae-amor concupiscentiae*: *DPVS* c.14 (38-41); *LSEG* c.5 lec. 3 (n.305); *STh* 2-2 q.44 a.7; *LSE* c.13 lec. 2 (n.1057).

[115] *STh* 1 q.20 a.1 ad 3: «...actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum». Cfr. WHOLMANN, A., *art. cit.*, p.211: «Nous rencontrons donc une nouvelle dichotomie qui nous demande de distinguer l'amour de concupiscence ou de convoitise (...) et l'amour de bienveillance ou d'amitié»; Cfr. GILLON, G-B., *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, en "Revue Thomiste" 54 (1946) 326.

[116] Cfr. *In 3 Sent.*, d.29 q.1 a.3 c; *STh* 2-2 q.23 a.1 c.

[117] Al emplear el término amor de benevolencia no se alude a un tercer tipo de amor. Es el mismo amor de amistad, que a veces es llamado así por Santo Tomás «porque desde el punto de vista metafísico viene a coincidir con el amor de amistad, del que se diferencia tan

solo desde un punto de vista más bien psicológico, ya que la amistad, añadiría al puro amor de benevolencia la *redamatio*, o respuesta amorosa del amado al amor del amante»: SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *art. cit.*, p.32 (nt.110).

[118] Cfr. GILLON, G-B., *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, en "Revue Thomiste" 54 (1946) p.327; NICOLAS, J.H., *art. cit.*, p. 38.

[119] Cfr. *LSE* c.1, l.13 (n.36); *STh* 2-2 q.26 a.3 ad 3; *DM* q.1 a.a5 c:«...non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiae...»

[120] Cfr. *STh* 1 q.60 a.5 c; *Qd1*, q.4 a.3 c.

[121] Cfr. *STh* 1-2 q.109 a.3 *sed contra* y c.

[122] *STh* 2-2 q.26 a.3 ad 3: «Magis autem amamus Deum amore amicitiae queam amore concupiscentiae...»

[123] Cfr. *STh* 1 q.20 a.2 c; ad 3.

[124] Cfr. S. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 118, 8, 5, 3-4 (CCSL 40,1687-1689).

[125] *In 2 Sent.*, d.3 q.4 a.1 c: «Est ergo dilectio concupiscentiae quae quis aliquid desiderat ad concupiscendum, quod est sibi bonum secundum aliquem modum; (...) dilectio autem amicitiae est qua aliquis aliquid, vel similitudinem eius quod in se habet, amat in altero volens bonum eius ad quem similitudinem habet...».

[126] *STh* 1-2 q.32 a.6 c: «...inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio».

[127] Cfr. *In 3 Sent.*, d.29 q.1 a.3 c: «...dupliciter aliquis tendere potest in bonum alicuius rei. Uno modo ita quod bonum illius rei ad alterum referat, sicut bonum unius rei optet alteri, si non habet; vel complaceat sibi (...) Amor autem iste non terminatur ad rem quae dicitur amari, sed reflectitur ad rem illam cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum alicuius rei ita quod ad rem ipsam terminatur, inquantum bonum quod habet, complacet quod habeat, et bonum quod non habet optatur ei; et hic est amor benevolentiae, qui est principium amicitiae».

[128] PÉREZ-SOBA, JJ., *art. cit.*, p. 183.

[129] Cfr. *De Div Nom.*, c.4, 10 (n.428): «Tendit ergo amor dupliciter

in aliquid: uno modo, ut in bonum substantiale, quod quidem fit dum sic amamus aliquid ut ei velimus bonum, sicut amamus hominem volentes bonum eius; alio modo, amor tendit in aliquid, tamquam in bonum accidentale, sicut amamus virtutem, non quidem ea ratione quod volumus eam esse bonam, sed ratione ut per eam boni simus. Primum autem amoris modum, quidam nominant amorem amicitiae; secundum autem, amorem concupiscentiae».

[130] GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 17-18: «If we combine Thomá s distinction between *amor amicitiae* and *amor concupiscentiae* with his understanding of love as the first of the affections, we have an interesting picture of the moral life. The primacy of love as the most basic passion which causes all other applies also to the level of will and *dilectio* (...) Within *dilectio*, the love of friendship has priority over the love of concupiscence, and its objects are loved per se. These objects are persons. Thus the end of all moral action for all moral agents is always a person or persons; the moral life consists in seeking the perfection of persons». Conclusión que queda refrendada por la enseñanza misma de Santo Tomás: «Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus: quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur»: (*STh* 1-2 q.73 a.9 c).

[131] *STh* 1-2 q.27 a.3 c: «Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis». Es válida la observación de que «tandis que le bien était, dans l'ordre de la causalité finale, la cause propre et adéquate, et la dernière cause de l'amour (...), dand l'ordre formel de l'être, la similitude est cause propre de l'amour»: SIMONIN, H.D., *art. cit.*, p.254.

[132] «To say that I love those who are like me means that in loving them I am loving the same good, at least specifically, that I love when I love myself»: GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 32.

[133] Cfr. SÁNCHEZ-RUIZ, J.M., *art. cit.*, p. 31. *Ibid.*, p.32: «Como el accidente encuentra toda su razón de ser y su explicación en la sustancia (...), así también el amor de concupiscencia encuentra su razón de ser en el de amistad, de modo que no puede haber un amor

concupiscible, si no lo sostiene y justifica un amor de amistad. Y la razón es obvia: lo amado concupisciblemente es amado en cuanto sirve para la consecución de otro bien, el cual a su vez en último término no puede ser amado del mismo modo: hay que llegar necesariamente a un bien que sea amado por sí mismo, si no queremos dejar todo este proceso sin justificación alguna (...); este bien buscado por sí mismo es el perfeccionamiento propio, que ea al mismo tiempo perfeccionamiento común que preexige la fusión tendencial...».

[134] PÉREZ-SOBA, JJ., *art. cit.*, p. 186.

[135] Con relación al texto de *STh* 1-2 q.26 a.4 c, «es posible que él utilice el pronombre neutro aquí, con el objeto de enfatizar el hecho de que nosotros nos enfrentamos a una cierta estructura; es decir, lo que es amado por sí mismo vrs. lo que es amado por otro, y que el uso del neutro muestre con claridad la estructura abstracta. En otros textos la naturaleza personal del objeto es más clara, como puede verse en *STh* 1 q.20 a.1»: GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 14 (nt. 35).

[136] *STh* 1 q.60 a.3 c: «Dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam».

[137] *STh* 1-2 q.26 a.4 c: «Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri».

[138] *Ibid.*, ad 1: «... amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae».

[139] GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 14-15. He aquí parte del comentario del Cardenal Cayetano a *STh* 1-2 q.26 a.4: «Cum enim omne concupitum alicui concupiscatur, nullus amor concupiscentiae est sine amore amicitiae illius cui concupiscitur: et rursus, cum omni amico aliquod bonum velimus, nullus amor amicitiae est sine amore concupiscentiae boni concupiti amato. Non ergo distinguitur amor in amorem amicitiae et concupiscentiae, tanquam in diversos amores, sed tanquam in diversos modos amandi: unum enim et idem amor est amicitiae respectu amici, et concupiscentiae respectu boni illi voliti», en

SANCTI AQUINATIS Summae theologiae, Prima secundae, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6 (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1891); p.191. También: «no hay un *amor concupiscentiae* como realidad autónoma (...) En ningún caso el *amor concupiscentiae* y el *amor amicitiae* se hallan en un mismo plano como dos realidades contrapuestas o en pugna; son momentos coordinados en un único movimiento del amor, cuyo término es la adhesión al sujeto con amor de amistad. Por frecuentes que puedan ser en la literatura, tales contraposiciones resultan quizá de confundir, a nivel fenoménico, lo propio del amor con sus desviaciones empíricas. Confundir, por tanto, lo que permite rectificar el egoísmo o desordenado amor de sí con aquello que, en la naturaleza misma de las cosas, hace posible el amor a otro sujeto»: CALDERA, R.T., *Sobre la naturaleza del amor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, p.54; SÁNCHEZ- RUIZ, J.M., *art. cit.*, p.30: «La relación que hay entre el amor de concupiscencia y de amistad no es la de dos especies respecto a su género común, sino más bien la de dos momentos coordinados, pero necesarios, de una misma actividad».

[140] *STh* 2-2 q.17 a.8 c: «Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit». GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 21-22: «In *amor amicitiae*, the object which enters into or informs the affections is another person. And here the other person is not taken as some formal perfection of me (or of another person) nor as a means to such a perfection. It is indeed possible to have complaisance in another person in this fashion; that is to love the person with a love of concupiscence. In love of friendship, in contrast, I take complaisance in the other person as my good, not as a perfection of me nor as contributing to my perfection as an individual subsisting person, but rather as a good for which I desire and seek other, perfective goods. I take the other as one for whom I wish goods, in the same way that I wish goods for myself».

[141] *STh* 1-2 q.2 a.7 § 2: «illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus, sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam pecuniam».

[142] *De Caritate*, q.un. a.8 ad 16: «Diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum, ut contingit in amicitia honesta».

[143] *STh* 1-2 q.28 a.1 c: «...cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse...».

[144] Cfr. GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 33.

[145] Cfr. NICOLAS, J.H., art. cit., p.38. *Ibid.*: «Le besoin que l'ami a de son ami n'est à aucun degré de convoitise, [s'il agit d'une vraie amitié], il faut plutôt le comparer au besoin que chacun a de soi-même, à l'attachement de chacun à soi-même».

[146] Cfr. *De Div Nom* c.4, 10 (n. 430).

[147] «The crucial point emerging from this text is that *de amor amicitiae* at the basis of a reciprocal friendship of virtue, by moving lover and beloved to cherish and help one another, is the means whereby each individual is enabled to exceed himself, going forth into the will and life of the other so that a common good comes into being at some level, where before only the good of the self stood at the horizon of desire»: KWASNIEWSKI, P., *ST. Thomas, extasis, and union with the beloved*, en "The Thomist" 61 (1997) 594.

[148] *STh* 1-2 q.28 a.3 c:«...affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum».

[149] Cfr. KWASNIEWSKI, P., art. cit., p. 595.

[150] Cfr. *LSEG* c.2, lect 6 (n.107): «homo quantum ad illud dicitur vivere, in quo principaliter firmat suum affectum, et in quo maxime delectatur. Unde et homines qui in studio seu in venationibus maxime delectantur, dicunt hoc eorum vitam esse. Quilibet autem homo habet quemdam privatum affectum, quo quaerit quod suum est; dum ergo aliquis vivit quaerens tantum quod suum est, soli sibi vivit, cum vero quaerit bona aliorum, dicitur etiam illis vivere. Quia ergo apostolus proprium affectum deposuerat per crucem Christi, dicebat se mortuum proprio affectui, dicens Christo confixus sum cruci, id est, per crucem Christi remotus est a me proprius affectus sive privatus (...) vivit in me Christus, id est tantum Christum habeo in affectu, et ipse Christus est vita mea»; *De Div Nom.*, c.4,10 (n.436): «...propter hoc quod amor non permittit amatorem esse sui ipsius, sed amati, magnus Paulus constitutus in divino amore sicut in quodam continente et virtute divini amoris faciente ipsum totaliter extra se exire, quasi divino ore loquens dicit, *Galat. 2*: vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus scilicet quia a se exiens totum se in Deum proiecerat,

non quaerens quod sui est, sed quod Dei, sicut verus amator et passus extasim, Deo vivens et non vivens vita sui ipsius, sed vita Christi ut amati, quae vita erat sibi valde diligibilis».

[151] *STh* 1-2 q.28 a.2 c: «...amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu: ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae»; «...non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati: sed quaerit amatum perfecte habere...»; «...inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici»; «proprium est amicorum "eadem velle, et in eodem tristari et gaudere", secundum Philosophum, in IX *Ethic.* (9,1165 b27) et in II *Rethoric.*, (4, 1382 b3).

[152] Cfr. *Sent. Libri Ethic.*, 9,11 (n.1382): «Maior est enim unitas naturalis quae est alicuius ad seipsum, quam unitas affectus quae est ad amicum»; In 3 *Sent.*, d.29 a.3 ad 1.

[153] GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 27.

[154] *STh* 1-2 q.28 a.4 c: «...intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur»; «...moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere student».

[155] «Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio»: *STh* 1-2 q.32 a.6 c.

[156] Cfr. GALLAGHER, D., *Thomas Aquinas on self-love as the basis for love of others*, en "Acta Philosophica" 8 (1999) 29-31.

[157] Cfr. FERNÁNDEZ BURILLO, S., *El amor de amistad como clave de síntesis metafísica*, en "Studium" (Madrid) 35 (1995) 76. A la luz de los principios estructuradores del amor de amistad podríamos hacer muchas consideraciones morales que tienen como trasfondo la dignidad de la persona humana. Baste por ahora referirnos a una de gran actualidad. Se trata del debate acerca del uso de células madre embrionarias en las investigaciones con fines terapéuticos ("clonación terapéutica"). Son células inmaduras que tienen la posibilidad de diferenciarse y comportarse como alguno de los muchos tipos celulares del cuerpo. Las llamadas células madre embrionarias son aquellas que

se obtienen del blastocito o embrión de apenas unos pocos días. Por razón de su fácil multiplicación y por los beneficios económicos que pueden derivarse de su uso, existe una fuerte presión de muchas partes interesadas para que se legisle a favor de su utilización. Aunque se trate de un fin muy noble, como el tratamiento de personas que en estos momentos sufren enfermedades incurables, se debe recordar que ética y moralmente es ilícito querer con amor de concupiscencia a otra persona, tratandola como una "cosa" útil. En la Instrucción *Donum Vitae* se lee que: «La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única creatura en la tierra que Dios ha "*querido por sí misma*"»: (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum Vitae*, 22-II-1987, (Intr., 5) en AAS 80 (1988) 76-77. La cursiva es añadida). También en el caso tristemente extendido en países desarrollados, de un gran número de embriones "sobrantes" de las prácticas de fecundación *in vitro* (sometidos a congelamiento), donde se presenta una falsa disyuntiva: destruirlos o usarlos para investigar. El imperativo moral de amar a una persona por sí y no con vistas a ningún otro fin, sirve de criterio esclarecedor. No se trata de destruir embriones sino de dejarlos morir en paz, cuando no existe otra alternativa. La destrucción de estos embriones se produce más bien cuando se permite que sean utilizados en investigaciones. «La misma condena moral concierne al procedimiento que utiliza los embriones y fetos humanos todavía vivos a veces "producidos" expresamente para este fin mediante la fecundación *in vitro*, sea como "material biológico" para ser utilizado, sea como *abastecedores de órganos y tejidos para transplantar* en el tratamiento de algunas enfermedades. La eliminación de creaturas humanas inocentes, aun cuando beneficie a otras, constituye un acto absolutamente inaceptable»: (JUAN PABLO II, *Carta Enciclica Evangelium Vitae*, 25-III-1995, n. 63, en AAS 87 (1995) 472-474).

[158] GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 46.

[159] *Ibid.*, pp. 46-47.

[160] Cfr. S. AUGUSTINUS, *Epist.* 167, 5-6 (CSEL 44, 592-593). Cfr. GARCÍA DE HARO, R., *Cristo, fundamento de la moral*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, pp. 173-174.

[161] «La bienveillance qui entre dans l'amour d'amitié est un sentiment affectif plus profond; il engage un choix spirituel, une dilection. Seule une personne peut en être bénéficiaire, pas une chose ou un animal, car ce n'est qu'à une personne, à un sujet qu'on peut vraiment vouloir du bien»: TORREL, J.-P., *La charité comme amitié chez saint Thomas d'Aquin*, en "La vie spirituelle" 81(2001) 266.

[162] Cfr. *STh* 1 q.20 a.1 ad 3.

[163] Cfr. Da CUNHA, D., *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, Principia, S. João do Estoril Cascais 2000, pp. 414-415.

[164] Cfr. GALLAGHER, D., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, en "Mediaeval Studies" 58 (1996) 17-18

[165] ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1992, pp. 173-174.

[166] Cfr. BOGLIOLO, L., "Amor sui" come fondamento della morale en «Sapienza» 28 (1975) 285.

[167] «Nihil autem sic ad amorem alicuius nos inducit sicut experimentum illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium amoris unire amantem cum amato, inquantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo»: [SCG 1.4 c.54 (n.3926)].

[168] «Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet»: [*Ibid.*, 1.4 c.54 (n.3928)].

[169] RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral, fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000, p.260.

[170] «In un mondo che considera gli uomini alla stregua di oggetti, catalogandoli in base ai loro ruoli e alla loro efficienza o, nella migliore delle ipotesi, in rapporto alle loro doti esteriori di simpatia, di salute psichica e fisica, alle loro capacità di socializzare, ciò che vi è di più segreto nella persona resta umiliato e dimenticato. Forse dalla persona stessa»: SAVAGNONE, G., *L amicizia nel pensiero di S. Tommaso d Aquino*, en "Sapienza" 34 (1981) 435-436.

[171] «Tertius est amor qui est propter virtutem, et iste solus est verus. Tunc enim non diligimus proximum propter bonum nostrum sed propter suum»: (CdDP 8,15). Sobre la autenticidad de esta obra véase TORRELL, J.-P., *Deux remaniements anonymes des Collationes de Decem Preceptis de Saint Thomas d Aquin en Recherches Thomasiennes*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 2000, pp. 22-45.

[172] Cfr. PINCKAERS, S. - LA SARTE, H., *Der Sinn für die freundschaftsliebe als urtatsache der thomistischen ethik en Sein und Ethos*, "Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik", Walberberger

Studien der Albertus Magnus-Akademie, Mathias Grunewald-Verlag Mainz
1963,. p. 235 (n.4).