

AMOR A DIOS SOBRE TODAS LAS COSAS Y AMOR A SI MISMO, SEGUN SANTO TOMAS *

Por J. JAVORKA, S. I. (San Miguel)

INTRODUCCION

La investigación de las relaciones que hay entre el amor de sí mismo y el amor a los otros, principalmente a Dios, se designa modernamente con este nombre: el problema del amor. No ha tratado S. Tomás de propósito este problema. Pero su doctrina contiene muchos elementos, tanto para formular su planteamiento, como para encontrar la solución satisfactoria. Por esto algunos autores modernos se han interesado por este problema y han tratado de darle diferentes soluciones. Tan sólo citaremos algunos planteamientos del mismo. El P. Rousselot lo propone en estos términos: "Lo que se llama aquí el «problema del amor» podría, en términos abstractos, formularse así: ¿Es posible un amor que no sea egoísta?"¹. El P. Geiger O. P. propone la cuestión de una manera algo diferente. No trata del problema del amor tomado de modo general, sino concretamente de un amor desinteresado: "Parece que debemos optar entre un amor que nace de sí mismo, ya que su objeto es lo que es bueno para nosotros, y un amor puro pero irrealizable, porque su objeto sería un bien en sí mismo, por consiguiente sin relación a nosotros, por lo tanto imposible de amar. Se podrá reconocer en este dilema el problema del amor desinteresado"². El P. J. - H. Nicolas O. P. enuncia el problema de esta manera:

* Este artículo y el que ha de seguir, forman la segunda parte de mi tesis inédita: *De amore naturali Dei super omnia secundum Sanctum Thomam*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1958. La manera con que cito a S. Tomás es la siguiente: cuando se ponen sólo números, significa la *Suma Teológica*. Cuando se pone "d" (distinctio), significa el *Scriptum super Sententias*. Por ejemplo, I. 2, 3, equivale a: *Suma Teológica*, Parte I, cuestión 2, artículo 3; II. d. 1, 2, 1: *Scriptum super Sententias*, libro II, distinción 1, cuestión 2, artículo 1. Otras abreviaciones se entienden fácilmente. Deseo expresar mi profundo agradecimiento al R. P. Mariano Castellano, S. J., por su trabajo de traducción de esta tesis, escrita originalmente en latín.

¹ *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-âge*, p. 1.

² *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, p. 64.

“El problema del amor se reduce pues a esto: en el movimiento apetitivo voluntario, el bien absoluto, que es sin duda alguna el *fin último* QUI ¿es también *fin último* CUI, o por el contrario es el *bien propio* el que desempeña ese papel?”³ Estas fórmulas son buenas y todas enfocan algún aspecto del problema del amor. Pero, en sólo ellas, no están contenidas todas las cuestiones relacionadas con el problema que tratan de resolver. Por esto hemos preferido no concretarlo en una fórmula determinada —que, por la complejidad del asunto, necesariamente debería ser bastante larga— sino tratarlo en un planteamiento general: Qué relaciones mutuas hay entre el amor de sí mismo y el amor a Dios en una creatura racional.

El problema del amor se nos presenta en toda su realidad al formularnos las preguntas siguientes: Si el amor natural a Dios (natural en contraposición a sobrenatural y a electivo) es una tendencia más fuerte que el amor a sí mismo, ¿cómo se explica el hecho del pecado en una naturaleza no viciada por el pecado y en los ángeles? La libertad, por sí sola, no es una explicación suficiente, puesto que todo acto libre se funda en una tendencia natural. Asimismo, ¿cómo se explica que la esperanza sobrenatural sea anterior en orden de generación respecto de la caridad? Una pregunta semejante se podría formular en cuanto a la prioridad de la esperanza natural, respecto al amor natural de Dios sobre todas las cosas, puesto que el orden sobrenatural no cambia la relación que hay entre el amor a sí mismo y el amor a Dios. ¿Por qué la esperanza sobrenatural se requiere como disposición previa para el amor a Dios? Esta prioridad de la esperanza ¿no arguye en absoluto la prioridad del amor a sí mismo? Pero si el amor a sí mismo fuera una tendencia más fuerte ¿no supondría un desorden grande, cuya causa sería Dios mismo? ¿Y cómo la caridad perfeccionaría al amor natural? Porque ésta no suprime la relación que hay entre el amor de sí mismo y el amor natural a Dios, la creatura racional aun en la caridad se amaría más a

³ *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*. Rev. thom., 1956, p. 21, nota 1.

sí, misma que a Dios; y la caridad tan sólo de alguna manera perfeccionaría al amor natural⁴.

Todo esto demuestra que el problema del amor es un verdadero problema. Por otra parte se presenta la duda acerca de su aplicación en el hombre debilitado por el pecado. Según I. II. 109, 3, el hombre en ese estado no podría amar a Dios sobre todas las cosas por la corrupción de la naturaleza, a no ser que sea restablecido por la gracia de Dios. No existe esta dificultad en los ángeles, y, por lo tanto, el problema del amor tiene en ellos plena aplicación. En cuanto al hombre caído, se puede con razón preguntar si tiene cabida el problema del amor, y en qué sentido, si el hombre no puede por sus propias fuerzas amar a Dios sobre todas las cosas.

Para responder a esta dificultad, conviene tener presente la distinción que el Doctor Angélico supone en I. II. 109, artículos 2 y 3, entre lo que al hombre le es connatural y lo que puede hacer por solas sus propias fuerzas. Amar a Dios sobre todas las cosas es connatural al hombre en cualquier estado, puesto que aun en la naturaleza caída permanece la inclinación de amar a Dios, pero el hombre no podría obrar según ella por la corrupción de la naturaleza. Le faltarían al hombre las fuerzas para lo que es conforme a su naturaleza. Por tanto la gracia le ayudaría no a poner en acto algo que no pertenezca a su naturaleza, como sería p.e. una obra salvífica, sino algo para lo cual la misma naturaleza está destinada, aunque no hubiera sido elevada al fin sobrenatural. Por lo cual también en el hombre caído podemos y debemos tratar el problema del amor, es a saber la relación entre el amor a sí mismo y el amor a Dios.

Antes de comenzar a tratar este problema, creemos útil, más aún necesario, indicar previamente cómo S. Tomás considera estos dos amores —el amor de sí mismo y el amor a Dios— cuando concurren en la práctica. Ocasión de ello se da en la tendencia actual de la creatura racional a la bienaventuranza y en la obligación de sujeción de sí mismo a Dios; obligación común a las creaturas anteriormente mencionadas. En esta obli-

⁴ Cfr. I. 60, 5 al fin.

gación radica la posibilidad de la lucha contra el pecado, y, en consecuencia, de la victoria del hombre contra él o de su derrota. A estas dos ocasiones pueden reducirse todas las otras, como sería v. gr. un sacrificio del propio amor al amor a Dios. Por esto trataremos ahora brevemente acerca de las relaciones entre la esperanza y el amor. Luego del amor para con Dios y del pecado.

CAPITULO 1

LA RELACION ENTRE LA ESPERANZA Y EL AMOR

Lo que diremos acerca de la relación entre la esperanza y el amor, no está restringido a un orden determinado, sino que tiene aplicación al orden natural y al sobrenatural; omitido aquello que a cada orden le es peculiar. Se trata pues, en general, de la relación entre la esperanza y el amor. Según S. Tomás, las pasiones del concupiscible son anteriores a las pasiones del irascible, porque las pasiones del irascible tienen su principio y su término en las del concupiscible¹. Ahora bien, entre las pasiones del concupiscible la primera es el amor² y así el amor es la primera de todas las pasiones del alma. "Porque el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquier otra facultad apetitiva, es el amor"³. Concuerdá con esto la cuestión 27 de la I. II., en donde se trata de la causa del amor. En el artículo primero se inquiera si el bien es la única causa del amor. Se responde que el bien es la causa propia del amor. En el artículo cuarto de la misma cuestión, S. Tomás afirma que ninguna otra pasión del alma es causa en general de todo amor. Sin embargo, admite que una pasión determinada puede ser causa de un determinado amor. Y así la esperanza puede ser causa de algún amor⁴. En estos artículos se trata propiamente de las pasiones del alma. Ahora bien las pasiones perte-

¹ I. II. 25, 1.

² I. II. 25, 2.

³ I. 20, 1; cfr. también III. d. 27, 1, 3; Spe a. 3.

⁴ I. II. 40, 7; 27, 4 ad 3.

necen al orden sensitivo. Con todo el Doctor Angélico esto lo extiende también a la afección puramente espiritual que reside en la voluntad, como claramente se prueba en la I. II. 26, 2 y se presupone en los artículos siguientes. Por tanto, si se trata de la esperanza y el amor, pueden también aplicarse a los ángeles, no ciertamente como pasiones, sino como simples afecciones del espíritu.

Por una parte el amor es causa de la esperanza. Puesto que él es la primera y principal afección del espíritu, es asimismo el principio de todos sus movimientos. Nadie espera algo que no ama. Por otra parte la esperanza puede ser causa de algún amor en particular. Pero esta esperanza presupone otro amor. Esto lo explica S. Tomás en la I. II. 40, 7 y de una manera general cuando trata del orden de las virtudes teologales⁵. Si un hombre desea un bien que por sí mismo no puede conseguir sino por medio de otro, tiene una doble tendencia: hacia el objeto apetecido y hacia la persona por cuyo medio puede conseguirlo:

"Así, pues, en cuanto la esperanza mira al bien que espera, es causada por el amor, pues no hay esperanza sino del bien deseado y amado. Pero en cuanto la esperanza se refiere a aquel por quien se nos hace posible algo, el amor es causado por la esperanza, y no viceversa; pues, por lo mismo que esperamos nos puedan sobrevenir unos bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacía un bien nuestro, y de esta manera comenzamos a amarle" (I. II. 40, 7).

Así se ve claramente cómo el amor es la primera afección del alma que causa la esperanza. Y a su vez la esperanza origina otro amor⁶.

A simple vista nos damos cuenta de que en los textos citados se trata de algún bien en cuanto es bien para nosotros. Este amor causa esperanza y juntamente amor a la persona mediante la cual esperamos conseguir nuestro bien. Y este segundo amor de suyo es amor de concupiscencia, no de amistad.

⁵ I. II. 62, 4; II. II. 17, 8; Spe a. 3.

⁶ I. II. 66, 6 ad 2.

Pues toda su razón de ser es la ayuda que espera será útil al amante. Este amor puede quedarse siempre en su grado de amor de concupiscencia y puede también elevarse al amor de amistad. Mientras tengamos en cuenta únicamente la ayuda que nos puede venir, permanecerá en la categoría de amor de concupiscencia. Para que llegue a ser amor de amistad, deberán intervenir otros elementos. El amante, para elevarse al amor de amistad, necesita algo que le disponga para ello, como serían sus virtudes. Asimismo se puede elevar al amor de amistad por otro título, esto es por la semejanza. El amor de amistad nace si dos personas poseen, en acto, una misma cualidad⁷. Por ejemplo, si alguno con el deseo de conseguir la ciencia busca a otro que la tiene, lo ama con amor de concupiscencia, por el interés que tiene de conseguir por su medio la ciencia. Después, cuando ha logrado la ciencia, lo ama con amor de amistad, por la semejanza que en alguna cualidad hay entre ambos.

Esta doctrina el Doctor Angélico la aplica también a las virtudes teologales esperanza y caridad. Pero para poder hacer esto, introduce una nueva distinción, que solventa dificultades que fácilmente podrían oponerse. Porque el amor nacido de la esperanza, de suyo es amor de concupiscencia. Ahora bien la caridad que según el acto es posterior a la esperanza, es amor de amistad para con Dios, amado por sí mismo. Por tanto no puede decirse simplemente que la esperanza causa la caridad. Por esto S. Tomás distingue un doble orden: uno es por vía de generación, según el cual lo imperfecto precede a lo perfecto; el otro es el orden de perfección, por el que lo perfecto naturalmente es anterior a lo imperfecto. De ahí que, en orden de generación, la esperanza es anterior a la caridad en cuanto produce en el amante una disposición para que ame a Dios no por los bienes que de El espera conseguir, sino por Dios mismo. Y así la esperanza es causa dispositiva de la caridad:

“De ahí que, en orden de generación, la esperanza es anterior a la caridad; porque, así como quien empieza a amar a Dios porque teme ser castigado por El, cesa en el pecado, se-

⁷ I. II. 27, 3.

gún dice San Agustín... así también la esperanza conduce a la caridad, pues el esperar ser premiado por Dios mueve a su amor y a guardar sus mandamientos. En el orden de perfección, en cambio, la caridad es naturalmente antes que la esperanza...” (II. II. 17, 8)⁸.

De aquí podemos inferir una cierta prioridad del amor a sí mismo respecto al amor de Dios. Porque el amor que incluye la esperanza, es amor de concupiscencia; se ama a Dios como un bien para el amante. Ahora bien el amor de la caridad es amor de benevolencia para con Dios; se ama a Dios por sí mismo⁹. La esperanza es anterior a la caridad por el objeto sobrenatural de ellas. Pues la caridad es el amor de Dios con que le amamos como objeto de bienaventuranza¹⁰. Asimismo la caridad es cierta amistad, un trato familiar con Dios; S. Tomás pone la amistad como algo propio de la caridad¹¹. Ahora bien toda amistad “se funda en una comunicación de vida”¹²; y “la caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna”¹³. Por tanto es imposible que alguien tenga caridad sin esperanza, pues es imposible que alguien llegue a este trato con Dios sin “tener esperanza de alcanzar esta comunicación”¹⁴.

Pero este objeto sobrenatural de la esperanza y del amor no es la única razón de la precedencia de la esperanza a la caridad en orden de generación. Además de ésta, S. Tomás añade también otra razón. Pues tanto el bien que uno espera conseguir de Dios, como el mal del cual por Dios espera librarse, son razones —sin tener en cuenta de si se trata del orden natural o sobrenatural— para que el hombre por medio de la esperanza llegue al amor de benevolencia para con Dios. En realidad en los artículos en que S. Tomás trata de la prioridad de la esperanza, deduce esta prioridad no sólo de la sobrenaturalidad del objeto, sino que también por parte de la disposi-

⁸ La misma doctrina se encuentra en I. II. 62, 4; II. II. 27, 3; Spe a. 3.

⁹ II. II. 17, 8.

¹⁰ I. II. 65, 5 ad 1; II. II. 23, 1; 23, 4; 24, 2.

¹¹ III. d. 27, 2, 1; I. II. 65, 5.

¹² II. II. 25, 3.

¹³ II. II. 25, 3; 26, 3.

¹⁴ I. II. 65, 5.

ción del sujeto, el cual llega al amor de benevolencia por la esperanza de conseguir algún bien.

Así, en cuanto a la esperanza y amor naturales, en I. II. 40, 7; y de modo semejante respecto a las virtudes de la esperanza y caridad, en I. II. 62, 4, c. y ad. 3, en donde la causa que aduce es la razón de beneficio y no el orden; y en II. II. 17, 8, en donde indica que el temor de los males y la esperanza de la remuneración son camino para el amor a Dios.

De aquí se deduce que la esperanza es medio para el amor de amistad con Dios amado por sí mismo; no se ha de atribuir esto a imperfección de la naturaleza caída, sino que es propio de la naturaleza racional creada como tal. Si esto fuera por estar viciada la naturaleza, este orden de precedencia de la esperanza no podría subsistir en las virtudes teologales, en las cuales no puede haber nada desordenado. Y si algo en el hombre hubiera desordenado, previamente, mediante la gracia, debería sanarse. Esto se puede también confirmar por el hecho de que en los ángeles se da igual orden. Los ángeles, según S. Tomás, fueron creados en gracia. Por tanto tuvieron fe y esperanza¹⁵. Y ellos necesitaban del auxilio divino para llegar a la visión de Dios; luego antes de conseguirla también para ellos la esperanza de la bienaventuranza era medio para amar a Dios con la virtud de la caridad. Ahora bien, este proceso que en el hombre requiere larga deliberación, en ellos se realiza en un momento, pero todos los elementos de este proceso que no se opongan a la simplicidad de su naturaleza puramente espiritual, se encuentran también en ellos.

Así pues, basándonos en la relación que hay, ya sea entre la esperanza natural y el amor, ya sea entre la esperanza sobrenatural y la caridad, podemos deducir una precedencia del propio amor respecto al amor de Dios. El amor de sí mismo engendra de suyo un amor de concupiscencia hacia la persona por cuyo medio se espera conseguir algún bien. El amor de concupiscencia puede ser medio para llegar al amor de amistad con esa persona, si ella tuviera las condiciones requeridas. Una de

¹⁵ II. II. 5, 1.

ellas podría ser la semejanza, como anteriormente queda indicado. Resta por examinar más adelante cómo esto concuerda con la tesis general de S. Tomás, según la cual el hombre y el ángel naturalmente aman a Dios sobre todo; y cómo del amor de concupiscencia llegan al amor de benevolencia para con Dios sobre todas las cosas. Esto será el objeto que examinaremos al proponer nuestro ensayo de solución al problema del amor.

CAPITULO 2

EL AMOR A DIOS Y EL PECADO

La doctrina de S. Tomás acerca del amor natural a Dios sobre todas las cosas, espontáneamente presenta el problema de cómo pueda darse el pecado y cuál sea su proceso; a pesar de que toda creatura espiritual —y aún puramente material— tienda naturalmente a la semejanza divina¹. Aquí se ha de tener en cuenta la estructura psicológica de las facultades cognitivas y apetitivas para que más fácilmente se vea la posibilidad del pecado. Según S. Tomás la voluntad del ángel y del hombre hacia algunas cosas se mueve naturalmente. Este término “naturalmente” significa moverse sin previa deliberación o elección del libre albedrío. El objeto hacia el cual la creatura racional se mueve de este modo es el último fin o sea la bienaventuranza. Acerca de esto no hay libre elección sino solamente acerca de los medios para lograr el fin último². Tanto el ángel como el hombre siguiendo este apetito del último fin no pecan, pues este apetito es bueno como dado por el Creador, y, además, porque ni el ángel ni el hombre pueden obrar contra esta inclinación³.

Esta inclinación a la perfección propia, en las creaturas racionales no llega todavía al grado de algo moral. El ángel

¹ C. g. III. 19.

² Textos acerca del ángel: I. 60, 1, c. y ad 2; I. 60, 3; C. g. III, 109. Acerca del hombre entre otros I. II. 10, 1.

³ Acerca del ángel, texto cit. C. g. III. 109; acerca del hombre p. ej. I. 94, 1; IV. d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2.

y el hombre deben referir el logro de su perfección y del propio bien al Bien supremo: Dios. Si hacen esto, obran bien; de lo contrario, mal. Del hombre en estado de naturaleza íntegra dice S. Tomás:

“Por consiguiente, el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a un fin, y lo mismo el amor de todas las demás cosas, y así amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas” (I. II. 109, 3).

Y de los ángeles en C. Gent. III. 109:

“Porque, aunque la inclinación natural de la voluntad se halle en cada queriente con el fin de que quiera y ame su propia perfección, de modo que no pueda querer lo contrario, sin embargo, no está insertada naturalmente en él de modo que ordene su perfección a otro fin y no pueda desistir de él; porque el fin superior no es el propio de su naturaleza, sino de la superior. Por tanto, queda a su arbitrio el ordenar su propia perfección al fin superior”.

Y un poco más adelante:

“Luego en la substancia separada pudo haber pecado por no haber ordenado su propio bien y perfección al último fin, adhiriéndose al bien propio como al fin”.

Y así, pues, las creaturas racionales están invitadas a realizar por libre albedrío lo que las creaturas irracionales hacen siguiendo la naturaleza. Pues éstas — en un sentido analógico — quieren el bien de Dios, en cuanto por naturaleza tienden al bien común del universo más que al bien propio, al obedecer a las leyes más universales con preferencia a otras leyes que las llevarían a su perfección propia. Empero a las creaturas racionales les corresponde hacer, por su libre albedrío, esta ascensión del amor a la propia perfección, al amor de Dios sobre todas las cosas. Porque esto a ninguna creatura racional le compete por su propia naturaleza — al ángel por lo menos en el orden sobrenatural. Con esto hemos llegado al origen y raíz de todo pecado: el amor propio desordenado⁴.

⁴ I. II. 77, 4.

El Doctor Angélico, siguiendo en esto a S. Agustín, atribuye al amor propio una parte muy principal en el hecho del pecado. En todo pecado hay una cierta aversión a Dios. Pero de ordinario la creatura racional de suyo no pretende esa aversión a Dios, quien es la misma Bondad. Lo que directamente busca es solamente algún bien temporal que apetece. Pero como sucede a veces que la consecución del bien temporal está unida al quebrantamiento de una ley superior, la creatura racional en algunos casos prefiere el logro del bien apetecido a la ley divina. Mas esta aversión a Dios no entra en su intención. El pecador querría no ofender a Dios, si pudiera conseguir el bien que ama sin la aversión de Dios. Ahora bien, como esto no es posible, opta por su bien y como sin pretenderlo se enemista con Dios⁵.

El primer hombre y los ángeles rebeldes pecaron de esta manera. Lo que había en el origen de su pecado, era un amor a su propia excelencia. “Viendo pues el ángel la dignidad de su naturaleza, por la cual sobresalía entre todas las creaturas... pretendió por sus fuerzas naturales llegar a la perfección de la bienaventuranza”⁶. El ángel malo quiso asemejarse a Dios, pero fuera de las leyes establecidas por Dios. No pretendió ser totalmente semejante a Dios, porque conoció con evidencia que esto era imposible. Por otra parte esto repugnaba a su apetito natural, el cual ante todo tiende a la conservación de sí mismo. En la total asimilación a Dios perdería su especie, a cuya conservación tiende el amor natural. Pero pretendió lograr por sus propios medios la felicidad sobrenatural. Pecó queriendo algo no precisamente malo sino bueno, pero no según el orden debido⁷. Por semejante manera el primer hombre pecó seducido por amor a su propia excelencia. Pues lo que en primer término pretendía era “ser semejante a Dios en la ciencia del bien y del mal”⁸.

“Secundariamente, pecó también deseando ser semejante a Dios en el poder obrar, tratando de conseguir la bienaventuranza

⁵ II. d. 5, 1, 2 ad 5.

⁶ II. d. 5, 1, 2. De la misma manera habla S. Tomás en el lugar paralelo I. 63, 3.

⁷ Mal. 16, 3.

⁸ II. II. 163, 2.

por sus propias energías...”⁹. De donde deduce S. Tomás que: “el pecado de entrambos —el del ángel rebelde y el del primer hombre— ... tuvo su origen en la soberbia, porque la ocasión de todos los otros pecados suele ser algún defecto: pero sólo la soberbia tiene como fundamento alguna perfección”¹⁰.

De aquí surge otro problema: cómo el amor a sí mismo puede desordenarse y ser causa de todo pecado. El propio amor le viene a la creatura por ordenación divina y Dios no creó nada desordenado. En el hombre caído se puede entender esto más fácilmente, pues la flaqueza de la inteligencia, el ímpetu de la pasión, la seducción del mundo le arrastran a buscar lo que es contrario a su naturaleza racional. Pero, ¿cómo puede el amor a sí mismo, de suyo bueno, en los ángeles y en el primer hombre, en quienes no había ningún obstáculo proveniente de la naturaleza caída, desordenarse y ser causa del pecado? Podríamos decir que su pecado se explica por la libertad que ellos tenían. Pero esta solución no es satisfactoria. Su libertad a lo más podría explicar la posibilidad del pecado, pero no el pecado actual de ellos. Para explicar su libre decisión de elegir el mal, debemos buscar otra razón que radique en su naturaleza íntima. No buscamos el motivo personal de cada ángel ni el del primer hombre en su decisión, sino tratamos de descubrir la razón común que fue el origen primero del pecar.

El Santo Doctor afirma que esta razón fue el amor propio. Esto es cierto en cuanto al hombre¹¹. Asimismo los ángeles malos pecaron por amor propio. Ahora bien conviene investigar cómo el amor de sí mismo, de suyo bueno, se convirtió en desordenado en los ángeles y en el primer hombre, que fueron creados, tanto ellos como él, libres de todo desorden.

Algunos textos de S. Tomás, en apariencia contradictorios, dan ocasión al planteamiento de este problema. Por una parte tenemos la afirmación de I. 63, 9: “el pecado es contrario a la inclinación natural” y de I. II. 71, 2: “El vicio empero en tanto es contra la naturaleza del hombre en cuanto se opone al orden de la razón”. Por otra parte dice en Mal. 8, 2 (al comienzo): “Luego

⁹ Ibid.

¹⁰ II. d. 22, 1, 1.

¹¹ I. II. 77, 4.

se ha de considerar que todo pecado se apoya en algún apetito natural”. Por tanto parecería que o el apetito natural —a cuyo ámbito pertenece el amor a sí mismo— no es fundamento de todo pecado, puesto que el pecado es contra la naturaleza, o el pecado no es contra la inclinación natural, pues se fundamenta en un apetito natural. El planteamiento de este problema en el ángel, requiere algunas variantes con respecto al del hombre.

Aunque el ángel no conozca por raciocinio como el hombre, sin embargo se da también en él la voluntad natural y electiva¹² y el amor natural es en él el principio del electivo¹³. Aún la voluntad del ángel y “cualquier voluntad quiere naturalmente aquello que es el propio bien del que quiere, es decir, el ser perfecto, no pudiendo querer lo contrario”¹⁴. Se trata pues de un apetito natural que tiene por objeto un bien que no depende de su libre elección. Este apetito es bueno ontológicamente, y, no obstante, es causa del pecado. S. Tomás explica esto por la subordinación de los fines. El ángel ama naturalmente su propio bien, su ser perfecto. Pero esta tendencia natural debe estar subordinada al fin último, el fin de Dios:

“Y en las causas agentes se da el pecado cuando el agente secundario se sale del orden del agente principal... De este modo, cuando en las causas finales el fin secundario no está contenido bajo el orden del fin principal, hay pecado de la voluntad, cuyo objeto son el bien y el fin”. (C. g. III. 109).

Esto sucedió al ángel malo, ya que no ordenó su bien propio a Dios, sino que se adhirió a su propio bien como a fin último. Por esto concluye S. Tomás:

“Luego en la substancia separada pudo haber pecado por no haber ordenado su propio bien y perfección al último fin, adhiriéndose al bien propio como al fin”. (Ibid.).

Así pues S. Tomás explica el pecado del ángel por el desorden en no haber él referido su bien propio al fin superior. Esto, por lo menos en el orden sobrenatural, el ángel debió hacerlo por elección libre. Si hace esto, el amor natural de su perfección re-

¹² I. 60, art. 1 y art. 2.

¹³ I. 60, 2.

¹⁴ C. G. III. 109.

sulta bueno, de lo contrario es malo. Y de esta manera el amor natural de su perfección propia puede ser fundamento del pecado, a pesar de ser bueno ontológicamente, como que es dado por Dios.

En el hombre sucede algo análogo; aunque por tener una naturaleza compuesta, hay alguna mayor complejidad. El hombre puede pecar de dos maneras. Una es semejante al pecado de los ángeles; pretendiendo un bien fuera de la norma establecida por Dios, v. gr. eligiendo un bien, al cual se adhiere como a su fin último, no refiriéndolo a Dios. Otra manera es propia del hombre y que no puede darse en el ángel; consiste en que las facultades inferiores no obran según el orden de la razón¹⁵.

Ahora hay que declarar brevemente este segundo modo peculiar del hombre. El hombre, como el ángel, también se ama con amor natural y electivo¹⁶. El amor natural de sí mismo es bueno de suyo, como lo es el del ángel. Sin embargo puede ser causa del pecado. Primeramente, como pecó el ángel; de otro modo, no rigiéndose por la razón recta. Para declarar este segundo modo, conviene tener en cuenta cómo concibe S. Tomás este apetito natural y su transición al acto. Según su doctrina la voluntad se mueve hacia algunas cosas en virtud de su inclinación natural¹⁷. Por el apetito natural desea lo que constituye la perfección del hombre. Este apetito no tiene un objeto determinado, sino que es completamente indeterminado. Así por ejemplo el hombre tiene el apetito de saber. Este apetito no está determinado a éste o a aquel objeto, sino que de manera general tiene la apetencia del saber. Por manera semejante tiene el apetito de conservar la vida. Pero este apetito natural no está determinado ni en cuanto a los medios ni dentro de qué límites se ha de conservar la vida.

Esta determinación corresponde a la inteligencia y requiere deliberación. De esta manera se concilian los diversos textos de S. Tomás, en los cuales por una parte afirma que el apetito natural es la raíz de todo pecado¹⁸ y en otros enseña que el apetito

natural es bueno¹⁹ y que el hombre tiene inclinación natural a la virtud²⁰. El hombre con apetito natural desea conseguir su perfección. Este apetito natural, bueno de suyo, debe ser guiado por la razón para adherirse a algo en particular. Toca a la razón ordenar este apetito según una norma superior. Si el apetito obedece a esta norma de la razón, resulta bueno; de lo contrario será malo. Dos ejemplos aduce el Angélico, pero el principio que en ellos asienta, es aplicable a todo pecado. El primer ejemplo es el del apetito de saber. Si tiende a objetos ilícitos será malo, pero por lo contrario será bueno si se amolda a la norma de la razón y de la ley por Dios establecida. Por semejante manera es natural al hombre y a toda creatura

“...el desear la perfección en el bien apetecido; la cual consiste en alguna excelencia. Si pues el apetito desea esta excelencia de acuerdo con la norma de la razón divinamente instruida, el apetito será recto y pertenecerá a la magnanimidad, conforme a aquello del Apóstol 2 Cor. 10, 13... Si alguien obra de manera inferior a esa regla, incurrirá en el vicio de la pusilanimidad; pero si la sobrepasa, será vicio de soberbia, como el nombre mismo lo indica...” (Mal. 8, 2.).

La consideración de la relación que hay entre el amor y la esperanza, y entre el amor y el pecado nos permite deducir cierta prioridad del amor de sí mismo respecto del amor a Dios. En el pecado, lo que la creatura racional pretendía en primer término, era satisfacer el deseo de la perfección propia; la aversión a Dios era algo meramente accidental. El pecado se origina por no referir este deseo a Dios, sino que se pretende fuera de la norma por Dios establecida. De una manera semejante acontece con la esperanza y el amor que tenemos hacia Dios. La creatura racional quiere su felicidad y conociendo que por medio de Dios puede conseguirla, comienza a amarlo. Pero esta prioridad del propio amor respecto del amor a Dios, no es una prioridad absoluta sino, como dice S. Tomás, en el orden de generación. En el orden de perfección sin duda el amor de benevolencia para con Dios precede, como

¹⁵ Mal. 16, 2 al fin.

¹⁶ I. 60, 3.

¹⁷ I. 60, 1; cfr. también I. 59, 1; I. 6, 1, c. y ad 2; I. 60, 5: “La inclinación natural que hay en los desprovistos de razón, manifiesta la inclinación natural de la voluntad de la naturaleza intelectual”.

¹⁸ Mal. 8, 2; I. II. 77, 4.

¹⁹ I. 60, 5.

²⁰ I. II. 63, 1.

lo perfecto es primero que lo imperfecto. Después que la creatura racional ha llegado al amor perfecto de Dios, ya no le ama por los beneficios que de El ha recibido, sino por su bondad infinita. Todo ello requiere todavía una ulterior explicación.

CAPITULO 3
ENSAYO DE SOLUCION

§ 1. *Cómo se ha de proceder a la solución del problema del amor*

En la solución al problema del amor según la doctrina de S. Tomás, los intérpretes no están de acuerdo; sin embargo todos convienen en el empeño por lograr alguna unión entre los dos amores. Este conato por encontrar la unión de ambos amores se expresa de distinta manera. Se habla de la reducción de un amor a otro¹; o de la continuidad de un amor respecto del otro²; o de la prolongación del uno en el otro y de la explicitación del uno por medio del otro³. En verdad estos dos amores —amor a Dios y amor a sí mismo— deben tener entre sí una cierta unidad. Sin embargo parecería que no fuera posible establecer tal unidad, la cual resultaría en perjuicio del mismo problema o llevaría a dificultades insolubles.

En la solución del problema del amor, tendremos en cuenta lo que hasta aquí hemos expuesto, pues nos parece que es de capital importancia para dilucidar con acierto el pensamiento de S. Tomás en este asunto. Por lo que hasta ahora hemos tratado, se ve que la solución del problema del amor no se puede encontrar en una reducción del amor de Dios al amor a sí mismo o viceversa. Dicha solución no sólo tropezaría con dificultades insuperables, sino que más bien eliminaría el problema en vez de resolverlo. Porque si el amor a Dios se redujera al amor de sí mismo, no se entiende cómo la creatura racional podría amar a Dios por el mismo Dios; y cómo semejante amor se perfeccionaría mediante

¹ Cfr. P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour...*, p. 15.

² Cfr. P. Rousselot, *ibid.*, p. 3.

³ J.-H. Nicolas: *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*. Rev. thom., 1956, p. 27.

la gracia. Si por el contrario el amor de sí mismo se reduce al amor de Dios, no se ve cómo sería posible el pecado. Puesto que según el Angélico todo pecado proviene del amor propio⁴ y de ahí resulta que el pecado sería imposible. Lo mismo habría de decirse de la prueba a que fueron sometidos los ángeles buenos. Su decisión de someterse a Dios y a su amor, necesariamente estuvo unida con algún renunciamiento del propio amor. De igual modo no se explica la relación entre la esperanza y el amor, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Muy constante es S. Tomás en afirmar la prioridad de la esperanza, que implica amor de sí mismo, respecto al amor de Dios por vía de generación⁵. Esta prioridad supone que el amor de sí mismo no se puede, sin más ni más, reducir al amor de Dios o tomarse como si sólo fuera una manera del mismo. Contra esta concepción se podría también aducir esta clara proposición en I. II. 109, 3: "Por consiguiente, el hombre en el estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a un fin". Luego este ordenar el amor de sí mismo al amor de Dios supone una cierta prioridad del propio amor. Estas mismas dificultades seguiríanse de la fórmula del P. Rousselot: un amor es continuación del otro.

Para tratar el problema del amor en manera del todo completa, conviene distinguir el orden de la inclinación y el orden del ejercicio. En el orden de inclinación, el problema del amor se considera según todas las inclinaciones de la creatura racional de tender al bien de Dios y al bien propio, antes de llegar al acto del amor a Dios. Por el orden del ejercicio entendemos todo el proceso para llegar al amor de Dios, al cual el amor del propio bien sirve como disposición por vía de generación⁶. En el orden de inclinación la creatura racional tiende más al bien de Dios que al bien propio. De esta inclinación trata S. Tomás en la I. 60, 5. Su intento es demostrar que también en el orden mismo de inclinación el ángel tiende con más intensidad a amar a Dios que a sí

⁴ I. II. 77, 4.

⁵ Cfr. cap. 1: De la relación entre la esperanza y el amor.

⁶ II. II. 27, 3; 17, 8; I. II 62, 4; Spe a. 3.

mismo. Lo mismo ha de decirse del hombre en el estado de naturaleza no caída. Para probar este aserto se vale de la inclinación análoga de la parte respecto al bien del todo; de ella deduce la inclinación en la voluntad: "...tomando en cuenta que la inclinación natural que hay en los seres desprovistos de razón manifiesta la inclinación natural de la voluntad" (l. c.). Sin embargo esta inclinación no implica una necesidad, mientras que por el contrario la creatura racional necesariamente apetece su bienaventuranza.

Pero en el orden del ejercicio encontramos algún elemento que hemos de tener en cuenta. Pues aunque en la naturaleza no caída la inclinación a amar a Dios sea mayor que la de amarse a sí mismo, en el orden del ejercicio el hombre y el ángel primero se aman a sí mismos que a Dios. Y esta prioridad S. Tomás la llama por vía de generación. En el hombre esta prioridad se da también en cuanto al tiempo. El hombre primero se conoce a sí mismo y también antes se ama a sí mismo que a Dios. Este amor de sí mismo es condición necesaria para que el hombre se eleve al amor de Dios, como queda indicado al tratar de la relación entre la esperanza y el amor. De manera semejante el ángel se ama a sí mismo primero que a Dios; y, del mismo modo, de su propio amor asciende al amor de Dios. Pero la diferencia que hay entre él y el hombre, es que la prioridad del propio amor es sólo de disposición y no de tiempo. El ángel al conocer su propia esencia, conoce juntamente la Bondad divina y la ama de consuno. Pero, así como el conocimiento de sí mismo es medio para conocer a Dios, de la misma manera el amor propio dispone para alcanzar el amor de Dios: "Porque quienquiera primero se conoce a sí mismo que a otro y que a Dios; así también el amor que se tiene a sí mismo es anterior al amor a otro por vía de generación"⁷. Cuida con insistencia el Angélico Doctor en advertir que esta anterioridad del amor a sí mismo es tan sólo en orden de generación, es a saber, como lo imperfecto es anterior a lo perfecto⁸. El amor a sí mismo no es causa final; es tan sólo causa dispositiva en relación

⁷ III. d. 29, a. 3 ad 3.

⁸ I. II. 62, 4.

al amor de Dios⁹. Por tanto parece necesario en el problema del amor distinguir el doble orden de inclinación y de ejercicio. Pues aunque en el orden de inclinación la creatura racional tienda más a amar a Dios que a sí misma, no obstante para llegar al amor actual de Dios, necesita como disposición ver en Dios un bien para sí misma, lo cual pertenece al propio amor. De todo lo cual claramente se deduce que el problema del amor no puede resolverse con reducir un amor al otro; ni tampoco se puede decir que un amor es continuación del otro; pero es menester afirmar que el amor de Dios y el amor a sí mismo son entre sí, *de inmediato*, irreductibles ya en el orden de inclinación, ya en el de ejercicio. El amor a Dios y el amor a sí mismo son dos amores yuxtapuestos; pero en la creatura racional el amor a Dios tiende naturalmente a subordinar al amor de sí mismo. Pues el amor de Dios en el orden de perfección es naturalmente antes que el amor de sí mismo como lo perfecto es anterior a lo imperfecto; y el amor a Dios es fin del propio amor.

Este paralelismo, esta yuxtaposición de los dos amores y la subordinación del amor a sí mismo al amor de Dios, explica de manera satisfactoria lo que la reducción de un amor al otro no podía hacer. De modo suficiente explica el carácter de benevolencia en el amor de Dios, de tal suerte que nuestro amor sea verdaderamente amor de amistad para con Dios. La creatura racional en el estado de naturaleza no caída, aunque tenga inclinación necesaria al bien propio, la tiene también para ordenar ese amor al bien de Dios como a fin¹⁰. Ahora bien si el amor a Dios se redujera al propio amor, este carácter de benevolencia apenas tendría explicación. También se explica la posibilidad y el hecho del pecado, pues la inclinación hacia el bien de Dios tiende a subordinar todos los otros amores, pero no de una manera necesaria. Depende de la creatura racional el satisfacer o no a esta tendencia natural. Y finalmente se explica la prioridad por vía de generación del propio amor en relación al amor de Dios en el orden natural,

⁹ II. II. 27, 3. Para declarar lo mismo sirven los textos siguientes: II. d. 3, q. 4 ad 2; III. d. 29, a. 3 ad 2, ad 3; I. 60, 5 ad 2.

¹⁰ I. II. 109, 3; II. d. 3, q. 4 ad 2.

y la prioridad de la esperanza respecto de la caridad en el orden sobrenatural, si consideramos el ejercicio mismo del amor. Prioridad que muy difícilmente podría explicarse si el amor de sí mismo se redujera al amor a Dios o se lo considerara como una forma suya.

La inclinación a amar a Dios es mayor que la de amarse a sí mismo. Pero el hombre antes de llegar al acto, en todo el proceso psicológico necesariamente examina el amor de Dios en relación al bien propio, pues nada podría amar que fuera contrario al bien de sí mismo¹¹. Por tanto lo que el hombre (también el ángel) ama, debe ser bueno asimismo para él. Pero la creatura racional no se para en este bien propio, sino que tiende al bien de Dios sobre todas las cosas. La relación entre el amor a Dios y el amor de sí mismo S. Tomás la expresa de la manera siguiente:

“Luego está claro que poner como fin del amor alguna recompensa por parte del amado, sería contrario a la noción de amistad. Por tanto la caridad no puede tener la mira puesta de esta manera en la recompensa, porque esto sería no tener a Dios como fin último, sino los bienes que de El se reportan. Pero poner que la recompensa es fin del amor, por parte del amante, pero no último, es a saber en cuanto el mismo amor es una operación del amante, no sería contra el concepto de amistad” (III. d. 29, a. 4, c. y resp. 2).

“Cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto es para él un bien, si la expresión *en cuanto* implica la razón de fin, la proposición es falsa, porque naturalmente el ángel no ama a Dios por el propio bien, sino por el mismo Dios. Si, por el contrario, implica la razón de amor por parte del que ama, es verdadera, porque no estaría en la naturaleza de un ser el que amase a Dios si no fuese porque depende de aquel bien que es Dios” (I. 60, 5 ad 2).

Estas fórmulas del Doctor Angélico nos conducen a la entraña misma del problema del amor. A primera vista tal vez no se logre intuir en ellas la solución satisfactoria. Pero sí, si las situamos en su contexto doctrinal.

¹¹ II. d. 3, q. 4 ad 2; C. g. III. 109; IV. d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2.

La solución íntegra del problema reclama una doble consideración. Primeramente hay que considerarlo por parte de la facultad del amante; la creatura racional es la que ama y la facultad de amar le ha sido dada por el Creador. También aquí tiene aplicación lo de Aristóteles, que S. Tomás hace suyo: “cada ser obra según corresponde a la disposición de su naturaleza”¹². Por tanto la facultad de amar obrará según la aptitud dada por el Autor de la naturaleza. La creatura racional es ciertamente libre, pero dentro de ciertos límites, es a saber dentro del ámbito de su último fin, a cuya consecución tiende naturalmente. Por lo tanto el problema debe ser tratado desde el punto de vista de la facultad. Por otra parte: “...el amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una facultad pasiva: por cuya razón su objeto se compara a la misma potencia como causa del movimiento o del acto de ella misma”¹³. Ahora bien, el objeto que mueve la potencia apetitiva es el bien¹⁴. Por lo cual la solución también se ha de considerar por parte del objeto que es el bien. Así pues la solución del problema del amor, primeramente se considerará por parte de la facultad y luego de parte del objeto.

§ 2. La solución de parte de la facultad

La manera de solventar el problema del amor, considerado por lo que respecta a la facultad, se basa en que la voluntad ante todo es una naturaleza y como tal es fundamento del apetito racional:

“...de aquí que la voluntad tienda naturalmente a su fin último, que por esto todo hombre quiere naturalmente la felicidad, y de esta voluntad natural proceden como de su causa, todas las demás voliciones, puesto que cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por consiguiente, el amor del bien que el hombre quiere naturalmente como fin, es amor natural, y

¹² II. Phys. C. VIII. text. 78 citado en I. II. 109, 3: “Sic agit unumquodque, prout aptum natum est”. Nótese la forma activa en la Suma mientras que en el Comment. Phys. se halla en forma pasiva.

¹³ I. II. 27, 1.

¹⁴ Cfr. *ibid.*

todo otro amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo” (I. 60, 2).

Esto se refiere al amor natural de sí mismo. Al tratar S. Tomás la relación entre el amor a Dios y el amor de sí mismo, distingue la razón de fin y razón de amor por parte de quien ama¹. Anteriormente afirma que la creatura racional no podría amar a Dios, si Dios no fuera un bien para ella²; y enseña que el hombre quiere necesariamente la bienaventuranza, según el concepto general de beatitud³. Por consiguiente todo lo que ame, debe necesariamente estar de acuerdo con esta tendencia a la bienaventuranza. De éstos y de muchos otros textos, se deduce claramente la estrecha conexión entre el amor a Dios y el amor a sí mismo, de tal suerte que el amor a Dios no podría existir en la creatura racional sin el amor de sí mismo. Estos dos amores no son contrarios entre sí; pero en el orden del ejercicio, el propio amor es condición necesaria para que en la creatura racional pueda producirse el amor a Dios.

Estas afirmaciones del Doctor Angélico radican en la naturaleza misma de la creatura racional, en cuanto es creatura. Tratando de Dios, causa final de todo, nota S. Tomás:

“...exactamente idéntico es lo que intenta comunicar el agente y lo que tiende a recibir el paciente. Hay, sin embargo, algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos; a estos tales compete el que, aun al obrar ellos, intenten adquirir algo... Y todas las creaturas intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas” (I. 44, 4).

Así pues pertenece al intento mismo del Creador el comunicar su perfección y bondad a las creaturas. Ahora bien, como uno mismo es el fin del agente y del paciente, en cuanto tal, la creatura tiende a recibir esa perfección. Pero las creaturas no tienen las perfecciones propias por el mero hecho de la creación, sino que buscan adquirirlas por sus propias acciones. Pues para que puedan lograr las perfecciones por sus propias

acciones, Dios les ha puesto inclinaciones apropiadas. En la creatura racional la tendencia a la bienaventuranza no es otra cosa que la tendencia a su propia perfección —común a todas las creaturas— elevada en el orden de la creatura racional⁴. Así pues todas las creaturas racionales, porque son creaturas y—según la expresión de S. Tomás agentes imperfectos— en sus acciones intentan adquirir algo. Solamente Dios no obra para la adquisición de algo, sino que únicamente intenta comunicar su perfección⁵. Y esta tendencia de la creatura racional a la perfección propia o sea a la bienaventuranza, no es otra cosa que el amor a sí mismo. Por tanto está puesto en la intención misma del Creador, que todas las creaturas obren para adquirir el fin y las creaturas racionales para conseguir la bienaventuranza. Esta tendencia se manifiesta en todas las acciones y voliciones y permanece también en el amor de benevolencia para con Dios por sí mismo amado⁶. De esta manera el tender a la bienaventuranza es realizar el intento del Creador, pues El puso en todos esta tendencia.

Así pues hemos llegado a la raíz del propio amor, que es el asemejarse la creatura a Dios. El aforismo: “todo agente hace algo semejante a sí”, tiene también aplicación en la creación. Por el mero hecho de la creación, las creaturas son semejantes a Dios en el ser y tienden después por medio de sus operaciones a la semejanza con Dios, mediante lo cual logran las perfecciones propias. Esta necesidad que las creaturas tienen de asemejarse a Dios, S. Tomás la explica de la siguiente manera:

“Los efectos inferiores a sus causas no convienen con ellas en el nombre ni en el concepto. Sin embargo, es necesario que se halle entre ambos alguna semejanza; pues pertenece a la naturaleza del agente el que haga algo semejante a sí, ya que todo agente obra según que está en acto” (C. g. I. 29 al comienzo).

⁴ Esta afirmación se deduce de los textos siguientes: IV. d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1; Car. a. 9; I. 59, 1; 60, 1; C. g. III. cap. 16, cap. 24.

⁵ II. d. 1, 2, 1; I. 44, 4.

⁶ I. 60, 2; II. d. 3, q. 4 ad 2; III. d. 29, 1, 4, c; II. II. 27, 3.

¹ I. 60, 5 ad 2.

² II. d. 3, q. 4 ad 2.

³ I. II. 5, 8.

Por esto el asemejarse las creaturas a Dios es una ley metafísica, que fluye de la misma creación, cuyo término es el ser. De este ser dice el Santo Doctor: "...las cosas tienen ser en cuanto que se asemejan a Dios, que es el mismo Ser subsistente"⁷. El asemejarse de las creaturas al Ser divino lleva consigo la tendencia de participar lo más plenamente posible ese ser, o, lo que es lo mismo, conseguir ampliamente sus perfecciones propias. Y por lo tanto concluye que todas las cosas apetecen, como último fin, el asemejarse a Dios⁸. De esta manera Dios mismo es apetecible, pues todas las cosas apetecen algo de El "a fin de que participen de su semejanza"⁹. El asemejarse de las creaturas a Dios en el ser se realiza según la condición de la creatura, en cuanto toda creatura llega a la semejanza con Dios por sus propias operaciones, puesto que la acción de ninguna creatura se identifica con su sustancia¹⁰ o con su ser¹¹.

Esta afirmación está de acuerdo con la doctrina de que la semejanza es causa de amor¹². La semejanza entre dos que poseen actualmente la misma cualidad, causa amor de amistad. Pero si uno tiene sólo en potencia y con cierta inclinación a lo que otro posee ya de hecho, esta semejanza origina amor de concupiscencia. "Porque cada ser existente en potencia, en cuanto tal, tiene el apetito de su acto, y, si posee sensibilidad y conocimiento, se deleita en su consecución"¹³. Así en el amor de concupiscencia el movimiento del amante tiende en primer lugar hacia sí mismo; en segundo, hacia el bien apetecido; y en tercero, hacia la persona por cuyo medio espera obtener dicho bien. El primer movimiento es hacia sí mismo y pertenece al amor de amistad para consigo mismo¹⁴. Mas el segun-

⁷ C. g. III. 19.

⁸ Ibid.

⁹ I. 6, 1; véase también Ver. 22, 2.

¹⁰ I. 54, 1.

¹¹ I. 54, 2.

¹² I. II. 27. 3.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid: "Ya hemos dicho que, en el amor de concupiscencia, el que ama, propiamente se ama a sí mismo al querer aquel bien que responde a su deseo". Véase también I. II. 26, 4: "Así, pues, el movimiento del

do y tercero pertenecen al amor de concupiscencia. Conviene poner de relieve en esta doctrina el principio que en ella se establece: "cada ser existente en potencia, en cuanto tal, tiene el apetito de su acto". Pues en la medida de su actuación logrará una mayor semejanza con Dios¹⁵.

S. Tomás llega a la misma conclusión por la consideración de que todas las creaturas apetecen el bien como su fin. Ahora bien la creatura en tanto participa del bien en cuanto se asemeja a la primera Bondad, que es Dios¹⁶. El asemejarse a Dios se realiza por varios grados. La creatura por el mero hecho de existir ya es buena. Pero no por eso es absolutamente buena. Sólo a Dios le compete la identidad de ser bueno y ser en absoluto bueno. La creatura llega a la perfección mediante varias operaciones. Luego su asemejarse a Dios requiere también que se vaya consiguiendo por las mismas operaciones encaminadas a imitar más perfectamente la bondad de Dios.

Hacerse semejante a Dios es la razón de todo el bien y de lo apetecible que se halla en las creaturas. Claramente afirma S. Tomás la conexión entre el asemejarse de las creaturas a Dios y su tendencia al propio bien en C. g. III. 24:

"Y, tendiendo a ser bueno, se tiende a la semejanza divina, pues uno se asemeja a Dios al ser bueno. Y éste o aquél bien particular es apetecible en verdad en cuanto es una semejanza de la bondad divina. Luego tiende a su propio bien porque tiende a la semejanza divina, y no viceversa. Y esto demuestra que todos los seres apetecen la divina semejanza como último fin".

amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere, para sí propio o para otro, y a aquello para lo cual quiere ese bien. Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de amistad". Aquí hay que observar que el amor a sí mismo se llama amor de amistad.

¹⁵ Cfr. C. g. III. 20 (hacia el final): "Y si pues cada cosa tiende como fin a la semejanza de la divina bondad —y algo se asemeja a la bondad divina en cuanto a todo lo que pertenece a la propia bondad; y la bondad de la cosa no sólo consiste en su ser, sino también en cuanto ella requiere para alcanzar su propia perfección, como ya ha sido mostrado—, es manifiesto que las cosas se ordenan a Dios como fin no sólo en lo referente a su ser sustancial sino también según todo aquello que se les añade perteneciente a su perfección y además según su propia operación, que también pertenece a la perfección de la cosa".

¹⁶ C. g. III. 19 al fin.

Todas estas expresiones: tender al propio bien; apetecer la perfección propia; asemejarse a Dios, tienen un mismo contenido, es a saber: el amor a sí mismo. Cuanto más la creatura se asemeja a Dios, se hace tanto más perfecta y por ello mismo llega a un grado mayor de bondad. La tendencia a la perfección propia en las creaturas carentes de conocimiento, y el amor a sí mismo en las dotadas de inteligencia siguen la ley general, según la cual toda creatura tiende a la semejanza con Dios. Por tanto el propio amor le es tan necesario a la creatura racional como el tender a la semejanza con Dios. En las creaturas racionales está impreso por la inclinación de la voluntad al bien propio.

El amor de benevolencia para con Dios sobre todas las cosas, radica también en la inclinación natural de la voluntad para promover el bien universal con preferencia al suyo propio. Cuando la creatura racional ve en Dios el objeto del cual depende ese bien universal, entonces la inclinación natural de la voluntad hacia el bien universal se concreta en el mismo Dios, como en el origen y manantial de toda bondad. La inclinación de la voluntad al bien universal, y, por consiguiente, al amor de Dios sobre todas las cosas es también natural, como lo es el amor a sí mismo y dado por el mismo Creador. La razón es el ser Dios la causa final de toda la creación. Dios lo ha creado todo para que las creaturas reflejen en alguna manera su bondad divina. Lo que mejor muestra sus perfecciones infinitas, no es alguna creatura particular, sino el conjunto de todas las creaturas del universo¹⁷. Para que el orden debido se conservara en el universo —incluidas las creaturas racionales e irracionales— era necesario que cada creatura tendiera más al bien universal que al suyo propio particular. Por razón de esta tendencia, la creatura racional puede comenzar a amar a Dios sobre todas las cosas, tan pronto como entienda que Dios es la fuente de toda bondad, autor y fin del universo.

De esta manera, ahondando hasta las raíces del amor a sí mismo y del amor a Dios, se podrá ver que la relación en-

tre el propio amor y el amor a Dios, tal como se enseña en I. 60, 5 ad 2 y en II. d. 3, q. 4 ad 2, está bien fundada. Santo Tomás a cada uno de estos dos amores le atribuye su propia función. La creatura racional en su amor a Dios no puede poner algo como fin por parte del amado (Dios), porque de esta manera Dios no sería el fin último sino otra cosa ocuparía su lugar. Por tanto su misma bienaventuranza debe tener a Dios como último fin. Y esto está de acuerdo con la doctrina del Angélico acerca de la finalidad¹⁸. Aunque el amor de sí mismo sea anterior por vía de generación, el amor a Dios o sea la inclinación a amar a Dios en la creatura racional, no viciada por el pecado, será más fuerte que el amor a sí mismo¹⁹. Porque el orden debido exige esto; de lo contrario el amor natural sería perverso²⁰.

No se opone a esta interpretación lo que S. Tomás dice del todo y la parte; sin embargo el ejemplo no tiene aquí aplicación. Porque la prioridad del propio amor por vía de generación, no impide que en el orden de perfección el amor a Dios sea más intenso. El propio amor se requiere como disposición necesaria para que el amor a Dios pueda desarrollarse. Pero el ejemplo de la mano que se sacrifica por el bien de todo el cuerpo, no tiene aquí aplicación, porque la prioridad del amor para con alguien por vía de generación supone conocimiento. Con el ejemplo de la mano S. Tomás quiso indicar tan sólo la intensidad del amor a Dios, nada más. Pretender aplicar, en todos los aspectos de la cuestión, el ejemplo de la mano a la creatura racional, sería dar al problema del amor una solución deficiente partiendo de seres privados de conocimiento.

En el texto citado —I. 60, 5 ad 2— S. Tomás expresa la condición requerida para que la creatura racional pueda amar a Dios sobre todas las cosas: “Si por el contrario, la expresión *en cuanto* implica la razón de amor por parte del que ama, es verdadera, porque no estaría en la naturaleza de un ser, que amase a Dios, si no fuese porque depende de aquel bien que

¹⁸ C. g. III. 17; I. 44, 4.

¹⁹ I. 60, 5.

²⁰ Ibid.

¹⁷ I. 47, 1; C. g. II. 45; de modo equivalente C. g. III. 64.

es Dios". Porque del hecho de depender totalmente de Dios, está ordenada a El como a su fin y bien supremos. Un buen comentario a propósito del asunto lo tenemos en C. g. III. 17:

"Pero el sumo bien, que es Dios, es el bien común, puesto que de El depende el bien de todos; y el bien que hace buena a una cosa es un bien particular de la misma y de quienes le están subordinados".

Por tanto la dependencia de Dios es la razón de estar la creatura ordenada a El como a fin; y, como consecuencia, que tenga la inclinación, dada por el mismo Creador, de amarle sobre todas las cosas. Dado el imposible de que el hombre o el ángel no tuvieran en Dios su origen, no estarían ordenados a El ni tendrían la tendencia de amarle sobre todas las cosas. S. Tomás hace referencia a esta hipótesis en la II. II. 26, 13 ad 3:

"Dios será para cada uno la razón total de amor, por ser todo el bien del hombre. Y, dado el imposible de que Dios no fuera el bien del hombre, no sería para él motivo de amar..."

Dios es el bien del hombre, porque el hombre totalmente depende de El y a El tiende como a su fin. La total dependencia es la razón de que Dios sea para el hombre —también para el ángel— su bien; y asimismo es el porqué de la inclinación de la creatura racional de amar a Dios sobre todas las cosas; y también la razón de que para llegar a este amor deba, en el orden de ejercicio, subir por el amor de sí mismo. La dependencia de la creatura racional de Dios, implica su tendencia a la semejanza con El, porque todo agente produce lo semejante a sí. Ahora bien, esta tendencia a asemejarse con Dios es según el ser, que ha de ser poseído del modo más plenamente posible. Esto pertenece al amor de sí mismo. Pero al mismo tiempo tiene la tendencia de amar a Dios sobre todas las cosas porque por su misma dependencia está ordenado a El como a su fin y por tanto debe tener inclinación apropiada hacia aquello a lo cual está de tal suerte ordenado.

La dependencia de la creatura racional de Dios como del Bien supremo, es el fundamento de la distinción en I. 60, 5 ad

2, entre el fin y la razón del amor por parte del que ama. Se ama a Dios sobre todas las cosas como a fin al cual todo se ordena. Pero la razón del amor depende también del mismo amante. Porque no podría amar a Dios sobre todas las cosas si de El no dependiera. Esta distinción, *mutatis mutandis*, a menudo aparece en lo referente a la caridad, pues el orden de la caridad en esta vida, sigue el orden del amor natural. S. Tomás distingue también en la caridad el objeto digno de ser amado y la razón del amor por parte de quien ama. Así en toda la cuestión 26, de la II. II, esta distinción es la clave de algunas soluciones. Así por ejemplo, el amor de caridad no sólo se mide por parte del objeto, que es Dios, sino también por parte del amante. De ahí que el hombre, no sólo con amor natural, sino también con amor de caridad, debe amarse más a sí mismo, que a otro aunque sea más bueno²¹. El principio del amor es el mismo Dios y también juntamente lo es el que ama; por esto el afecto amoroso será mayor según la mayor cercanía a uno de estos principios²². El amor —como todo acto— debe guardar proporción con el objeto y con el agente. La especificación le viene del objeto y la intensidad del agente²³. Y así quien está más cerca, se ama por la caridad, de una manera más intensa²⁴.

La cuestión 26 de la II. II, confirma esta solución del problema. Claramente se deduce de toda ella que la cuantía del amor²⁵ o el grado del amor²⁶ no sólo se mide por parte del objeto amado, sino también por parte del amante mismo. Una vez más en estas enseñanzas se manifiesta la grande vinculación entre el amor a Dios y el amor de sí mismo, más de

²¹ II. II. 26, 4 ad 1.

²² II. II. 26, 6, c. y ad 1.

²³ II. II. 26, 7, c. y ad 3.

²⁴ La misma distinción se encuentra en la misma cuestión, art. 8. En el art. 9 y resp. 2 se trata del grado de amor por parte del objeto y por parte del amante. Véase una distinción semejante en el a. 11; a. 13, c. y resp. 1 y 3.

²⁵ II. II. 26, 4 ad 1.

²⁶ II. II. 26, art. 9, 11 y 13.

manera particular en el artículo 13²⁷. La respuesta a la tercera objeción es aptísima para esclarecer la relación entre el amor de Dios y el propio de la creatura. El recurso a una hipótesis *per impossibile*, ayuda sobremanera para conocer el pensamiento de S. Tomás y entender en verdad el problema del amor: “dado el imposible de que Dios no fuera el bien del hombre, tampoco sería para éste motivo de amar”. En esta respuesta claramente se establece el motivo por el cual la creatura racional en la Patria (el cielo) puede amar. Dios será para cada uno la razón total de amor, por ser todo el bien del hombre. Aquí *ratio diligendi*, la razón de amar significa el objeto formal o sea el motivo por el cual varios objetos son amados. Este objeto formal es Dios como objeto de la bienaventuranza sobrenatural. Si Dios no fuera este objeto formal, tampoco sería para el hombre motivo por el cual se ame ningún objeto material. Y así no tendría razón ninguna para amarle (a Dios) considerado como objeto material en el orden de la bienaventuranza sobrenatural. Luego por esto Dios es la razón de amar (objeto formal) varios objetos materiales, porque es todo el bien del hombre. El objeto que es la razón de amar a otros objetos, también lo es para amarse a sí mismo; puesto que tiene aquí aplicación el aforismo: “lo que una cosa es por causa de otra lo es esa otra con mayor razón” (*propter quod unumquodque tale et illud magis*).

Toda la cuestión 26 de la II. II., trata de la caridad. Sin embargo se puede entresacar de ella mucho aplicable también al amor natural. Porque en cuanto a la relación del amante a Dios, existe exactamente la misma razón en el orden natural que en el sobrenatural; y tanto en esta vida, como en el estado de bienaventuranza. Pues la virtud de la caridad en la bienaventuranza eterna, no encuentra nada desordenado en la naturaleza. Por tanto podemos decir que también en el orden natural la creatura racional puede amar a Dios sobre todas las cosas,

²⁷ La caridad se da al hombre “para que primeramente ordene su mente a Dios, lo cual pertenece al amor a sí mismo...” (*corp. art.*).. “Por eso, en el orden del amor, es menester que, después de Dios, el hombre se ame sobremanera” (Resp. 3).

porque es su bien en el orden natural. Y si, repitamos, se diera el imposible de que Dios de ningún modo fuera su bien en el orden natural, no sería para él motivo de amar en el mismo orden y en consecuencia no sería objeto que la creatura racional pudiera amar con amor de benevolencia sobre todas las cosas. Todo esto, claro está, se puede aplicar también al ángel, *mutatis mutandis*, porque estas condiciones respecto al amor a Dios son consetarias a la creatura racional, no sólo como racional, sino también como creada²⁸. La dependencia total de Dios es el fundamento de que Dios sea el bien de la creatura. Porque lo que es el principio de las cosas, es asimismo su último fin. Luego depender del bien que es Dios, hace que Dios sea el bien de la creatura²⁹. Dado el imposible de que la creatura racional no dependiera de Dios, y, por tanto, no fuera para ella su bien, no brotaría de su naturaleza el amar a Dios.

§ 3. La solución de parte del objeto

“El amor pertenece a la potencia apetitiva que es una facultad pasiva; por cuya razón su objeto se compara a la misma potencia como causa del movimiento o del acto de ella misma” (I. II. 27, 1).

En este aserto S. Tomás establece la relación del amor con su objeto. No pretende afirmar que el amor sea meramente pasivo, sino que en relación al objeto es pasivo, pues con respecto a él es como lo movido respecto del agente motor. En este artículo trata del amor en general; y lo que en él enseña, puede referirse tanto al amor sensitivo, como al intelectivo; y también tiene aplicación al amor de Dios¹. Por esto conviene

²⁸ Esta respuesta 3 de la II. II. q. 26 contiene explícitamente lo que se afirma implícitamente en I. 60, 5 ad 2, pero en el orden sobrenatural.

²⁹ C. g. III. 17.

¹ Sobre las condiciones generales del amor véase el óptimo artículo del P. H. D. Simonin: *Autour de la solution thomiste du Problème de l'amour*. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge, 1931, p. 174-276. En el cap. 1 estudia el influjo que ejerce el amor en el sujeto. En el cap. 3 investiga cómo la semejanza es causa del amor. Allí completa la solución del P. Rousselot (quien la pone en la unidad) y acentúa la semejanza como algo muy importante en la solución del problema del amor (p. 257 ss.).

examinar lo referente al influjo del bien, que es el objeto propio del amor, para que la solución al problema del amor sea completa. S. Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles², describe el bien como “aquello que apetecen todas las cosas”³. Acerca de esta definición hay que notar lo que el mismo S. Tomás observa:

“Explica (Aristóteles) lo que pretende, por medio del efecto del bien. Acerca de lo cual hay que considerar que el bien pertenece a las primeras nociones... Empero las primeras nociones no pueden ser conocidas por otras anteriores sino por las posteriores, así como las causas por sus efectos propios. Siendo el bien el motivo propio del apetito, se lo describe por el movimiento del apetito, así como suele manifestarse la fuerza motriz en el movimiento”. (In I. Ethic. lect. 1).

A la luz de lo anterior hay que entender afirmaciones de S. Tomás, como por ejemplo: “...la razón del bien consiste en que es apetecible”⁴, o “el bien tiene razón de apetecible”⁵. El bien, pues, en la realidad se identifica con el ser⁶. Por lo tanto algo, en la misma medida que es perfecto, es bueno⁷. Y así concluye: “...el grado de bondad depende del grado de ser”⁸. Por tanto el bien contiene algo absoluto y algo relativo. Según su realidad absoluta se identifica con el ser; pero difiere de él según la relación al apetito, puesto que el ser de suyo no indica apetibilidad. Luego el bien consiste en algo absoluto en cuanto dice relación al apetito.

El bien tiene razón de fin. Puesto que tanto el uno como el otro mueven al apetito a su consecución⁹. El influjo del bien es universal como el ámbito del ser. El bien es aquello que todas las cosas apetecen, como todas apetecen el fin. Así el influjo del bien se extiende a todos los seres, en orden a conseguirlo, si todavía no lo poseen, o, si ya se posee, para que el apetito en él repose. Este apetito del bien, como asimismo el del fin, radica en la aspi-

ración de todas las creaturas de participar de la bondad de Dios, tendiendo a la divina semejanza¹⁰. Lo cual se realiza primeramente por el existir y luego por las propias operaciones. Así el bien atrae a todas las cosas creadas a que lo consigan, y, de esta manera, todas las cosas logran sus perfecciones. En este sentido se entiende que el bien tiende a comunicarse; esta comunicación no es por causalidad eficiente sino final.

Pero este modo de influir en los seres, no es el único que el bien ejerce. Si fuera el único entonces todo amor procedente del bien sería sólo amor de concupiscencia, que se refiere a sí mismo. Pero el bien tiene también otro influjo que incitar el apetito a conseguirlo; este influjo es causar el amor de benevolencia en el amante. Aunque esto solamente puede darse en cierto grado del bien; porque no todo bien es tal que despierte en el amante amor de amistad. No menciona este influjo del bien S. Tomás cuando trata del bien trascendental; puesto que este influjo no lo tiene todo bien, sino el bien que llega a cierto grado; y por esto no tiene la amplitud universal de la apetibilidad del bien. Los textos en los cuales S. Tomás trata del influjo del bien, en cuanto incita al amor de benevolencia para consigo mismo, están dispersos en varias cuestiones, principalmente en las que se refieren a la visión de Dios. Así la vanagloria como vicio capital le da ocasión para enunciar el principio: “El bien naturalmente por todos es amado y honrado”¹¹. De igual manera con ocasión del odio, establece el mismo principio: “Lo primero y más natural al hombre es amar el bien, y sobre todo el divino, y el bien del prójimo”¹². Aquí se ve por el contexto que se trata del amor de benevolencia, pues en la misma línea se pone el amor al bien, el amor de Dios y el del prójimo. Pero donde principalmente aparece el influjo del bien en impulsar la voluntad al amor de benevolencia para consigo mismo, es en los textos donde S. Tomás habla de la visión de Dios. Un principio de singular importancia en el problema del amor lo enuncia en II. II. 34, 1: “Es propio del bien que sea amado” (De ratione boni est ut ametur). En este principio ciertamente se

² I. Ethic. cap. I; Coment. de S. Tomás, lect. 1.

³ I. 5, 1.

⁴ C. g. I. 40.

⁵ I. 16, 3.

⁶ I. 5, 1.

⁷ I. 4, Prologus.

⁸ I. 5, 1.

⁹ C. g. III. capítulos 2, 3 y 16.

¹⁰ C. g. III. cap. 19 y 20.

¹¹ II. II. 132, 4.

¹² II. II. 34, 5.

trata también del amor de benevolencia: el bien se ama para que exista y se conserve. Porque en el prólogo a la cuestión 34 S. Tomás quiere tratar de los vicios opuestos a la caridad. Y la caridad es amor de benevolencia, al cual se opone el odio de enemistad, no de abominación¹³.

Al tratar no ya del bien en abstracto sino del bien en concreto, dice S. Tomás que Dios es infinitamente amable porque su bondad es infinita¹⁴. Lo cual ha de entenderse no sólo en cuanto Dios es objeto que satisface las aspiraciones de la creatura racional, sino también, y esto principalmente, porque quiere con amor personal y libre comunicar su bondad a la creatura con amor de benevolencia¹⁵. En la visión beatífica se conocerá perfectamente esta amabilidad y de tal suerte se sentirá su influjo que los bienaventurados, como necesariamente se unen a Dios como al objeto de su bienaventuranza, así necesariamente lo aman con amor de amistad por su Bondad suma, de la cual es propio incitar al amor de benevolencia para con Ella misma. Esta afirmación es doctrina constante de S. Tomás. En I. 100, 2 escribe así:

“La creatura racional está confirmada en la justicia porque alcanza la bienaventuranza por la clara visión de Dios; al cual, una vez visto, no puede dejar de adherirse, puesto que El es la misma esencia de la bondad, de la cual nadie puede apartarse; ya que nada se desea o ama si no es bajo la especie de bien (sub ratione boni)”.

La misma doctrina se encuentra en I. 82, 2; I. II. 5, 4; Ver. 22, 2 ad 3 y I. II. 10, 2. Esto se refiere al amor de concupiscencia. No menos claramente afirma S. Tomás también el carácter necesario del amor de benevolencia hacia Dios en la visión beatífica. Así en el texto varias veces ya citado I. 60, 5 ad 5:

“Y puesto que en cuanto es bien común, es amado naturalmente por todos; quienquiera le ve por esencia, es imposible que no le ame”.

¹³ El odio de abominación y de enemistad se entienden como en la teología moral de manera que el primero se opone al amor de concupiscencia y el segundo al amor de benevolencia.

¹⁴ II. II. 24, 8.

¹⁵ III. 1, 1; C. g. I. 37; IV. 54.

Podemos deducir claramente que en este texto se trata del amor de amistad, o sea de benevolencia, por el verbo “diligat” que S. Tomás suele emplear sólo en el amor de benevolencia. Además, en el cuerpo del artículo, en donde se trata la cuestión del amor de benevolencia para con Dios sobre todas las cosas, y también del mismo contexto que sigue. Consta pues que es propio de la naturaleza del bien, cuando llega a cierto grado, atraer a sí y con amor de amistad al amante. Esta atracción resulta necesaria cuando se trata de la Bondad suma contemplada directamente en su esencia misma.

El conocimiento se requiere como condición necesaria para que el bien pueda ejercer su influjo y atraer a su amor la voluntad del amante. Cuanto más perfecto sea el conocimiento, tanto más perfecto será el amor. Por lo cual el conocimiento se computa entre las causas de amor¹⁶, no porque él sea motivo del amor —pues esto es peculiar del bien— sino por ser camino para alcanzar el amor¹⁷. Por la imperfección de nuestro conocimiento acaece que el influjo de la Bondad suma no actúe plenamente en nosotros¹⁸; porque conocemos a Dios no en sí mismo sino a través de sus efectos. Por esto en el conocimiento y amor sobrenaturales, la caridad en esta vida nunca podrá llegar, por la imperfección del conocimiento, al grado de amor que tendrá en la visión de Dios¹⁹. De aquí podemos inferir que la intensidad con que el bien atrae hacia sí con amor de amistad, depende del grado de bondad en que él se halle constituido y al mismo tiempo del grado de conocimiento con que sea percibido. La Bondad suma en la visión beatífica causa un amor de amistad necesario para con Ella misma. Fuera de la visión beatífica, en igualdad de circunstancias, causa mayor o menor amor según el grado de conocimiento con que es percibida. Los otros bienes que llegan a un cierto grado —nos referimos aquí generalmente a personas— pueden también suscitar para sí amor de amistad, más o menos, según sea el grado de su bondad y asimismo de acuerdo con la medida del conocimiento

¹⁶ I. II. 27, 2.

¹⁷ II. II. 26, 2 ad 1.

¹⁸ I. 82, 2.

¹⁹ I. II. 67, 6 ad 3.

que de ellos se tenga. Ahora bien la razón de que Dios en la visión beatífica necesariamente arrebate hacia sí con amor de amistad a los bienaventurados que le contemplan, es ser Dios la bondad misma por su esencia, y es propio del bien que sea amado²⁰. Porque los bienaventurados ven clarísimamente que la sustancia divina y el ser bien común son en Dios una misma cosa; y por eso natural y necesariamente le aman²¹. Puesto que el bien por esencia, que necesariamente es bien común, de suyo es sólo bondad sin mezcla de mal alguno. Ahora bien si Dios no fuera visto en su misma esencia y sólo conocido por efectos malos, entonces puede cesar la atracción a su amor sobre todas las cosas.

El proceso del influjo con que Dios, Bondad suma, atrae al amor de benevolencia para consigo, tiene proporción con la naturaleza que es atraída a este amor. Esta necesidad es exigida por un principio muy importante, que S. Tomás enuncia cuando trata de la relación entre el objeto y la facultad ya sea cognoscitiva o apetitiva: "...es necesaria una proporción entre el motor y el móvil y entre lo activo y lo pasivo"²². Y en otra parte: "...en todas las cosas es necesario que haya proporción entre el motor y el móvil"²³. Ahora bien la creatura racional llega al amor de amistad con Dios por medio de los bienes que de El recibe, como por una causa dispositiva. Así pues la misma Bondad suma de tal modo atrae a la creatura racional hacia Sí que primero la invita con el aliciente de los beneficios que le otorga, y por medio de estos bienes la lleva al amor de benevolencia para consigo. Porque el bien tiende a comunicarse; primero se comunica dándose a sí mismo y así atrae al amante al amor de amistad. Los beneficios con que Dios comunica su bondad consisten principalmente en ser El el primer Principio, que da el ser a las creaturas racionales, y es el Fin último, que las conduce a la bienaventuranza. Además de estos beneficios, los mayores en el orden natural, Dios confiere otros beneficios con los cuales va enriqueciendo al hom-

²⁰ II. II. 34, 1.

²¹ I. 60, 5 ad 5.

²² I. 80, 2.

²³ C. g. II. 48. De manera semejante el alma debe estar proporcionada al cuerpo, ya que es su acto: "el acto debe corresponder a la propia potencia". C. g. II. 83.

bre y gradualmente lo dispone a su amor, como pide la naturaleza humana. S. Tomás hermosamente ha descrito este proceso en C. g. IV. 54, al tratar de la conveniencia de la encarnación:

"Como la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la fruición de Dios, era necesario disponer el afecto del hombre para el deseo de tal gozo, como vemos que el deseo de la bienaventuranza está naturalmente en el hombre. Ahora bien, el deseo de disfrutar de alguna cosa es causado por el amor de la misma. Por consiguiente, fue necesario que el hombre que tendía a la perfecta bienaventuranza fuese inducido al amor de Dios. Pero 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 El unirse al hombre en persona, pues es propio del amor, unir al amante con el amado en cuanto es posible. Luego fue necesario para el hombre que tiende a la bienaventuranza perfecta que Dios se hiciera hombre".

Conviene advertir que en este texto S. Tomás usa la palabra *amor* ya en el sentido de amor de concupiscencia, ya en el de amistad. En las proposiciones: "...el deseo de disfrutar de alguna cosa es causado por el amor de la misma", y "...Por consiguiente, fue necesario que el hombre que tendía a la perfecta bienaventuranza fuese inducido al amor de Dios", ciertamente S. Tomás se refiere al amor de concupiscencia, pues: "el deseo de una cosa presupone siempre el amor de ella"²⁴ (en esta afirmación se trata del amor de concupiscencia). A su vez en la proposición: "Mas el amor de Dios a los hombres de ningún modo pudo demostrarse más eficazmente que por el hecho de haber querido El unirse al hombre en persona...", claro está que se trata de amor de benevolencia con exclusión del amor de concupiscencia, pues es imposible atribuir a Dios amor de concupiscencia para con el hombre. Mas en la proposición intermedia entre las dos citadas: "Pero nada nos mueve tanto al amor de una cosa como la experiencia de su recíproco amor", la palabra *amor* pareciera incluir el doble sentido de amor de concupiscencia y de amistad. Porque el hombre debe disponerse para con Dios como el objeto de su bienaventu-

²⁴ I. II. 27, 4 ad 2.

ranza, lo cual se logra por el amor de concupiscencia. Pero al mostrarle Dios al hombre tan inmenso amor que llegara hasta a hacerse hombre, ciertamente —según el sentir de S. Tomás— quiso mover al hombre no sólo al amor de concupiscencia sino también de benevolencia. Por cierto que sería indigno e injusto que el amor de Dios para con los hombres sirviera para excitar en ellos sólo el amor de concupiscencia. El amor de amistad del hombre para con Dios nace pues de un insigne beneficio, es a saber la Encarnación; a este amor el afecto del hombre se dispone por el amor de concupiscencia.

La misma naturaleza de la causalidad del bien pide también este proceso, de que por medio de los beneficios recibidos el amante llegue al amor de amistad para con el Bien sumo, Dios. Aunque el bien y el ser se identifican en la realidad, difieren en cuanto aquel dice relación al apetito. La creatura racional con su inteligencia conoce que Dios es el ser perfectísimo, pero no lo puede percibir como bueno sin relación a la facultad apetitiva, la voluntad. Aquí nos hallamos ya en el orden del ejercicio, en el cual el bien no puede conocerse como tal si no fuere conocido como perfecto de algo, y así puede ser amado con amor de amistad. Santo Tomás a propósito de la definición de Aristóteles: "Bueno es lo que todas las cosas apetecen", dice que esta definición denota el bien por sus efectos²⁵. El concepto de bien es una noción primera, tan universal como la del ser y por tanto no puede conocerse sino por sus efectos; no se puede percibir la esencia del bien, su excelencia, sin relación a la facultad apetitiva. El bien tiene la razón de causa final, que es la causa primera de todas las causas y la que mueve el apetito. Propio asimismo es del bien el difundirse, para comunicar su bondad, y de esta manera conquista un amor de benevolencia hacia sí, no sólo amando sino también dejándose amar.

Después de haber considerado el amor desde el punto de vista de la facultad de amar y del objeto del amor, nos queda sintetizar estos dos aspectos que mucho contribuyen a solucionar nuestra problemática. Trataremos esta síntesis en un artículo ulterior.

²⁵ In I. Ethic. lect. 1.

NOTAS DE EXEGESIS TOMISTA.

LA RELACION DE CREATURA A CREADOR

Por M. A. FIORITO, S. I. y A. NAVARRETE, S. I. (San Miguel)

En estas sencillas *notas de exégesis tomista*, sólo pretendemos — además de refutar la opinión que sobre el tema tiene A. Krempel¹— apuntar nuestra opinión de que la noción de *relación real trascendental*, en el sentido moderno del término, no fue desconocida para S. Tomás; y que, como muchos tomistas opinan hoy en día, tal fue, para el Doctor Común, una de las relaciones que existe entre la creatura y el Creador.

Ya Juan de Santo Tomás, coincidiendo con San Buenaventura² y con Scoto³, defendió esta doctrina⁴; y sin duda por eso Krempel lo acusa de haber introducido, en la actual Escuela tomista, la noción de relación real trascendental⁵.

Báñez, seguido por otros tomistas, pone —junto a esta relación real trascendental— otra relación predicamental⁶.

Sin duda que la posición de Santo Tomás no es, en este punto, totalmente clara, como ya lo advertía Suárez⁷: su expresión, en una primera lectura, parece favorecer decididamente la doctrina de una relación meramente predicamental. Y así se explica que tal doctrina haya sido considerada como indudable por Cajetano⁸ y el Ferrariense⁹. Pero Báñez, después de admitir que "Divus Thomas, cum loquitur de relatione creaturae ad Creatorem, fere semper loquitur de praedicamen-

¹ Vamos a tener en cuenta sobre todo su obra, clásica en el tema, titulada *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, 1952, a la que haremos referencia en adelante, mencionando solamente el nombre de su autor, y la paginación de esa edición.

² S. Buenaventura, In I Sent., d. 30, dub. 4; citado por Krempel, p. 172.

³ Scoto, Oxon. II, d. 1, q. 2, n. 26; citado por Krempel, p. 172.

⁴ "Unde relatio transcendentalis non est forma adveniens subiecto, sed illi imbibita, connotans tamen aliquid extrinsecum, a quo pendet vel circa quod versatur, ut materia ad formam, caput ad capitatum, creatura ad Deum" Juan de Santo Tomás, *Cursus Phil. Thom. Log. II P., Q. 17, a. 2* (Ed. Reiser, T. I, p. 578, 35b).

⁵ Krempel, p. 412. M. D. Philippe tiene un buen comentario a las apreciaciones de Krempel sobre Juan de Santo Tomás, en RSPT., 42 (1958), pp. 265-275: *La notion de relation transcendental est-elle thomiste?*

⁶ Báñez, Schol. comm. In Primam Partem, q. 45, a. 3.

⁷ Suárez, Disput. XX, sect. IV, 10 (Ed. Vives, t. XXV, p. 771 b).

⁸ Cajetano, Comm. in S. Th. I, q. 45, a. 3. Sobre la posición de Cajetano, ver Krempel, p. 663; y Philippe, art. cit. en la nota 5.

⁹ Krempel, p. 559.