

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

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

§ 4. SINTESIS DE AMBOS ASPECTOS

El problema del amor ha sido planteado de diverso modo por varios autores, pero todos esos planteamientos coinciden en ponderar la sinceridad del amor de benevolencia para con Dios. Y con razón, pues en esa sinceridad está el punto difícil, si queremos dejar a salvo lo que le corresponde tanto al amor a sí mismo como al amor a Dios, es decir el propio carácter de cada uno, no tratando de reducir de cualquier modo que sea el propio amor al amor a Dios o viceversa. Hemos encontrado en S. Tomás algunas afirmaciones que podrían poner en duda la sinceridad del amor de benevolencia para con Dios, y con esto la posible solución del problema. Así por ejemplo: "...pues si —Dios— de algún modo no fuera bien para él, ya sea en verdad, ya en apariencia, nunca le amaría..."¹. En otra parte: "dado el imposible de que Dios no fuera el bien del hombre, no sería para él motivo de amor"². En estos textos, ciertamente se afirma el amor de benevolencia para con Dios sobre todas las cosas, sin embargo se añade una condición que parecería empañar su sinceridad. El hombre es cierto quiere amar a Dios, pero con la condición de que para él sea un bien. Con lo cual en verdad aparece como principal el propio amor. Parecida dificultad puede crear su doctrina acerca de la relación entre la esperanza y el amor, sea en el orden natural, sea en el sobrenatural, donde la creatura racional necesita de la esperanza —que incluye el amor del bien propio— como disposición previa para llegar al amor de benevolencia con Dios³. Otra dificultad se origina del hecho

* Cfr. Ciencia y Fe, 19 (1963), pp. 21-58.

¹ II. d. 3, q. 4 ad 2.

² II. II. 26, 13 ad 3.

de ser el amor de sí mismo necesario, mientras que el amor a Dios es libre, por lo menos antes de haberse conseguido el último fin. Ahora bien, lo que es necesario parecería que fuera más fundamental, más natural que lo libre.

Anteriormente hemos visto que el propio amor es necesario y que se funda en la tendencia de la creatura a asemejarse con Dios⁴. Para solventar debidamente el problema del amor, es necesario explicar la conexión que existe entre el amor a sí mismo y el amor a Dios, también en el orden psicológico o sea en el orden del ejercicio. En otras palabras ¿por qué el amor de benevolencia para con Dios no puede darse sin el amor de sí mismo?: “.si —Dios— de algún modo no fuera bien para él... nunca le amaría”⁵. Esta condición, es a saber la conexión entre el propio amor y el amor a Dios constituye el punto central y al mismo tiempo es la dificultad principal para la solución del problema. Porque admitida esa condición ¿cómo el amor de benevolencia para con Dios será el principal y sobre todas las cosas?⁶. Dilucidada esta duda, se entiende por qué el amor de sí mismo debe servir como disposición para llegar al amor a Dios por vía de generación⁷.

Para solventar este nudo central en el problema del amor, creemos que será muy acertado comenzar por la consideración de la creatura racional en el estado de la visión beatífica. Aunque la visión beatífica unida al amor de Dios pertenezca al orden sobrenatural, sin embargo nos proporciona muy buenas condiciones para mejor entender el amor natural. En la consideración del amor por parte del objeto, es a saber, el bien, vimos que éste es causa del amor⁸ y que con respecto a la facultad es como el motor al móvil. Por otra parte S. Tomás considera al conocimiento como causa de amor⁹, no ciertamente en el sentido de que el conocimiento sea el motivo del amor —esto corresponde

³ Cfr. el cap. 1.

⁴ Véase el cap. presente; § 2: *La solución de parte de la facultad*.

⁵ II. d. 3, q. 4 ad 2.

⁶ I. 60, 5.

⁷ Cfr. cap. 1.

⁸ I. II. 27, 1.

⁹ I. II. 27, 2.

al bien— sino por ser como camino para llegar a que se engendre el amor¹⁰. Así pues el amor será tanto mayor cuanto mayor sea el bien que se presente a la facultad y cuanto mejor se conozca este bien. Asimismo, se notó anteriormente, en la consideración del amor por parte del objeto, que el amor causado por el bien, no es solamente amor de concupiscencia, sino que en ciertas condiciones es amor de benevolencia.

Ahora el estado de visión beatífica nos ofrece magníficas condiciones, anteriormente requeridas, para solucionar el problema del amor. Porque en esa visión la creatura racional se encuentra ante el sumo Bien y por otra parte lo conoce tan perfectamente que no se puede pedir más. De ahí resulta que para la creatura racional en la visión beatífica de Dios el amor de benevolencia hacia El es necesario. S. Tomás arguye esta necesidad de las condiciones arriba mencionadas, es a saber, del bien perfecto que es Dios como objeto y del conocimiento perfecto, la visión beatífica. Este objeto según el Santo Doctor es la razón del amor a Dios por parte de la creatura, porque es la bondad por esencia a la cual nadie puede odiar¹¹. Asimismo afirma que en la visión beatífica la creatura racional ama a Dios necesariamente porque Dios es el bien común; tanto que todos los que ven a Dios por esencia, es imposible que no le amen, pues los bienaventurados intuyen que es lo mismo Dios en cuanto es el bien común y en cuanto sustancia distinta de las otras cosas¹². Y estas dos razones están estrechamente unidas. Porque lo que es bien por esencia, es lo máximo en el orden de bondad y la causa de todas las cosas buenas. En esto consiste la cuarta vía para probar la existencia de Dios. Ahora bien, ser la causa de la bondad de todas las cosas significa ser el bien común de todas, porque lo que es principio de las cosas es también su fin¹³. Por consiguiente, el primer principio y el último fin es el bien común de todas las cosas.

¹⁰ II. II. 26, 2 ad 1.

¹¹ II. II. 34, 1 y Ver. 22, 2 ad 3.

¹² I. 60, 5 ad 5.

¹³ Véase p. ej.: II. d. 18, 2, 2; IV. d. 8, 1, 1 sol. 1 ad 1; In VIII. Phys. lect. 19; In I. Metaph. lect. 1; Ver. 8, 1; C. g. II. 87; I. 63, 4; I. II. 3, 7 ad 2.

La segunda condición para amar a Dios sobre todas las cosas de modo necesario es el conocimiento perfecto en la visión beatífica. Porque si bien es cierto que con la razón natural y también por revelación puede el hombre conocer que Dios es el primer principio y el último fin; que asimismo es El la bondad infinita y el bien común de todas las cosas; sin embargo, este conocimiento natural o por la luz de la fe no causa necesariamente en el hombre el amor a Dios sobre todo, porque el conocimiento natural por medio de las creaturas o conocimiento por la fe no es perfecto. No se conoce a Dios de modo inmediato sino por sus efectos; como algunos de estos son desagradables a la voluntad, pueden presentar a Dios como no amable.

Este punto de partida del amor a Dios en la visión beatífica no puede perjudicar a la solución por el reparo de que en ella se trata del amor sobrenatural, puesto que para cualquier amor se requieren las mismas condiciones, es decir de parte del objeto y de parte de su conocimiento. Así el amor de benevolencia para con Dios en la visión beatífica puede iluminar al mismo amor cuando la creatura racional se encuentra en condiciones menos privilegiadas por parte del conocimiento, ya se trate del amor natural, ya de la caridad en esta vida.

¿Puede darse la posibilidad de un amor de benevolencia necesario para con Dios fuera de la visión beatífica? Conocida es la controversia entre los intérpretes de S. Tomás, pues esta cuestión está íntimamente ligada con la otra acerca de la pecabilidad de los ángeles en la hipótesis de un orden puramente natural¹⁴. Si prescindimos ahora de la cuestión de la pecabilidad y consideramos el asunto de parte del amor, basándonos en algunos principios que establece S. Tomás, podemos afirmar el carácter necesario del amor natural, en oposición al sobrenatural. La creatura racional aunque conozca a Dios mediatamente por sus efectos, naturalmente o sea por impulso de la naturaleza misma, le ama como a autor de su ser, de la vida, de la intelligen-

¹⁴ Sobre la pecabilidad de los ángeles en la hipótesis de un orden puramente natural según la mente de Sto. Tomás trato brevemente en la primera parte de mi tesis, que publicaré oportunamente.

cia y de los otros efectos buenos¹⁵. Este amor en los ángeles es necesario, pues permanece en los demonios, de quienes afirma S. Tomás lo siguiente: "... es necesario que aquellos que a El —Dios— le odian por algunos efectos, por otros efectos le amen, como los demonios... desean naturalmente ser y vivir y en esto apetecen y aman al mismo Dios"¹⁶. Luego mientras el ángel no sufra de parte de Dios algunos efectos malos, necesariamente le ama: "Por lo tanto si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad necesariamente tiende a él si algo quiere..."¹⁷. Aquí propiamente se trata del amor de concupiscencia, pero vale también para el amor de benevolencia como explícitamente se enseña en Ver. 22, 2 ad 3 en donde se afirma de uno y otro amor.

La consideración del amor en el orden ontológico (o sea de la inclinación) nos conduce a percibir mejor el mismo en el orden psicológico (o sea del ejercicio) en el cual el amor a sí mismo y el amor a Dios están tan íntimamente unidos que este último no puede darse sin aquél. (Lo cual debe afirmarse igualmente del amor natural como del sobrenatural.) La razón hemos de buscarla en las consideraciones anteriormente expuestas acerca del amor por parte de la facultad y por parte del objeto. En la visión beatífica el amor de benevolencia para con Dios es necesario porque por una parte se presenta el bien perfecto y por otra parte se da un perfecto conocimiento o posesión del mismo bien. Fuera de la visión beatífica, la segunda condición, esto es el conocimiento de Dios es mucho más inferior y admite varios grados pero nunca es tal que cause el amor de benevolencia necesario para con Dios¹⁸. El amor de benevolencia para con Dios será tanto mayor, en igualdad de circunstancias, cuanto mejor se le conozca como bien universal. *Si Dios de ningún modo fuera conocido como bueno para una creatura particular (v.gr. como su principio y su fin o de otra manera bueno) la creatura ra-*

¹⁵ II. II. 34, 1, c. et ad 2.

¹⁶ Ver. 22, 2 ad 3.

¹⁷ I. II. 10, 2.

¹⁸ Eso supone I. 60, 5 ad 5 y II. II. 34, 1. Cfr. una afirmación semejante acerca del carácter libre del amor de concupiscencia a Dios antes de alcanzar la visión beatífica en I. 82, 2.

cional no le podría amar con amor de benevolencia sobre todas las cosas, pues en su apreciación Dios dejaría de ser el bien común, pues para que algo sea el bien común, debe ser bueno para todos, también para el sujeto amante. Ahora bien la creatura racional tiene la inclinación natural a amar a Dios en cuanto es el bien común.

Puesto que Dios es conocido no inmediatamente en sí mismo, sino por medio de sus efectos, esta cualidad de ser El el bien común puede más o menos ocultarse y hasta totalmente desaparecer en el campo de la apreciación, si Dios se presentara a la creatura racional mediante algunos efectos malos que son innumerables. La creatura racional puede superar esta apreciación, pues a pesar de ella, Dios no deja de ser para la misma creatura su bien, su principio y fin; su propiedad de ser el bien, por un mal particular tan sólo se oculta, se oscurece. Pero puede suceder que la creatura racional, por su culpa, libremente se detenga en la consideración del mal, cuya causa conoce que es Dios; así v. gr. cuando sus mandamientos se le presentan como difíciles o cuando permite alguna calamidad. De esta suerte un mal particular puede oscurecer o suprimir —por culpa de la creatura— la consideración de Dios como bien universal, bien sumo, y por consiguiente extinguir en ella el amor de benevolencia para con Dios y en su lugar encender el odio contra El ¹⁹.

De esta manera se entiende bien la afirmación de S. Tomás: "...pues si —Dios— no fuera de alguna manera bien para ella, ya sea en verdad, ya sea en apariencia, nunca le amaría" ²⁰. Estamos en la hipótesis de que Dios, en la apreciación del hombre de modo alguno, es a saber bajo ningún aspecto —ni como su principio y fin— se le presenta como su bien. Porque entonces no se le muestra como bien común puesto que para él no sería bien y por consiguiente el hombre o el ángel no podrían amarle. En esta hipótesis no entra la consideración del caso en que Dios se mostrara a la creatura racional como su bien, su

¹⁹ Nos parece que ésa es la mente de Sto. Tomás acerca de este punto del problema. Lo cual aparece en II. II. 34, 1, y en los lugares paralelos IV. d. 50, q. 2, a. 1, sol. 5; Ver. 22, 2 ad 3; I. 60, 5 ad 5.

²⁰ II. d. 3, q. 4 ad 2.

principio y fin, pero en algún aspecto particular le chocara, como sería, por ejemplo, si le pidiera el cumplimiento de una obligación bastante difícil. Pues entonces queda a la libre voluntad el vencer esta dificultad y no permitir que un mal particular anule la estimación de Dios como bien sumo y bien universal. Del mismo modo hay que solventar la dificultad que presenta el conocido texto, *¶* II. II. 26, 13 ad 3: "...dado el imposible de que Dios no fuera el bien del hombre, no sería para él motivo de amar" en el orden del ejercicio o sea en el psicológico. La solución en el orden de la inclinación u ontológico, ha sido ya expuesta anteriormente en la consideración del amor por parte de la facultad.

Por ahí también se entiende que el amor de sí mismo sea anterior al amor de Dios por vía de generación y que el hombre en el orden del ejercicio, como disposición previa deba subir al amor de Dios, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, por medio de la esperanza de los bienes que de El ha de recibir ²¹. La creatura racional, en estos beneficios y principalmente en la esperanza de la felicidad que como último fin ha de alcanzar, va conociendo paulatinamente a Dios como su bien. Una vez más, sin esta consideración, no podría reconocer a Dios como bien universal y no podría amarle sobre todas las cosas. Ciertamente se requiere la apreciación de Dios como bien para sí mismo, pero no basta. Puesto que no amamos a un bienhechor nuestro, aunque eximio, más que a nosotros mismos. La creatura racional por medio de la consideración de Dios como bien suyo debe elevarse al conocimiento de Dios como bien universal; y si en Dios llega a ver este bien universal concretizado, entonces le ama sobre todas las cosas.

Ahora bien, la dificultad que pudiera oponerse a esta solución, basada en el carácter de necesario respecto al amor de sí mismo, se resuelve con las consideraciones precedentes. La dificultad puede proponerse de la manera siguiente: ¿cómo puede ser posible que el amor de Dios en el hombre sea mayor que el propio amor, siendo así que éste es necesario, mientras que el amor a Dios es libre? ¿acaso lo que necesariamente se ama no

²¹ Cfr. cap. 1.

parece más principal y más amado que aquello que se ama libremente? Esta objeción puede solventarse teniendo en cuenta que nuestro conocimiento de Dios es imperfecto y que el amor natural hacia Dios es en cierto sentido mediato, es decir, en cuanto Dios es el bien común; en otras palabras el amor natural tiende directamente al bien común y a Dios en cuanto lo percibe como bien común. Y este amor o inclinación es más fuerte que el propio amor. Sin embargo para llegar al acto necesita el conocimiento previo de que Dios es este bien común del cual depende todo bien particular. En la visión beatífica esto se conoce directamente; pero fuera de la visión esto se conoce con mayor o menor perfección y alguna vez no se alcanza a ver. Por lo cual en esta vida al hombre le es libre el amor a Dios. El hombre, si sigue la inclinación natural de amar más al bien común, reconocerá en Dios el bien supremo y así le amará más que a sí mismo. Sin embargo por la imperfección del conocimiento que tiene de Dios —y será siempre imperfecto mientras lo conozca por sus efectos— el hombre puede por el libre albedrío elegir otra cosa como bien supremo. Por lo cual, no obstante el carácter de necesario del propio amor, la creatura racional puede libremente amar más a Dios que a sí misma porque la tendencia de amar al bien universal —que de hecho es Dios— como impulso de la misma naturaleza es de suyo más fuerte que el amor a sí mismo; aunque esta tendencia de amar a Dios sobre todas las cosas en esta vida, por la imperfección del conocimiento y por el mal uso del libre albedrío puede impedirle que llegue al acto. De donde resulta posible el pecado, a pesar de que la tendencia a amar a Dios sea más fuerte que el amor propio, origen de todo pecado²².

Ahora hay que tocar la cuestión que se ha dado en llamar el problema del sacrificio del amor a sí mismo. Cuestión que está íntimamente ligada con la del pecado. Si la creatura racional necesariamente tiende a la bienaventuranza y nada puede querer contrario a ella, ¿cómo podrá ser posible el sacrificio del propio amor por exigencias del amor a Dios? Apoyados en los

²² I. II. 77, 4: "De donde se infiere que el amor desordenado de sí mismo es causa de todo pecado".

principios anteriormente expuestos podemos afirmar que el sacrificio del propio amor sería imposible, si el amor a Dios le exigiera la renuncia total a la bienaventuranza. Entonces estos dos amores serían ciertamente opuestos y esta oposición radicaría en el mismo Autor de la naturaleza, ya que El imprimió en la creatura el amor a sí misma y también el amor hacia El. Por consiguiente, según los principios de S. Tomás, no se puede hablar de un sacrificio del propio amor y de la propia bienaventuranza sin más ni más, puesto que el amor a la propia bienaventuranza le es tan natural, que importa necesidad. Pero la creatura racional debe referir toda su bienaventuranza, esto es subordinarla, al amor a Dios como a su fin. El orden debido reclama esto y claramente se puede ver expuesto en I. II. 109, 3 comparado con I. II. 4, 4.

Ahora bien, el sacrificio del propio amor que dejara plenamente a salvo la propia bienaventuranza, es ciertamente posible y conforme a la naturaleza racional, pues en él por excelente manera se atestiguaría el amor a Dios sobre todas las cosas. Con todo, para que el hombre pueda llegar a que eso le sea posible, se requiere haber realizado algunas condiciones previas. Santo Tomás distingue la bienaventuranza, tomada de una manera general, y el objeto preciso en que consiste la bienaventuranza. En la medida en que los hombres ignoran a qué objeto convenga el concepto general de la beatitud, en la misma medida no la apetecen²³. Por tanto el hombre debe poseer el convencimiento de que su bienaventuranza está en Dios, para poderle amar sobre todas las cosas. El hombre en esta vida no puede conseguir una bienaventuranza perfecta; puesto que nada creado satisface plenamente sus aspiraciones y llena totalmente la razón general de bienaventuranza²⁴. Por consiguiente todos esos sacrificios del propio amor en esta vida no son contra la bienaventuranza en cuanto consiste en un objeto determinado y por tanto en manera alguna impiden que el amor a Dios sobre todas las cosas se desenvuelva. Asimismo los males físicos no impiden que el hombre finalmente consiga la bienaventuranza; por tanto el hombre pue-

²³ I. II. 5, 8.

²⁴ I. II. 5, 3.

de soportarlos como medios para el logro de la bienaventuranza o por amor de Dios. Otro tanto se puede decir de los ángeles. En el orden sobrenatural debieron someterse a una prueba, que les impuso un sacrificio del propio amor. Esta prueba aunque en algún sentido tuviera su parte de renunciamiento, sin embargo no se oponía a la bienaventuranza y por tanto pudo superarse.

El amor de Dios y el amor a sí mismo no se reducen sin más uno al otro, por lo cual puede surgir algún conflicto entre ellos. Más aún, la posibilidad de tal conflicto en los ángeles y en los hombres hizo posible la prueba de ellos, la cual para muchos fue ocasión de ruina. Sucede este asunto de manera semejante al del pecado. La creatura racional naturalmente apetece la bienaventuranza. Este apetito es indeterminado y debe ser regido por la inteligencia y actuado por la voluntad²⁵. Dios les ofreció a los ángeles la felicidad consistente en la visión de su esencia. Pero su consecución estaba unida a ciertos aspectos que a los ángeles se les ofrecían como malos. Porque aceptar de Dios una bienaventuranza superior a sus propias fuerzas implicaba el reconocimiento de su condición de creaturas y la incapacidad de llegar por sus propias fuerzas a la visión de Dios. Por el contrario rechazar la bienaventuranza sobrenatural les ofrecía algunos aspectos aparentemente buenos, como bastarse a sí mismos, no estar sometidos a Dios en la consecución de su bienaventuranza, etc.²⁶. Estos aspectos en el momento de la decisión los tenían patentes. Esta indeterminación del apetito angélico es la condición y el fundamento por el cual el ángel podía sacrificar el propio amor (o sea el amor del bien propio) a las exigencias del amor de Dios. Asimismo renunciar a un bien aparente —como conseguir la bienaventuranza por sus propias fuerzas— implicaba para él algún sacrificio reclamado por el amor a Dios sobre todas las cosas. Puesto que aceptar la bienaventuranza que Dios les ofrecía llevaba consigo la sumisión a Dios y el referir su bienaventuranza a Dios como a fin²⁷.

²⁵ C. g. III. 109; Ver. 22, 7.

²⁶ I. 63, 1 ad 4; *ibid.* art. 2 y art. 3; II. d. 5, 1, art. 2 y 3; Mal. 16, 3.

²⁷ Cfr. I. II. 109, 3; este texto habla explícitamente del hombre, pero lo mismo puede afirmarse del ángel.

El conflicto entre el amor a Dios y el amor de sí mismo en la creatura racional puede provenir de que son distintos el bien de Dios y el bien de la creatura. La creatura racional tiende por naturaleza a asemejarse a Dios en cuanto le sea posible; lo cual equivale a buscar su perfección propia. Un exceso en la pretensión de asemejarse a Dios sería contrario al recto orden y por consiguiente repugnaría al amor de Dios sobre todas las cosas. Pero para el apetito de la creatura racional podría tomarse como un bien y ser objeto de la apetencia. Porque todas las cosas en tanto son buenas en cuanto se acercan a la semejanza con Dios. El conflicto entre el amor de Dios y el propio amor no es total sino sólo según algunos aspectos, es a saber en cuanto la exigencia del amor a Dios puede pedirle al ángel algo que tiene el valor de un bien. Porque el ángel y el hombre pueden apetecer no únicamente el bien que está de acuerdo con su naturaleza —bien que reconoce siempre a Dios como fin último y su dependencia de El —sino también lo que como bien entra en el ámbito de su apreciación intelectual²⁸. Pero no puede darse un conflicto omnímodo. La razón es clara. Pues el deseo de la bienaventuranza y la tendencia al amor de Dios han sido dadas por El, entonces si el conflicto fuera en todos respectos, debería achacársele a El mismo.

Otro tanto puede decirse respecto del hombre, pero añadiendo otro elemento por tratarse de una naturaleza compuesta. El conflicto en el hombre, entre el amor a sí mismo y el amor a Dios puede originarse no sólo como en el ángel —por la negación de la debida dependencia— sino también entre el bien sensible y el amor a Dios.

Estos distintos modos de divergencia entre el amor de sí y el amor a Dios explican la posibilidad del pecado tanto de los ángeles como del hombre en cualquier estado de la naturaleza, íntegro o caída. La posibilidad del pecado siempre presupone indeterminación en el apetito al propio bien. Porque el bien de Dios y el bien de la creatura son distintos, puede alguna vez su-

²⁸ I. II. 5, 8 ad 3 en el caso del hombre; I. 63, 1 ad 4 en el del ángel.

ceder que no concuerden²⁹. Esto no significa que la beatitud de la creatura racional pueda consistir en algo fuera de Dios. Pero la indeterminación del apetito en la creatura racional hace posible que ella busque el bien propio en algo distinto de Dios, o, si lo busca en Dios, lo hace de modo incorrecto. Y por ende puede resultar negativa la relación al amor de Dios. El amor de Dios sobre todas las cosas, el bien de Dios, piden que la propia bienaventuranza se refiera a Dios como al fin. Por otra parte a ninguna creatura le corresponde que, en cualquier orden, por una necesaria inclinación natural ordene su fin al bien de Dios³⁰. Luego el amor propio puede considerar la independencia y la subordinación a Dios como bien propio. De donde resulta que la creatura racional puede adherirse a un bien propio sin relacionarlo a un bien superior. La creatura racional en esto intenta la semejanza con Dios, quien es absolutamente independiente. Por cierto que es lícito aspirar a la semejanza con Dios, pero ha de ser sin salirse de los límites de su condición de creatura³¹.

Basándonos en los principios de S. Tomás acerca del amor, hasta aquí estudiados, ¿cuál es su opinión sobre la posibilidad del amor desinteresado de Dios? Antes de responder a la cuestión, conviene previamente advertir que el término *amor desinteresado* no es del todo claro y puede dar ocasión a equivocaciones. Si por *amor desinteresado* se entendiera un amor que excluyera llanamente toda relación al bien del sujeto amante, como parecería indicarlo el mismo término, así tal amor sería imposible. Pero si se mira a Dios como bien del amante, el amor desinteresado es ciertamente posible y muy conforme con la naturaleza racional. Esto pide alguna mayor explicación para evitar

²⁹ Eso supone claramente I. II. 109, 3: "...el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a fin..." y C. g. III. 109: "...sin embargo (al que quiere) no le ha sido dado tan naturalmente que, hasta tal punto ordene su perfección con respecto a otro fin que no pueda apartarse de él, no siendo el fin superior propio de su naturaleza sino superior a ella".

³⁰ C. g. III. 109; Ver. 24, a. 3; a. 7; I. 63, 1.

³¹ Cfr. Mal. 16, 3 ad 15: "...es laudable ser semejante a Dios según le compete a cada uno; sin embargo el que apeetece la semejanza divina no siguiendo el orden divino instituido, quiere ser semejante a Dios perversamente". Decidirse por tal bien aparente y perverso, o rechazarlo, depende del libre albedrío de la creatura racional.

una mala interpretación. Santo Tomás afirma que el hombre —dígase lo mismo del ángel— no amaría a Dios si éste no fuera bueno para él³², o que no estaría en la naturaleza del hombre el que amase a Dios si no fuese porque depende de aquel bien que es Dios³³; o también que Dios no sería para el hombre motivo de amar si no fuera un bien para él³⁴. El sentido de estas expresiones no es que el hombre sólo podría amar a Dios con la condición de que actualmente fuera favorecido de El con algunos beneficios; como quien dice: amaré a Dios, si me otorga tales bienes. En estos textos y en otros semejantes S. Tomás emplea el recurso a la hipótesis "si se diera el imposible", que de ser verdadera daría origen a muchas otras consecuencias. Así verdad sería que el hombre de hecho no amaría a Dios si de El no dependiera. Porque todo amor procede de alguna inclinación natural que ha sido dada por el Autor de la naturaleza. El da la inclinación de amar algunos objetos según el consejo de su sabiduría, y, ante todo, como corresponde a toda creatura, que le ame a El como último fin. Esta inclinación natural de amar a Dios se presupone al amor de Dios que procede de la voluntad como facultad guiada por el entendimiento. Ahora bien, dado el imposible de que el hombre no dependiera de Dios, dependería de algún otro, del cual habría recibido la inclinación natural de amar. Esta inclinación tendería a hacerle amar a aquel de quien procede; puesto que en esa suposición ese tal sería el principio y el fin. Según S. Tomás el principio de las cosas se identifica con el fin; y cada cosa entonces llega a su fin cuando se une a su principio³⁵. Y así el hombre no amaría a Dios³⁶. Por tanto no ama a Dios con amor de benevolencia porque El le otorga la bienaventuranza, sino que natural y necesariamente tiende a la bienaventuranza propia, porque depende de Dios; puesto que

³² II. d. 3, q. 4 ad 2.

³³ I. 60, 5 ad 2.

³⁴ II. II. 26, 13 ad 3.

³⁵ Véase este párrafo, nota 13.

³⁶ De modo semejante se explicaría II. II. 26, 13 ad 3: "Si Dios no fuera el bien del hombre, no sería para él motivo para amar", es decir el objeto formal por el cual se aman otros objetos materiales y así Dios considerado como objeto material no sería para el hombre objeto de amor.

por razón de esta dependencia tiende a asemejarse y en consecuencia a conseguir su propio bien y bienaventuranza. Asimismo por esta dependencia de Dios está inclinado a amarle sobre todas las cosas.

Puesta esta explicación, el amor desinteresado es ciertamente posible y conforme a la naturaleza racional. Aquí podemos hacer notar que la expresión *amor natural de Dios sobre todas las cosas*, que usa S. Tomás, es más clara que la de amor desinteresado. Puesto que la primera incluye el amor del bien propio —las palabras *sobre todas las cosas* suponen esto—, mientras que la segunda da margen a diversas interpretaciones y tal vez de ahí provienen no pocas discrepancias en lo relativo al problema del amor desinteresado.

Después de haber tratado del amor en lo que se refiere a la facultad y también al objeto, que es el bien, más claramente puede verse que el amor a Dios y el propio amor son entre sí *de inmediato* irreductibles. Porque aunque sea el mismo bien, la Bondad suma de Dios, la que causa en el amante el amor de benevolencia y el amor de concupiscencia, sin embargo la razón formal o sea el objeto formal por el cual el amante tiende al bien, es completamente diverso. Pues el propio amor lo mira como bien que ha de conseguir para sí, mientras que el amor de benevolencia lo mira a Dios en sí mismo. Por esto el amor de sí mismo que se manifiesta en el amor de concupiscencia para con Dios y el amor de amistad con El son de tendencia diversa en el orden natural; y en el sobrenatural la esperanza teologal difiere de la caridad por el distinto objeto formal. Porque el orden sobrenatural en nada inmuta la estructura de la relación entre el amor de sí mismo y el amor a Dios. Acerca de la esperanza y de la caridad claramente afirma S. Tomás la diferencia por el objeto formal:

“En realidad el objeto de todas las virtudes teologales es el mismo, pero difiere según el aspecto en que se le considere: ...en cuanto es sumo Bien (Dios) es objeto de la caridad; en cuanto es sumamente difícil de alcanzar es objeto de la esperanza... porque la virtud y la potencia no difieren por los objetos según una diversidad real del objeto, sino según las

consideraciones diversas del objeto; estas consideraciones completan formalmente al mismo objeto.” III. d. 26, q. 2, a. 3, sol. 1 ad 1³⁷.

Atendiendo a estas razones se ve que el amor de sí mismo y el amor a Dios no pueden reducirse simplemente el uno al otro.

Convendrá por razón de claridad, insistir en este punto. Porque el amor de Dios y el propio amor están muy unidos y esta conexión ha inducido a varios autores a resolver el problema del amor reduciendo un amor al otro³⁸. Para fundamentar mejor lo irreductible que son estos amores el uno en el otro, será útil examinar dos textos de S. Tomás que a primera vista parecen oponerse. Por una parte tenemos I. II. 109, 3: “...por lo cual cada cosa particular ama con un amor natural su propio bien por razón del bien común de todo el universo, que es Dios”. Pero por otra parte enseña en C. g. 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 tal manera que ordene su perfección a otro fin del que no pueda separarse; porque el fin superior no es el propio de su naturaleza, sino de la superior”. En el primer texto se afirmaría una inclinación natural de amar a Dios en el bien común, pues el propio bien se ama naturalmente por el bien común. Pero en el segundo texto parecería que se niega esta inclinación. Ahora bien, un cotejo más prolijo de estas afirmaciones nos permite aclarar diversos aspectos en los textos mencionados y también fundamentar mejor lo irreductible de ambos amores entre sí.

En cuanto a la aparente oposición creemos que esto puede tener origen en algo que con alguna frecuencia se da en los escritos del Santo Doctor, es a saber los varios significados con que emplea la palabra *natural*. Amar a Dios sobre todas las cosas, en algún sentido es natural, pero en otro no lo es. Por-

³⁷ Cfr. *ibid.* la misma doctrina en la resp. 4; Spe a. 3 ad 9; II. II. 17, 6 ad 3.

³⁸ Sobre estas tentativas se tratará en el capítulo siguiente.

que es natural en cuanto procede de la inclinación de la misma naturaleza al bien común y así a amar a Dios. Pues todo lo que procede de la inclinación de la naturaleza aunque no necesariamente, se llama natural³⁹. Empero en otro sentido el amar a Dios no es natural, en cuanto no es necesario sino libre. Y en este segundo sentido se dice en C. g. III. 109: "...Sin embargo, no está insertada naturalmente en él de tal manera que ordene su perfección a otro fin (a saber el fin de Dios) del que no pueda separarse...", y por consiguiente, en este sentido el ángel no ama a Dios naturalmente (esto es necesariamente, como a sí mismo se ama necesariamente) sino libremente.

Del análisis y cotejo de estos dos textos se confirma que estos dos amores, a saber el de Dios y el propio, son dos tendencias diversas e irreductibles. Esto mismo lo indican las palabras de I. II. 109, 3: "Por consiguiente, el hombre, en estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a fin". Estas palabras suponen que el propio amor en algún sentido es anterior y distinto del amor a Dios, porque si ambos amores fueran una tendencia única, con dificultad se comprende como el uno podría ordenarse al otro.

Sin embargo entre ambos amores existe una muy estrecha vinculación que tiene su raíz en el hecho de ser el amor de sí mismo causa dispositiva para llegar al amor a Dios⁴⁰; y también el ser el amor de Dios sobre todas las cosas fin del propio amor. Esto último se deduce de la doctrina general de S. Tomás, pues según ella Dios es la causa final de todas las cosas⁴¹; y en muchos sitios se afirma explícitamente⁴². Porque Dios ha creado todas las cosas para su bondad, que es el fin absolutamente último de todas las cosas. Las tendencias en todas las creaturas deben estar de acuerdo con este orden. Por lo cual así como el ser de todas las creaturas se ordena a reflejar y glorificar la bondad de Dios, así el amor de sí mismo está ordenado al amor de Dios; porque toda la razón de haber Dios impreso

en cada creatura la inclinación al bien propio, es para que así su bondad se comunique a las creaturas y ellas le imiten y glorifiquen.

Otro vínculo entre el propio amor y el amor a Dios lo constituye el objeto común o sea la causa, es a saber, el bien. Pues el bien es el objeto del propio amor; y también Dios, como Bien sumo, es el objeto del amor de benevolencia. La voluntad, totalmente y según todas las clases de inclinación, es atraída y dominada por el bien. Como facultad natural es atraída por el bien —principalmente por Dios— para perfeccionarse con él y conseguirlo como su fin. Asimismo como tal ama a Dios sobre todas las cosas como a bien común. Esta identidad de objeto une al propio amor y al amor de Dios con muy estrecho vínculo⁴³. La misma Bondad suma, causa ambos amores en la creatura racional; mas el amor de amistad mediante el amor de concupiscencia como disposición. Aquí tiene también aplicación el aforismo tomista: Lo primero en la intención es lo último en la ejecución. Pues lo que ante todo se pretende es que la creatura racional llegue al amor de benevolencia para con Dios sobre todas las cosas y esto en el orden de la ejecución es lo último a que llega. Una unión más íntima entre ellos, o sea una reducción de un amor en el otro, muy difícilmente podrá probarse por los textos de S. Tomás.

Este vínculo se indica claramente en las fórmulas que muy frecuentemente se emplean cuando se trata de probar el amor de Dios: Dios es amado sobre todo porque es el bien común de todos. Así en las obras posteriores⁴⁴. Dios es universalmente bueno para todas las creaturas porque El es el autor de ellas y el fin último de ellas; y por eso todas naturalmente le aman, cada cual a su modo, prefiriendo el bien de Dios al bien propio. Mas las creaturas racionales hacen esto mismo de modo consciente y deliberadamente, elevándose por la consideración de Dios en cuanto es bueno para todos a su amor sobre todas las cosas.

³⁹ II. d. 39, 2, 2 ad 5.

⁴⁰ Cfr. cap. 1.

⁴¹ Cfr. p. ej. I. 44, 4.

⁴² Véase p. ej. I. 60, 5 ad 2; I. II. 109, 3; II. II. 27, 3; III. d. 29, a. 4.

⁴³ Cfr. I. II. 27, 1, lugar principal sobre el objeto o causa del amor; allí se trata del amor en general incluyendo a la vez el amor de amistad y el de concupiscencia.

⁴⁴ I. 60, 5, corp. art. et ad 1, ad 3, ad 4, ad 5; I. II. 109, 3; II. II. 26, 3; Mal. 16, 4 ad 15; Carit. a. 2, ad 16; Spe a. 2 ad 9.

Esta misma ley, guardando la proporción debida, vale en el orden sobrenatural. Dios es amado por la caridad en cuanto es objeto de la bienaventuranza sobrenatural⁴⁵. Porque la caridad incluye la amistad⁴⁶. Y la amistad requiere alguna comunicación⁴⁷. Por tanto la caridad ama a Dios en cuanto comunica a la creatura racional los dones de gracia. Si no se diera esta comunicación, la caridad como amor sobrenatural sería imposible.

Un vínculo, por cierto muy estrecho, entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad con Dios sobre todo, se origina también del hecho que “amar a Dios es la suma perfección de la creatura racional, ya que por esto se une en cierto modo a Dios”⁴⁸. Asimismo para la caridad: “...el último bien del hombre consiste en que el alma se una a Dios...”⁴⁹. Por eso como toda creatura racional aspira a la propia perfección, le es grato el amar a Dios sobre todas las cosas, en lo cual consiste su perfección.

CAPITULO 4

INTERPRETACIONES PRINCIPALES DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS ACERCA DEL PROBLEMA DEL AMOR

En el presente capítulo se proponen las principales soluciones que autores contemporáneos han dado al problema del amor. Las acompañan algunas breves observaciones. No se enumeran todas, sino solamente las que podrían tomarse como representativas de las otras. Abre la serie el P. Rousselot¹; los autores que le han seguido procuran perfeccionar su solución, dejando lo que en ella les parece acertado y corrigiendo lo imperfecto.

⁴⁵ I. 60, 5 ad 4 y casi todos los textos de la nota anterior.

⁴⁶ III. d. 27, q. 2, a. 1.

⁴⁷ II. II. 26, 3.

⁴⁸ C. g. I. 80 al fin. Compárese con II. II. 26, 13: “...ya que también para esto Dios confiere a cada uno el don de la caridad, a saber para que primeramente ordene a El su mente, lo cual pertenece al amor de sí mismo;...” De manera semejante la resp. 1 y 3.

⁴⁹ II. II. 27, 6 ad 3 y II. II. 26, 13 citado en la nota anterior.

¹ Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*, Münster, 1908.

Conocida es su división de los autores medioevales en dos clases: patrocinadores de la teoría física por una parte; y por otra los partidarios de la teoría extática. Santo Tomás pertenecería al primer grupo. Omitiendo la teoría extática, trataremos lo referente a la teoría física tal como el P. Rousselot se la atribuye al Doctor Angélico.

El intento principal del P. Rousselot es demostrar en los autores partidarios de la teoría física la tendencia de reducir el amor a Dios y el amor de sí a un mismo apetito². Esta es la solución de S. Tomás³. La voluntad se especifica por el último fin; a donde quiera que se dirija, se mueve por el deseo del último fin. El móvil es la beatitud. El amor a sí mismo es la regla de todos los amores⁴. Estos elementos pertenecen a la definición del amor⁵.

Para explicar la reducción del amor de amistad con Dios al propio amor, el P. Rousselot busca un principio que mueva al hombre a querer a Dios con amor de amistad tan directa y naturalmente como a amarse a sí mismo. Opina que este principio es la unión. Con razón el P. Rousselot sostiene que en S. Tomás el concepto de unión tiene un significado muy amplio. Esto le pone en el camino para solventar el problema del amor. Así pues, establece el principio para la solución del problema

² “Pour ces auteurs il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit le plus profond et le plus naturel de tous, ou, pour mieux dire, le seul naturel”. *Pour l'histoire...*, p. 3.

³ “C'est S. Thomas s'inspirant d'Aristote, qui en dégage le principe fondamental, en montrant que l'unité (plutôt que l'individualité) est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour; il rétablit du même coup, la continuité parfaite entre l'amour de convoitise et l'amour d'amitié”. *Pour l'histoire...*, p. 3. Cfr. también p. 25, n. 3.

⁴ “C'est seulement, semble-t-il, tirer la conclusion légitime des textes qu'on vient de citer que d'affirmer, comme l'auteur le fait ailleurs, que l'amour de soi est la mesure de tous les autres amours, et les surpasse tous...”. *Pour l'histoire...*, p. 9.

⁵ “C'est la *coaptatio appetitus*, la *connaturalitas*, le *sicut ad se* qui est, pour S. Thomas la véritable définition de l'amour. S'il paraît parfois (3 Cg. 90, 5; *ibid.* 153, 1; 4 Cg 21.7; - 1 q. 20 a. 1 ad 3) mettre dans le *velle bonum* (Cp. Aristote, *Réthorique* l. II. c. 4.) le dernier mot de l'amour, c'est affirmer la même chose en d'autres mots, puisque “le bien” ne peut autrement se décrire que comme l'objet des désirs naturels: *id quod omnia desiderant*”. *Pour l'histoire...*, p. 10.

en una cierta unidad mediante la cual el hombre en algún sentido pertenecería a Dios. El hombre, el ángel y toda creatura según su ser, es de otro. Por tanto, con afecto natural ama más a Dios que a sí mismo⁶. La tendencia por reducir un amor al otro, parece que fuera siempre en aumento en el P. Rousselot. Hasta la aparente oposición entre el propio amor y el de Dios debería desaparecer. El amor a sí mismo se reduce a una forma del amor a Dios⁷.

En esta teoría física, así expuesta, surge una dificultad; el P. Rousselot la tiene bien en cuenta y trata de resolverla. Aunque el hombre naturalmente ame más a Dios, sin embargo, en su conciencia su bien y el bien de Dios podrían considerarse como opuestos. Lo cual podría suceder principalmente cuando el hombre por amor a Dios sobre todas las cosas debería sacrificarse a sí mismo. Entonces verdaderamente hay que optar por uno de los dos amores. Pero entonces ¿cómo subsistirán los principios, tan apreciados por la teoría física, de la continuidad perfecta entre el amor a Dios y el amor de sí mismo? La dificultad, por cierto, es grande; para solventarla el P. Rousselot recurre a la coincidencia perfecta entre el bien propio y el bien de Dios en los seres espirituales, en cuanto son espirituales. El bien del espíritu, en cuanto es parte del todo, coincide con el bien del espíritu en cuanto es ser singular. El bien espiritual y el bien en sí son una misma cosa.

Ahora si el principio se aplica al ángel, no se podría pensar en un conflicto entre el amor de sí mismo y el amor a Dios en el orden natural, dada la perfección de su naturaleza inte-

⁶ "Grâce à cette explication il devient clair que l'amour d'amitié et l'amour de convoitise ne sont plus deux phénomènes entièrement différents et réunis, on ne sait par quel hasard, sous l'étiquette d'un même nom, mais qu'ils sont, au contraire, en parfaite continuité". *Pour l'histoire...*, p. 13.

⁷ "Certaines expressions de S. Thomas montrent clairement, qu'il allait plus loin, et qu'il prétendait faire disparaître jusqu'à l'apparente opposition entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, qui est impliqué dans cette expression: aimer Dieu plus que soi-même. Sa réponse complète tendrait à supprimer le problème en partant d'un principe opposé à celui que, dans la préface nous avons mentionné pour l'écartier: au lieu de réduire l'amour de Dieu à n'être qu'une forme de l'amour de soi, c'est l'amour de soi qu'il réduit à n'être qu'une forme de l'amour de Dieu". *Pour l'histoire...*, p. 15.

lectual⁸. En cuanto al hombre la solución es diversa. Puesto que el hombre no es espíritu puro, su bien, en cuanto es material, puede no coincidir con el bien en sí. En tal caso el sacrificio que se impone a la naturaleza corporal, puesto que es un sacrificio para Dios, necesariamente es un sacrificio para sí mismo, puesto que el hombre es más espíritu que cuerpo. Según el P. Rousselot, para S. Tomás no existe conflicto verdadero entre el amor de Dios y el bien del alma. En el comentario a la Carta de S. Pablo a los Romanos, cap. 9 —en la cual el Apóstol dice que desea ser anatema por sus hermanos— explica el dicho del Apóstol en el sentido de un sacrificio transitorio, no un sacrificio total⁹.

El P. Rousselot es ciertamente benemérito por su conato de reducir el amor de concupiscencia a una cierta unidad con el amor de amistad¹⁰. Asimismo muy acertadamente recalcó la importancia de la doctrina del todo y de la parte. Además con toda claridad previó las dificultades que podrían originarse de su solución y se esforzó por solventarlas mediante la coincidencia del bien del espíritu con el bien en sí mismo¹¹. Sin embargo su solución al problema del amor tropieza con varias dificultades. Ante todo puede señalarse alguna inconsecuencia en la solución del problema. Santo Tomás, según el P. Rousselot, redujo el propio amor a una forma del amor a Dios¹²; y no obstante es defensor de la teoría física, la cual funda todos los amores en la inclinación necesaria con que todas las cosas buscan el bien propio¹³.

La reducción de los dos amores entre sí crea asimismo dificultades que difícilmente pueden solventarse. Primeramente pareciera que reduce el amor de Dios al amor de sí mismo,

⁸ "...l'ange possède dès les début la perfection intellectuelle qui lui convient. Dès sa création il tient sa place dans l'univers au-dessus du temps. être pleinement et parfaitement lui-même, c'est identique à être ce que Dieu l'a fait, ce que Dieu veut qu'il soit". *Pour l'histoire...*, p. 20-21.

⁹ *Pour l'histoire...*, p. 22.

¹⁰ *Pour l'histoire...*, p. 3.

¹¹ *Pour l'histoire...*, p. 19-23, 39-43.

¹² *Pour l'histoire...*, p. 15.

¹³ *Pour l'histoire...*, p. 3. Cfr. la misma observación del P. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, p. 27.

pero después afirma que el propio amor se reduce a una forma del amor a Dios¹⁴. En esta solución difícilmente se explica el hecho del pecado. Puesto que entonces la creatura racional todo lo que deseara y amara lo referiría a Dios; porque el propio amor, según se supone, sería una forma del amor a Dios. Ahora bien, refiriendo todas las cosas a Dios no podría pecar. Por manera semejante quedaría por explicar el desorden del amor propio que es causa de todo pecado¹⁵. Porque el acto desordenado de la voluntad —el pecado— introduce una oposición entre el bien de Dios y el bien de la creatura racional, ya que ella quiere en el pecado algo ajeno al bien de Dios. Lo cual apenas se entiende si el propio amor no es otra cosa que una forma del amor a Dios. Por esto el P. Rousselot se empeña en explicar este desorden, este amor pecaminoso: los hombres cambian el apetito de Dios en apetito del bien en general¹⁶. Queda por explicar cómo se hace esta permuta. El P. Rousselot responde: los hombres son tentados a subordinar el bien universal por el bien privado¹⁷. Lo cual es verdadero; pero en una concepción de que el amor de sí mismo no fuera nada más que una forma del amor a Dios, tal tentación apenas se entiende.

Esta solución encuentra notables dificultades cuando trata de explicar el origen del amor a Dios. Santo Tomás es muy constante en afirmar que el hombre llega al amor de Dios mediante la consideración de que Dios es un bien para él¹⁸. El P. Rousselot denomina a esta explicación "associationiste" y advierte que no puede constituir un análisis metafísico del amor¹⁹. En la reducción del propio amor al amor a Dios ciertamente con dificultad se puede comprender la prioridad del

¹⁴ *Pour l'histoire...*, p. 15.

¹⁵ I. II. 77, 4.

¹⁶ Los hombres "en tant qu'ils conçoivent et raisonnent (rationaler), ils traduisent pour leur conscience cet appétit de Dieu en appétit du «bien en général»;" *Pour l'histoire...*, p. 17.

¹⁷ "...ils sont tentés (los hombres) de subordonner au bien «privé» le bien du tout". *Pour l'histoire...*, p. 18.

¹⁸ Cfr. cap. 1.

¹⁹ "Mais cette explication «associationiste», par l'extension mécanique, ne peut constituer à ses yeux une analyse métaphysique de l'amour". *Pour l'histoire...*, p. 18, n. 1.

amor de sí mismo por vía de generación, la cual S. Tomás es constante en afirmar. Aquí el P. Rousselot omitió la razón metafísica de por qué el amor del bien propio haya de servir como disposición para llegar al amor de Dios.

Con particular empeño trata de solventar el problema del sacrificio del propio amor, es a saber cuando el amor de Dios impone algo contrario al amor propio. Entonces amar a Dios no sería amarse a sí mismo, sino renunciarse. La solución que propone consiste en que el bien de algún ser en cuanto es espiritual y el bien de Dios coinciden exactamente²⁰. Pero esta solución no parece satisfactoria. El bien de Dios y el bien de un espíritu puro pueden no coincidir, puesto que el espíritu puro también puede ser atraído a tratar de conseguir algún bien que sea contrario al bien de Dios. Por cierto que el bien de Dios y el bien verdadero del espíritu ciertamente coinciden, puesto que ninguna beatitud verdadera se da fuera de Dios. Pero el espíritu puro y el hombre en cuanto es espiritual están expuestos también al influjo de un bien aparente, mayormente en lo que se refiere a un bien relacionado con la excelencia propia. Si se la desea dentro de los límites debidos, tal deseo es bueno. El pecado del demonio consistió en no referir el bien propio al fin último —el bien de Dios— sino que se adhirió al bien propio como a su fin último²¹. Pero aunque supongamos que la creatura racional deseara el bien verdadero, esto es Dios, ni aun entonces la solución del P. Rousselot sería suficiente. El bien de Dios y el bien verdadero de la creatura en realidad coinciden. Pero en el concepto son diferentes y nada impide apetecer uno en razón del otro en las cosas que en la realidad son lo mismo pero difieren en el concepto. Por lo cual el orden debido exige que la creatura racional ordene su propio amor a Dios: "Por consiguiente, el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a fin"²².

La solución del P. Rousselot al problema del amor provocó críticas entre los filósofos y teólogos. Entre los primeros se

²⁰ *Pour l'histoire...*, p. 19.

²¹ C. g. III. 109.

²² I. II. 109, 3.

cuenta el P. Descoqs, quien en su obra *Institutiones Metaphysicae generalis*²³ intenta dar la solución al problema de la relación del amor de sí y el amor a Dios, según S. Tomás. Como condición del estudio crítico propone un doble movimiento en el amor: un impulso ontológico, que no puede eliminarse y un impulso moral y psicológico que no anula al primero sino que lo perfecciona en distinta línea.

El P. Descoqs resume el problema en esta forma: Por una parte el amor a Dios debe ser amor de amistad, Dios amado por sí mismo; por otra parte nosotros no podemos amar nada que no sea un bien para nosotros. La solución de la aparente antinomia la encuentra en la continuación de un amor en el otro. Según él, S. Tomás sostiene que el amor de Dios necesariamente requiere el propio amor de la creatura²⁴. La razón íntima de esto la descubre en la misma creación²⁵. El hombre se negaría a sí mismo, si negara o volviera sobre sí mismo este amor divino²⁶.

La teoría del amor contiene necesariamente el principio ontológico de la unión, que es la dependencia necesaria de Dios por parte de la creatura y su recurso a El como fin. Además, fuera del elemento físico que es la tendencia fundamental de la creatura racional a Dios, incluye un elemento moral y psico-

²³ Pedro Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis*, Paris, 1925, Tomo I.

²⁴ "...loin de contredire l'amour de soi, l'amour de Dieu l'exige nécessairement, le continue et le porte à sa plus haute perfection". *Institutiones...*, p. 395.

²⁵ "Faite par l'amour divin, toute la création n'est que pour l'amour de Dieu". *Ibid.*

²⁶ "Dès lors, s'il est vrai que la réalité la plus profonde de notre être soit liée à la tendance qui nous porte vers Dieu, ce serait nous renier nous-mêmes que d'amortir ou de détourner sur nous ce divin dynamisme de notre nature. Quoique nous en ayons, nous sommes inclinés à aimer Dieu pour lui-même. Il n'y a donc pas de discontinuité entre l'amour de soi et l'amour de Dieu comme entre deux tendances divergentes, car une seule même puissance les soutient. Pour tout être, satisfaire sa capacité d'amour est la plus forte exigence de son amour propre. Or en nous cette capacité débordé de beaucoup l'amour exclusif de nous-mêmes; c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous aimer totalement, sans aimer Dieu pour lui-même. Ainsi s'expliquent la satisfaction qui se goûte dans le sacrifice, et la joie spontanée du désintéressement: elles sortent l'épanouissement de ce besoin naturel, antiégoïste qui nous pousse à nous aimer en aimant plus que nous, à nous-aimer en aimant Dieu pour lui-même". *Institutiones...*, p. 396.

lógico que depende del libre albedrío y especifica el amor en dos especies: amor interesado y amor desinteresado; las cuales son mutuamente irreductibles²⁷. Así pues en el orden físico admite sin dificultad la reducción de un amor en el otro.

Para que el hombre pueda amar ya a Dios ya al prójimo con amor desinteresado, es necesario que sean un bien para él²⁸. Mas esta condición —de que el amado sea un bien para el amante— es ciertamente necesaria pero no basta para explicar la razón del amor desinteresado. Y aquí advierte el P. Descoqs un defecto en la teoría física, que mantiene los provechos del amor para el amante, pero no se entrega al amado; no sabe olvidarse de sí mismo, no sabe amar "sans retour d'intérêt sur soi". Por lo cual, si la teoría extática conserva lo que es positivo en la teoría física, parece que es preferible a ésta.

El elemento extático constituye el elemento esencial en el amor de amistad. Y esto no sólo en el amor de amistad en el estado imperfecto (propio de las creaturas) sino también en el estado perfecto (propio de Dios). El elemento extático lo entiende de esta manera: que el amante entregue su afecto al amado sin reflexión ninguna sobre sí mismo. Según el P. Descoqs si Dios subsistiera en una sola persona, lo deberíamos concebir como un Dios egoísta en el sentido propio de la palabra. Pero tal egoísmo en El sería justicia perfecta. Dios, por el hecho de crear, nada adquiriría para sí, pero al comunicar sus dones no pretendería otra cosa que su gloria²⁹. Ahora bien, por la revelación conocemos la Trinidad de Personas en Dios. Las Personas divinas tienen entre sí relaciones de conocimiento y de amor. Luego, en el

²⁷ "Aussi dirons nous avec P. Harent: «qu'au point de vue physique on réduise ces deux amours, l'amour intéressé et l'amour désintéressé, à un seul, c'est très bien. Qu'on affirme que Saint Thomas a ramené ainsi cette dualité à l'unité, nous l'admettons volontiers: toujours nous restera-t-il ce que Saint Thomas appelle deux espèces morales, irréductibles l'une à l'autre dans l'ordre moral». *Institutiones...*, p. 398-399.

²⁸ Para probar eso invoca el conocido texto: II. II. 26, 13 ad 3, al que, como el P. Rousselot, entiende y traduce mal: "...nous n'aurions pas de raison de l'aimer (amarle)". En el texto latino no se encuentra "eum". *Institutiones...*, p. 401.

²⁹ "...mais en donnant ainsi, il n'a en vue que lui-même et sa gloire, que sa bonté qui resplendit à ses propres yeux et qui doit être reconnue par des natures intelligentes finies. Dieu, dans cette perspective est le bien-faiteur infini, ce n'est pas l'ami". *Institutiones...*, p. 403.

Dios que por la revelación conocemos el amor nunca es egoísta ³⁰. La perfección infinita de las Personas divinas exige el desinterés completo de su amor mutuo. El desinterés es condición necesaria para la perfección del amor de amistad. Por tanto el elemento extático es específico del amor de amistad como tal ³¹.

El P. Descoqs advierte atinadamente que el amor interesado y el desinteresado son mutuamente irreductibles en el orden moral y psicológico. Asimismo con mucho acierto indica que el propio amor es condición necesaria de todo amor desinteresado. En cuanto a su solución convendría advertir que no concibió correctamente la doctrina de S. Tomás acerca del principio del todo y de la parte. Nunca S. Tomás exige un sacrificio total del ser espiritual para el universo material ³². Para S. Tomás el universo comprende todas las creaturas, tanto espirituales como corporales ³³. Ciertamente resulta muy difícilmente admisible la afirmación de que Dios se nos presentaría como egoísta, si no fuera que por la revelación le conocemos Trino en las Personas. Hay en esta concepción un oculto supuesto: el amor es perfecto porque se dirige a otro; al contrario es imperfecto cuando tiende hacia sí mismo. Pero según S. Tomás el amor es tanto más perfecto, cuanto más ama a un objeto nobilísimo ³⁴. Por tanto, aunque no tuviéramos la revelación, no tendríamos necesariamente que conocer a Dios como egoísta. Para terminar, según el P. Descoqs el amor de Dios exige necesariamente el amor a sí mismo y lo continúa ³⁵. Por cierto que se echa de menos una explicación más amplia respecto a su afirmación de que estos dos amores son irreductibles en el orden moral ³⁶.

En el opúsculo *Le problème de l'amour chez Saint Thomas*

³⁰ "Ceci posé, l'amour dans le vrai Dieu de la révélation, n'est pas un seul moment «égoïste»". *Institutiones...*, p. 403.

³¹ "L'infinie perfection des personnes divines exige donc le désintéressement complet de leur amour mutuel, et pose celui-ci comme condition nécessaire de la perfection même de l'amour d'amitié. D'où cette conséquence rigoureuse: que l'élément extatique n'est pas un élément essentiel quelconque de l'amour d'amitié, mais qu'il est spécifique de l'amour d'amitié comme tel". *Institutiones...*, p. 404.

³² *Institutiones...*, p. 399-400.

³³ Cfr. I. 61, 3.

³⁴ I. 82, 3.

³⁵ *Institutiones...*, p. 395.

³⁶ *Ibid.*, p. 398-399.

d'Aquin el P. Geiger para la solución del problema sigue un camino muy distinto que el P. Rousselot ³⁷. Su opúsculo casi en su totalidad podría considerarse como crítica a la solución del P. Rousselot. La solución suya se basa en la dependencia interna que el amor tiene del conocimiento. De ahí resulta que cuantas diferencias esenciales de conocimiento haya, otras tantas especies diferentes de amor se darán. Ante todo pondera la diferencia esencial entre el amor sensible y el amor intelectual, para plantear con acierto el problema del amor desinteresado y del amor interesado. Este problema no puede darse en el amor sensible. El amor desinteresado para con Dios, en las creaturas racionales comienza cuando la inclinación natural, por libre decisión, pasa al acto. La diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual no es externa al amor, pero le afecta internamente y funda una distinción esencial entre el amor sensible y el intelectual. En el amor sensible las acciones de los animales cuando tienden al bien de la especie, tienen una semejanza con el amor desinteresado, pero ese amor propiamente no tiene cabida en la esfera psicológica, porque los animales ejecutan únicamente lo que está en su conocimiento. Ahora bien, ellos no son capaces de conocer la razón de bien como tal, sino solamente el objeto que es bueno. En cuanto al bien de otro, lo buscan por el deleite. El amor de ellos, sea egocentrista o vaya hacia otro, siempre es por la delectación. Semejante amor es siempre subjetivo. Este amor subjetivo les guía a los bienes objetivos para los cuales están ordenados, sea como individuos sea como parte de la especie. Privilegio de la naturaleza intelectual es el poder conocer la esencia de las cosas, distinguir entre las varias especies de la bondad y las mutuas relaciones entre ellas y así promoverlas según la jerarquía de su valor y no tener al deleite como único guía. "La cualidad del amor es función de la cualidad del bien" ³⁸. Es a saber: El amor en el sentido absoluto y pleno se da respecto de un bien que es amado por sí mismo y no porque ayuda a promover otro bien; ya que el amor de "utilidad"

³⁷ Louis-B. Geiger O.P., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1952.

³⁸ *Le problème de l'amour...*, p. 61.

supone siempre el amor de benevolencia. El verdadero amor de benevolencia es “una presencia frente al bien”, es una tendencia hacia el objeto independientemente de sus efectos útiles o delectables que de él nos puedan dimanar. En consecuencia el P. Geiger propone el problema del amor desinteresado de la manera siguiente: “. . . un bien que no fuera para nosotros ni útil ni delectable ¿sería todavía para nosotros un bien, y podríamos amarlo? 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 consiguiente imposible de amar. Se podrá reconocer en este dilema el problema del amor desinteresado”³⁹. Y poco después emprende la solución del problema: “Pero el bien no es bien porque se lo desea, sino se lo desea porque es bueno. Por consiguiente no se lo ama verdaderamente como bien, ya sea su modo absoluto ya sea relativo, sino cuando el amor se dirige a él en lo que el bien es en sí mismo. Eso supone que el bien puede presentarse a aquel que ha de poder amarlo como bien, en su propia naturaleza de bien”⁴⁰. Y eso no se puede realizar sino por una naturaleza racional, pues esta sola puede percibir la razón de bien.

Para que el amor sea desinteresado, condición necesaria es que sea espiritual. En el amor espiritual hay que distinguir la objetividad, la rectitud o la verdad y el carácter desinteresado. El amor espiritual es objetivo cuando se adhiere al mismo objeto amado y no a algunos efectos de éste⁴¹.

La verdad o sea la rectitud del amor consiste en amar los diversos objetos de acuerdo con su verdadero valor; según merezcan nuestro amor. Amar según la verdad es amar los medios como medios, el fin como fin; amar el bien limitado por el Bien infinito, etc.

Este amor será desinteresado cuando se halla en presencia

³⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹ Tal amor es “présence au bien sur le plan de l'amour lui-même, grâce à quoi le bien se trouve visé et atteint formellement comme bien et non pas matériellement seulement par les effets qui en émanent”. *Le problème de l'amour* . . . , p. 76.

del bien que merece ser amado en sí mismo y por sí mismo. Este amor reviste una forma especial en presencia del Bien supremo.

Añadamos, para una mayor aclaración del concepto, que la objetividad del amor concuerda estrechamente con la espiritualidad. Porque así como el conocimiento intelectual aprehende el bien en sí, ya sea el honesto, el útil o el delectable y aprehende la razón de bien, así la voluntad busca o ama el bien en su razón de bondad y no tan sólo en sus efectos, como el conocimiento y el amor sensitivo. Por tanto el amor espiritual siempre es objetivo, porque se especifica por el conocimiento intelectual y en él se funda. La nota del desinterés (“le désintéressement”) depende pues esencialmente de la objetividad. El amor objetivo podrá ser desinteresado y recto si se enfrenta con un bien absoluto que merece un tal amor.

Establecidas estas aclaraciones, el amor humano, naturalmente tiende hacia el bien universal bajo el aspecto de bien. La voluntad, es apetito racional y naturalmente se dirige a lo que el entendimiento le propone como bueno. Hay un paralelismo estrecho entre el entendimiento y la voluntad. El entendimiento conoce los bienes particulares, sus relaciones recíprocas, su subordinación al bien universal, la obligación de amar según la verdad y la voluntad se inclina naturalmente a amar todo esto de acuerdo con lo que le propone el entendimiento. Amar de otra manera no sería natural sino antinatural. Porque es natural al hombre ser según la razón. La voluntad tiene por objeto no algún bien particular que convendría ponerlo de acuerdo con el bien de Dios. Su objeto formal es el bien como tal, universal⁴². Entre las cosas que han de amarse está también el propio yo, el sujeto amante. Luego amarse a sí mismo significa amar de acuerdo a la verdad⁴³. Y poco después lo afirma todavía con más énfasis

⁴² “Pour ce qui est de la volonté, il est donc inexacte d'affirmer qu'elle a pour objet le bien du sujet, si l'on entend par là que ce bien est un bien particulier avec lequel ultérieurement il faut tâcher d'harmoniser les autres biens, y compris le bien de Dieu. L'objet formel de la volonté c'est le bien . . . Affirmer le contraire ce serait ruiner la spiritualité de la volonté”. *Le problème de l'amour* . . . , p. 96.

⁴³ “Si donc on veut parler du bien de cet être particulier qu'est l'homme doué d'une volonté, il faut dire que c'est assurément, comme pour tout autre être, l'existence à titre fondamental, mais à titre ultime son action et

fasis, es a saber que nosotros no solamente no podemos conseguir la bienaventuranza por el deseo de nuestro bien, sino que este modo de pretenderla sería por el contrario causa de perder nuestra bienaventuranza⁴⁴.

Las conclusiones que fluyen de estos principios son claras. En el plano psicológico del amor espiritual de benevolencia quedan tan sólo dos términos: el mismo bien que ha de ser amado y el amor que tiende hacia él. Nuestro bien y nuestra perfección se nos añaden, aunque de nuestra parte no haya solicitud por conseguirlos⁴⁵. El acto de la voluntad es nuestra bienaventuranza, porque mediante él estamos directamente unidos al bien mismo, por amor del mismo bien y no por un apetito concupiscente que no podría lograr su objeto sino por la razón formal de bien mío⁴⁶. La razón de esto es el estar indisolublemente unidos entre

par son action la conjonction à sa fin. Or l'action de la volonté c'est l'amour du bien sous la lumière de la vérité. C'est vers cet acte que notre volonté est inclinée par nature. A la lumière de la vérité nous aimerons ce qui est bon, y compris nous-mêmes à notre rang, comme bien. S'aimer soi-même ce n'est donc pas convoiter pour soi des biens qui seraient des choses bonnes à acquérir. C'est d'abord se porter vers son achèvement naturel. Or notre achèvement naturel en tant qu'hommes, en tant qu'êtres doués de volonté, c'est d'aimer toutes choses selon la vérité du bien. C'est donc là le bien vers lequel nous nous portons naturellement. S'aimer soi-même pour l'homme c'est donc essentiellement vouloir aimer selon la vérité, ou bien «être selon la raison». Toute autre manière de s'aimer non seulement n'est pas naturelle, mais elle est contraire à la nature". *Le problème de l'amour...*, p. 97-98.

⁴⁴ "...il est impossible de concevoir que nous puissions aller vers notre bien ou notre béatitude par la convoitise de notre bien, parce que notre amour spirituel ne peut tendre vers une activité, la pure convoitise, qui serait contre sa nature, ni nous faire tendre naturellement vers la béatitude d'une manière qui infailliblement nous la ferait manquer". *Le problème de l'amour...*, p. 99.

⁴⁵ "Dans la réalité psychologique, si vraiment nous avons affaire avec un amour spirituel de bienveillance, il ne reste en fait que deux termes: le bien lui-même, présent à notre esprit par la connaissance et l'amour qui se porte vers lui. Notre perfection et notre bien se réalisent par surcroît, sans que nous ayons à y penser, sans même que nous puissions à y penser, si vraiment notre amour est présence à l'objet. Il serait même plus juste de dire que l'objet seul demeure présent à la conscience. C'est de lui que l'amour est occupé, non plus du souci de son bien ou même de son amour". *Le problème de l'amour...*, p. 100-101.

⁴⁶ "...Son acte (de la volonté) est notre bien, notre perfection ou notre béatitude justement parce que par lui nous sommes conjoints directement au bien par un amour de bien lui-même, non point par une convoitise qui ne pourrait atteindre son objet que par la raison formelle de mon bien". *Le problème de l'amour...*, p. 101.

sí el amor desinteresado del bien y la tendencia natural de conseguir nuestro bien⁴⁷.

El P. Geiger resuelve el problema por un camino en cierto sentido opuesto al del P. Rousselot. Este hace como surgir el amor desinteresado de la prolongación del propio amor amplificando la noción de la unidad. Aquél, por el contrario, insistió más en el carácter espiritual de la voluntad. La voluntad humana, como facultad espiritual, naturalmente ama el bien absoluto y supremo en sí mismo y por sí mismo; lo cual le es posible mediante el conocimiento intelectual que capta la razón misma de bondad. De esta manera la voluntad no se dirige a la bienaventuranza como a un bien amado por concupiscencia sino que tiende según las exigencias de su naturaleza espiritual al amor del bien, en concreto del Bien supremo —Dios— y por el mismo acto se procura la bienaventuranza⁴⁸. El amor desinteresado ordenado y el amor de sí mismo no son sino un mismo amor. Por tanto no será necesario que este amor, en cuanto es nuestra perfección; sea objeto de otro acto que psicológicamente lo ordene al bien de Dios⁴⁹.

El P. Geiger no trata especialmente del amor a sí mismo. Este amor en su concepto tiene un lugar muy distinto al que

⁴⁷ "...la recherche naturelle de notre bien et l'amour désintéressé du bien se trouvent indissolublement liés". Por consiguiente "«mon bien», c'est à dire l'activité conforme à la nature du pouvoir qui m'est donné par la nature, consiste justement à aimer le bien et à l'aimer en vérité selon les différentes valeurs qu'il comporte". *Le problème de l'amour...*, p. 102 y 103 respectivamente.

⁴⁸ "La liaison indissoluble entre l'amour de nous-mêmes et l'amour de tout autre objet tient donc dans le cas de la volonté, non pas au fait que nous serions polarisés par une chose appelée notre bien, qui par conséquent sur le plan psychologique viendrait s'insinuer nécessairement entre notre amour et tout autre objet, mais parce que l'amour selon la vérité est l'acte naturel de notre volonté, donc notre perfection, et que nous ne pouvons rien aimer sans du même coup et par surcroît, trouver naturellement, non pas psychologiquement, notre propre perfection". *Le problème de l'amour...*, p. 104.

⁴⁹ "Dans le cas... de l'amour droit et ordonné, l'amour désintéressé et l'amour naturel de nous-mêmes ne sont qu'un seul et même amour: en tant qu'acte il est notre perfection, sans qu'il doive nécessairement faire l'objet d'un autre acte, qui, psychologiquement le prendrait pour fin et le subordonnerait ensuite au bien de Dieu; en tant qu'acte d'amour spirituel il est orienté tout entier vers le bien absolu, fini ou infini". *Le problème de l'amour...*, p. 105.

ocupa el del P. Rousselot. La concupiscencia no solamente no es el modelo principal de la vida afectiva, sino más bien es una forma particular del amor de los seres cuya perfección depende del bien absoluto ⁵⁰.

Señalado mérito del P. Geiger es el haber deducido todas las consecuencias respecto del amor intelectual y desinteresado de la naturaleza de la voluntad, considerada como facultad guiada por el entendimiento. Con esto ha logrado mayor equilibrio para la solución del problema, en comparación del P. Rousselot, quien puso casi toda la fuerza de la solución en la voluntad, considerada como naturaleza, y en el principio del todo y de la parte. Además, claramente distingue el amor interesado del desinteresado; y el problema del amor desinteresado lo planteó únicamente en el amor intelectual. Logró esto con la distinción de lo que corresponde a la línea de la acción y a la línea del amor.

Sin embargo, su solución del problema del amor no puede admitirse sin grandes restricciones. Concentra su esfuerzo para la resolución del problema a partir de la naturaleza de la voluntad, en cuanto ella es una facultad que internamente depende del entendimiento en el amar. Pero omitió del todo el considerar a la voluntad en cuanto facultad natural que, en cuanto tal, contiene en sí varias inclinaciones a amar ciertos objetos independientemente del intelecto ⁵¹. Por lo cual su solución simplifica demasiado el problema del amor. Según el P. Geiger el objeto de la voluntad no es el bien del sujeto, en el sentido de que deba

⁵⁰ "La convoitise loin d'être le modèle de toute la vie affective, apparaîtra plutôt comme la forme particulière que l'amour doit revêtir chez les êtres qui doivent édifier leur bien en empruntant le bien d'autres êtres et pour qui la perfection est toujours nécessairement dépendante d'un rapport au bien absolu qu'aucun ne peut contenir par son essence". *Le problème de l'amour...*, p. 118.

⁵¹ Sobre su solución escribe el P. J.-H. Nicolas O.P.: "En cherchant la solution du problème de l'amour dans les conditions propres de l'amour volontaire par quoi celui-ci se distingue de l'amour naturel et s'oppose à lui, le R. P. Geiger s'est écarté de la voie que suit saint Thomas lui-même et il aboutit à des difficultés dont on ne voit pas qu'elles puissent être surmontées". Cfr. *Rev. thomiste*, 1956, p. 22, nota 1. Y después: "Nous retrouvons donc cette idée, —que le R. P. Geiger dans la controverse avec Rousselot a trop négligée—, que le «bien en soi», ne saurait être objet de l'amour s'il n'était pas le bien de la personne aimante". Cfr. *ibid.*, p. 25, nota 1.

armonizarse con el bien de Dios ⁵². Por tanto es imposible procurar nuestra bienaventuranza con amor concupiscente de nuestro bien, porque este modo de pretender nuestra beatitud sería contra la naturaleza ⁵³. Pero con plena certeza consta por los textos de S. Tomás que nosotros tendemos a la bienaventuranza, en concreto a la visión beatífica, con amor de concupiscencia incluido en la esperanza sobrenatural ⁵⁴. Más claramente aún, el Angélico afirma nuestra tendencia a Dios por afecto de concupiscencia, con ocasión de la prioridad de la esperanza respecto de la caridad ⁵⁵. Aquí se ha de notar que el amor en la esperanza sobrenatural no puede ser contra la naturaleza, de lo contrario no podría perfeccionarse por medio de la gracia y de la virtud sobrenatural. El único amor natural de sí mismo, según el P. Geiger, es amar el bien en sí y por el bien mismo. El hombre llega a la bienaventuranza propia mediante este amor, porque pretender de esta manera el bien es conforme a la naturaleza espiritual y obrando de acuerdo con la naturaleza, necesariamente consigue la bienaventuranza ⁵⁶. De esta suerte el P. Geiger emprende la tarea de encontrar solución al problema del amor, sencillamente eliminando el problema mismo. Su solución en manera alguna puede acordarse con la doctrina de S. Tomás, en I. II. 109, 3 y C. g. III. 109, en donde el Santo Doctor claramente habla de subordinar nuestro bien —o el bien de los ángeles— y el amor nuestro al amor de Dios. Así pues según el P. Geiger, nuestro propio amor —natural en oposición a otro que fuera antinatural— sen-

⁵² *Le problème de l'amour...*, p. 96.

⁵³ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁴ Cfr. II. II. 17, 6 corp. et ad 3; 26, 3 ad 3. Sobre la bienaventuranza en general cfr. I. II. 5, 8: "Como el bien es el objeto de la voluntad, el bien perfecto de cada uno es el que da plena satisfacción a su voluntad. Por lo cual desear la felicidad no es otra cosa que apetecer la saciedad de la voluntad, y esto todos lo desean". Véase la misma idea en II. II. 17, 8; I. II. 62, 4; Spe a. 3.

⁵⁵ "Y el amor puede ser perfecto o imperfecto. Es perfecto el amor por el que alguien es amado por sí mismo, en cuanto se le quiere el bien; y así el hombre ama a su amigo. Es imperfecto el amor con el que se ama algo no por sí mismo, sino para aprovechar su bien, en propia utilidad... El amor de Dios perfecto es propio de la caridad, que hace unirse a El por sí mismo; a la esperanza corresponde el segundo modo de amor, pues quien espera intenta obtener algo para sí". II. II. 17, 8.

⁵⁶ *Le problème de l'amour...*, p. 100-101. De manera semejante en la p. 103.

cillamente se reduciría al amor de Dios. Asimismo en su solución se echa de menos la explicación del origen que tiene el amor desordenado, el pecado, y también cómo puede explicarse que la esperanza sobrenatural sea camino, como causa dispositiva, para llegar a la caridad. Todo ello, en la solución del P. Geiger, muy difícilmente hallará explicación satisfactoria.

El P. Nicolas, a diferencia del P. Geiger, insiste en el carácter natural —por oposición a electivo— del amor, que es fundamento de todo amor racional⁵⁷. Este amor necesariamente implica una apetencia del bien propio⁵⁸. Por lo cual reconoce alguna prioridad del propio amor con respecto al amor a Dios⁵⁹. De semejante manera habla de la relación entre el amor de sí y el amor de Dios⁶⁰. Según el P. Nicolas el amor de sí mismo y el amor a Dios parecen ser una misma tendencia. El amor a Dios es una prolongación del propio amor y está implícito en él. La creatura racional puede descubrir esta implicación y convertir en elícito el amor a Dios que anteriormente era sólo implícito⁶¹.

Acertadamente el P. Nicolas insiste en el carácter natural del amor como fundamento del amor electivo. En cuanto al tránsito del propio amor al amor de Dios, conviene advertir lo siguiente: Con dificultad puede entenderse cómo de la prolongación del propio amor pueda llegarse al amor de Dios sobre todas las cosas. Esta prolongación a lo más podría probar el amor de concupiscencia para con Dios sobre todas las cosas y el texto de S. Tomás, aducido por el P. Nicolas, habla del deseo de Dios,

⁵⁷ J.-H. Nicolas, *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, Rev. Thom., 1956, p. 5-42. *De l'amour de soi à l'amour de Dieu*, Nova et vetera, 1957, N. 1, p. 34-45.

⁵⁸ *Amour de soi...*, p. 25: "Dire que la volonté pourrait se porter vers le bien comme tel sans aucune référence à la personne de voulant, c'est non seulement contredire ouvertement saint Thomas, mais encore s'obliger à accepter ce mouvement comme un fait brut, que rien n'explique, ni psychologiquement, ni métaphysiquement".

⁵⁹ *Amour de soi...*, p. 25-26: "Le mouvement volontaire, pas plus que le mouvement appétitif général dont il n'est que la forme la plus haute, ne va donc pas de l'amour du bien pour lui-même à l'amour de soi, mais parvient inversement à l'amour du bien pour lui-même en dépassant l'amour de soi".

⁶⁰ *Amour de soi...*, p. 30: "Si l'amour explicite de Dieu était le mouvement primordial de la volonté, il serait en effet nécessaire, comme est nécessaire l'amour de la béatitude".

⁶¹ *Amour de soi...*, p. 27.

es a saber la apetencia hacia Dios en cuanto es bien para nosotros⁶². Santo Tomás prueba el amor de benevolencia para con Dios sobre todas las cosas, por la tendencia natural de toda creatura al bien común más que al bien propio particular. La creatura racional descubre esta tendencia y la lleva al acto mediante el amor consciente y explícito; al caer en la cuenta de que en Dios está el Bien sumo, del cual depende todo el bien común. Creemos conveniente que el P. Nicolas hubiera insistido más en este aspecto.

El P. Garrigou-Lagrange⁶³ propone el problema del amor de manera parecida a la del P. Rousselot⁶⁴. Para la solución del problema insiste en la doctrina de S. Tomás, según la cual todas las creaturas, pero principalmente las racionales, se inclinan más al amor de Dios que al de sí mismas. El propio amor es una inclinación buena, que la esperanza sobrenatural y la caridad perfeccionan. Tan sólo debe purificarse de las secuelas del pecado. Por consiguiente no da lugar alguno al problema, si el deseo de la bienaventuranza deberá ofrecerse en sacrificio al amor de Dios. Puesto que el deseo de la bienaventuranza es natural, esta inclinación es primordial e incoactivamente está subordinada al amor de Dios⁶⁵.

El profesor Jacques Leclercq intenta la solución del problema del amor basándose en las obras de S. Tomás; sin embargo no pretende atenerse en rigor a su pensamiento. Más bien su propósito es adaptar la doctrina del Santo a nuestro tiempo⁶⁶. Por lo cual rechaza como demasiado simple ("la théorie simpliste") la doctrina del todo y de la parte, que a cada paso tiene

⁶² *Ibid.*, nota 3; texto de Sto. Tomás: Ver. 22, 2.

⁶³ R. Garrigou-Lagrange, *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas*, Angelicum VI, 1929, p. 83-124; *De amore puro secundum Sancti Thomae principia*, Angelicum VII, 1930, p. 3-16; *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, 1929, p. 61-162.

⁶⁴ *Le problème de l'amour pur...*, p. 87.

⁶⁵ *Le problème de l'amour pur...*, p. 121-122. Y concluye: "Le sacrifice du désir de cette béatitude apparaît dès lors comme contraire et à l'inclination primordiale de notre nature et à l'essence même de la charité, qui nous unit à Dieu, et qui désire pour Dieu lui-même persévérer toujours dans cette union".

⁶⁶ Jacques Leclercq: *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain-Paris, 1955, p. 329.

aplicación en la prueba del amor a Dios⁶⁷. Por tanto busca la solución del problema en el plano psicológico⁶⁸.

Por cierto parecería que el prof. Leclercq no hubiera comprendido suficientemente la importancia que tiene el orden de la inclinación —que él llama metafísico u ontológico⁶⁹. Pretender resolver el problema en el orden psicológico, con prescindencia del orden ontológico, significaría colocar los actos volitivos fuera de la naturaleza. Mas esto equivaldría a abrir un foso entre el orden ontológico y el psicológico. El prof. Leclercq le imputa a S. Tomás que no distingue entre el orden metafísico y el psicológico. Según él, en la I. 60, 5 S. Tomás se habría empeñado en probar, de manera metafísica, que nosotros psicológicamente debemos amar más a Dios que a nosotros mismos⁷⁰. Creemos sinceramente que en el texto aducido, S. Tomás de ninguna manera confunde ambos órdenes, sino que para la prueba psicológica, presupone el fundamento metafísico. Por tanto, en dicho artículo, pretende probar la inclinación natural al amor a Dios sobre todas las cosas. Porque logrado esto, queda ya probada la posibilidad del amor en el orden psicológico, puesto que la inclinación natural es principio de todos los actos libres⁷¹. Si el prof. Leclercq rechaza el principio del todo y de la parte, sería de agradecer que lo sustituyera por otro principio, en el cual se fundase metafísicamente el amor a Dios. La dificultad que él tiene en admitir ese principio, tal vez en gran parte provenga del concepto tomista de la voluntad como naturaleza, que el profesor Leclercq entiende como desprovisto de conocimiento⁷². Ahora bien, S. Tomás ciertamente considera la voluntad como naturaleza con conocimiento⁷³. El introducir los conceptos de: “intención habitual, implícita” y “actual, explícita”, para nada apro-

⁶⁷ *La philosophie morale*, p. 335.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 342 y 352.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 342.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 352.

⁷¹ I. 60, 2. De manera semejante se prueban otras obligaciones de la ley natural a partir del hecho que existen en el hombre inclinaciones naturales a algunos actos; cfr. I. II. 94, 2.

⁷² *La philosophie morale*..., p. 349.

⁷³ S. Th. III. q. 18, art. 3, art. 5, art. 6. Sobre eso trata abundantemente el P. M.-R. Gagnebet O.P. en su artículo *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains* II, Rev. thom., 1949, p. 32-49.

vecha en la solución al problema del amor. Y resulta sorprendente que el Autor en su solución suponga el principio del todo y de la parte⁷⁴; principio que antes había rechazado como demasiado simple (“théorie simpliste”)⁷⁵. Por estas razones a su solución le faltan elementos esenciales que la vuelven insuficiente.

El profesor Gilson ve la solución del problema del amor en la analogía de Dios con las creaturas⁷⁶. Puesto que amar la imagen significa que se ama más a aquel que está representado en la imagen. De esta manera el profesor Gilson cree que está resuelto el problema del amor⁷⁷. Así se procura conseguir la unión de dos amores que parecieran opuestos. Cuanto más el hombre logra hacerse imagen de Dios, tanto mejor procura su perfección propia. De esta manera desaparece toda oposición entre el amor de Dios y el amor a sí mismo⁷⁸. Amar a Dios con amor desinteresado significa para el hombre amarse a sí mismo, puesto que así resulta una imagen perfecta de Dios, al amar a Dios por el mismo Dios. Porque también Dios se ama por sí mismo.

En cuanto a su solución, puede admitirse que la analogía pertenece a los elementos que de manera lejana pueden contribuir a la solución del problema; pero en manera alguna se puede admitir como la razón próxima de la solución. Ciertamente es verdad que el hombre debe conseguir juntamente la cumbre de su perfección propia y de la semejanza con Dios que le sea accesible⁷⁹. Sin embargo, ¿acaso el hombre y el ángel no pecaron precisamente porque quisieron ser semejantes a Dios?⁸⁰. Por tanto

⁷⁴ “Au contraire, une vue juste de la gloire divine amène à se percevoir soi-même créature, c'est-à-dire élément dans un tout...”. *La philosophie morale*..., p. 368.

⁷⁵ *La philosophie morale*..., p. 335.

⁷⁶ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^a ed., Paris, 1948: “Si l'on ajoute à cela que la vision béatifique lui est promise, c'est à dire un état où son intellect pourra connaître Dieu comme Dieu se connaît soi-même, on concevra sans peine que l'homme doive atteindre simultanément, par un seul et même acte, le sommet de sa perfection et le comble de sa ressemblance divine qui lui est accessible. Qu'est-ce à dire, sinon que la clef du problème de l'amour est dans la notion d'analogie: ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium...”, p. 281.

⁷⁷ “S'il en est ainsi, l'antinomie qui nous embarrassait se trouve levée”. *L'esprit de la philosophie*..., p. 280-281.

⁷⁸ *L'esprit de la philosophie*..., p. 282.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 281.

⁸⁰ Cfr. Mal, 16, 3; en el caso del hombre II. II. 163, 2.

la identidad real entre la perfección del hombre, su semejanza con Dios y la gloria de Dios, aun no nos suministran todos los elementos para la solución. Porque con frecuencia sucede que dos cosas sean en realidad lo mismo, pero difieran en el concepto, y así puede amarse una por respecto a la otra, o amarse una excluida la otra. Con esto la unidad de los dos amores podría ponerse en duda. Verdad es que según S. Tomás no hay oposición entre estos dos amores, pero ¿cómo explicar la aversión tan frecuente de la creatura racional para con Dios? Por tanto se requiere reflexión detenida de todas estas cuestiones y un análisis más amplio del problema.

El P. Héris, O. P., opina que el principio del todo y de la parte es de grande importancia en la doctrina de S. Tomás para demostrar el amor natural a Dios⁸¹. La voluntad antes de ser facultad electiva es una naturaleza determinada a algunas cosas buenas⁸². La creatura irracional no es fin del universo, no se gobierna por sí misma, luego su inclinación tiende al bien del universo y de las partes principales del mismo. La creatura racional en cambio es gobernada en vista de sí misma, es fin del universo y por tanto no puede amar otras cosas como partes superiores del universo más que a sí misma. Pero con relación a Dios es participación y entonces la ley del todo y de la parte tiene aplicación en ella. El ángel, en el orden natural, conoce claramente su condición de creatura y la infinita Bondad de Dios; y la voluntad naturalmente sigue la luz de la inteligencia. Por tanto en un orden puramente natural sería impecable⁸³. En cuanto al odio para con Dios del ángel condenado lo explica según II. II. 34, 1, por los efectos de Dios, contrarios a su voluntad. El amor natural del hombre a Dios, antes de la caída, es semejante al amor natural del ángel para con Dios. Pero después de la caída su amor a Dios está dificultado por la mengua del conocimiento y por las pasiones. Sin embargo, este amor

⁸¹ V. Heris O.P., *L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas*, Bibliothèque thomiste, Mélanges thomistes, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1923, p. 289-310.

⁸² *L'amour naturel de Dieu...*, p. 302.

⁸³ *Ibid.*, p. 304.

natural (entendido en cuanto se opone no sólo al electivo sino también al sobrenatural) no está del todo extinguido, puesto que el pecado no destruyó totalmente los bienes naturales sino que solamente los debilitó⁸⁴. El hombre, por la imperfección del conocimiento puede separar el concepto universal de bien, verdad, vida, de las cosas en que realmente se encuentran y así puede no poner en Dios su amor sobre todas las cosas. Pero si descubre en Dios al Autor de la vida y de todos los bienes, por este respecto naturalmente le ama.

CONCLUSION *

La doctrina del amor en S. Tomás está en perfecta armonía con todo su sistema. No pocos principios filosóficos y teológicos de gran importancia han contribuido a su elaboración sólida y bien trabada. El amor aparece como una tendencia de todas las creaturas al fin; principalmente es una tendencia impresa por el Autor de la naturaleza, mediante la cual Dios gobierna todas las cosas y las conduce a sus fines. Así la doctrina del amor se une estrechamente con el fin de la creación. Las creaturas tienden a sus fines en un doble aspecto. Primeramente buscan conseguir sus perfecciones propias y segundo se ordenan hacia Dios, como a fin, para glorificarle. El primer aspecto se subordina al segundo. Por el hecho de la creación se origina una antinomia aparente: Dios no puede querer como último término algo creado y por otra parte Dios ha creado todo por su gloria —externa— que es algo creado. Esta antinomia aparente se disipa con advertir que esta gloria de Dios externa también se refiere a la bondad increada de Dios. El ama con amor infinito su bondad, y, por este amor, quiere que se difunda fuera y así resulta como si se multiplicara. Este intento suyo, el Creador lo ha como compenetrado con el ser de las

⁸⁴ I. II. 85, a. 1 y a. 2; Mal. 2, 11; II. d. 30, 1 ad 3; III. d. 20, a. 1, sol. 1 ad 1.

* Esta conclusión resume no solamente el artículo anterior y el presente, sino toda mi tesis (cfr. Ciencia y Fe, 19 [1963], p. 21, nota *).

creaturas, imprimiendo en ellas la misma tendencia; S. Tomás la llama amor, y, de modo analógico, se encuentra en todas las creaturas. Esta inclinación hace que las creaturas realicen el intento del Creador. En dos maneras Dios logra su intento en las creaturas. Primeramente El ama su Bondad infinita y por este amor quiere representarla fuera de Sí y por consiguiente comunicarla a las creaturas. Dos tendencias en las creaturas corresponden a este intento de Dios: la inclinación o amor de Dios sobre todas las cosas y la tendencia de participar de esa bondad, de llegar a la semejanza con Dios de la cual resulta el amor de la perfección propia. La primera tendencia es muy fuerte y es el fin de la segunda.

El objeto que principalmente representa la bondad divina no es alguna creatura particular, sino todo el universo con las creaturas espirituales y materiales juntamente. Las creaturas inferiores están ordenadas a las superiores; deben servirles y así cumplen su oficio. Este es su fin. Por tanto su amor natural tiende al bien propio y al servicio de las creaturas superiores en lo cual se manifiesta su amor natural a Dios sobre todo. Porque ellas no alcanzan el bien de Dios en sí mismo sino que tienden a él mediatamente, al cooperar al bien común del universo, pero particularmente al bien de las creaturas superiores.

La aplicación al amor de la doctrina de S. Tomás acerca del todo y de las partes, tiene su origen en esta concepción del universo como aquello principalmente querido por Dios en la creación. Porque todas las cosas creadas tienden a un fin, constituyen un todo; y puesto que en las creaturas hay grados diversos, se asemejan a un cuerpo orgánico, en el cual se encuentra una subordinación semejante entre las partes inferiores a las partes principales. Así todas las cosas creadas se consideran como partes respecto de todo el universo, y, por consiguiente respecto del bien de Dios. Por lo cual todas con una inclinación natural tienden más a este bien que al suyo propio. Por esta misma razón el individuo es como parte respecto de la especie, puesto que el bien de la especie prevalece sobre el bien del individuo, porque aquella se acerca más al bien del universo. En correspondencia a este orden, Dios puso en toda creatura

una inclinación o amor, para pretender el bien de la propia especie o el bien del universo con preferencia al bien propio. Así la doctrina de la finalidad explica la doctrina del todo y de las partes. Las creaturas racionales tienen también inclinación natural a sus fines; es el amor natural, que es principio del amor electivo. El amor natural de ellas —en cuanto se opone al electivo— tiene como objeto el bien común de todo el universo y a Dios, no absolutamente considerado, como es en sí, sino en cuanto bien común; este amor persiste aún en los condenados.

Las creaturas racionales, el ángel y el hombre, además de este amor natural, que de un modo análogo se encuentra también en todas las creaturas, tienen la tendencia de promover el bien de la razón es a saber aquello que el entendimiento conoce como bueno. Entre estos bienes la inclinación más fuerte es hacia el bien mayor. Esta inclinación presupone la primera; como la voluntad presupone la naturaleza, y perfecciona a la creatura racional en su línea propia. La creatura racional mediante esta inclinación puede, como dueña de sus actos, pretender el bien divino. En tanto que las creaturas irracionales tienden al bien divino como movidas por otro, la creatura racional lo hace moviéndose a ello por sí misma.

Por lo cual el problema del amor llega a su perfección en el plano de la voluntad como facultad que se guía por la inteligencia y en sólo las creaturas racionales que pueden fallar en el amor ordenado (el ángel por lo menos en el orden sobrenatural). La solución del problema se propone a través de dos aspectos: uno por parte de la facultad amante y otro por parte del objeto amado. Se insinúa en la doctrina de la finalidad. Todas las cosas creadas deben conseguir el fin común —el bien divino— mediante sus fines propios, es a saber sus perfecciones propias. Todas finalmente deben cooperar a representar y glorificar la bondad de Dios, puesto que el fin de la obra se reduce al fin de quien la hace. En consecuencia las creaturas racionales están dotadas de inclinaciones adecuadas a estos fines. Por esto S. Tomás resuelve el problema del amor en esta forma: que la creatura racional tiende necesariamente al bien

propio y al mismo tiempo tiene inclinación natural al bien divino. El amor de sí mismo es anterior por vía de generación, por cuanto tiene sus raíces en la misma naturaleza, que se presupone a todas las demás. Sin embargo en el orden de perfección el amor de Dios es más fuerte, porque es mayor la inclinación al bien universal que al particular; y mayor el bien divino en sí, que el bien que la creatura pueda participar. En el orden de inclinación el amor de Dios es más fuerte, pero en el orden del ejercicio la creatura racional llega a él mediante el amor del bien propio, como por una disposición ordinaria. El amor de sí mismo es necesario, como necesario es el asemejarse de todas las creaturas a Dios. Por esta tendencia de asemejarse a Dios las creaturas tienden a participar de la perfección tanto cuanto les es posible. Asimismo el amor a Dios se funda en la dependencia que las creaturas tienen de Dios, quien les dio la inclinación de tender a El como a fin. Puesto que el primer principio es asimismo el fin último. Por aquí se explican algunas fórmulas de S. Tomás, como ser: La creatura racional no amaría a Dios si no viera en El su bien; y otras semejantes.

Confirmación de esta solución al problema del amor la encontramos en la doctrina del Doctor Angélico acerca de la relación entre el amor y la esperanza por una parte y por otra la relación entre el amor y el pecado. La creatura racional sube al amor de Dios movida por los beneficios de El recibidos, lo cual también tiene lugar en el orden sobrenatural. Por manera semejante el hecho del pecado presupone alguna prioridad del amor de sí mismo. De estas consideraciones acerca de la esperanza y el pecado se puede deducir que estos dos amores son entre sí irreductibles.

La solución del problema del amor por parte del objeto se basa en la causalidad del bien. La facultad que ama es una potencia pasiva y es movida por el bien, como por su objeto y causa. El bien atrae a todas las creaturas y principalmente a las racionales a conseguirlo. Y si el bien se halla constituido en cierto grado, mueve a la creatura racional al amor de benevolencia. Lo cual ante todo se verifica respecto del Bien infinito. En la visión beatífica esta atracción es suma y mueve a un

amor de benevolencia necesario hacia Dios. Fuera de la visión, será más o menos fuerte; la intensidad dependerá, en igualdad de circunstancias, del mayor o menor conocimiento que se tenga de Dios. Los otros objetos buenos pueden suscitar mayor o menor amor de benevolencia según el grado de su bondad y del conocimiento que de ellos se tenga. La Bondad divina invita al amor de benevolencia para con ella en cuanto es el bien sumo para todas las creaturas, según el principio: el que mueve es proporcionado a lo movido. El bien tiende a comunicarse; primero se comunica y dando así a conocer su bondad atrae al amor de benevolencia para consigo.

El punto central del problema del amor consiste en la unión estrecha entre el propio amor y el amor de Dios, de tal suerte que el amor de Dios no sería posible si Dios en manera alguna no apareciera a la creatura como bien para ella. Para ilustrar y solventar este punto, pusimos como exordio la consideración del amor en la visión beatífica de Dios. Ese amor es necesario porque la creatura racional se encuentra ante el sumo Bien común y con perfecto conocimiento del mismo. Fuera de la visión la creatura racional no ve directamente que Dios es el sumo Bien común, sino que llega a esto mediante sus efectos. Ahora bien, la misma creatura racional por inclinación natural tiende más al bien común que al propio; aun a Dios tiende en cuanto ve en El el sumo bien común. Si Dios de ninguna manera se le presentara como bien suyo, ni como su principio y fin, ni de cualquier otro modo bueno, entonces no podría amarle, puesto que en su apreciación Dios ha dejado de ser el bien común; pues para que algo sea bien común, debe serlo para todos, también para el sujeto amante. Así aparece la conexión necesaria entre el amor a sí mismo y el amor a Dios, en el orden del ejercicio o sea en el orden psicológico; y al mismo tiempo puede entenderse cómo el amor al bien propio es disposición para llegar al amor de Dios.

En esta solución del problema del amor, lo que se ha dado en llamar sacrificio del propio amor, se ve que es posible y está en consonancia con la naturaleza, con tal que no sea total absolutamente. La creatura racional jamás podrá renunciar a su

beatitud final bajo el pretexto del amor a Dios. En otro sacrificio del bien propio el hombre debe conocer que Dios es su bien máximo, en el cual tiene pleno cumplimiento su anhelo de la bienaventuranza. Aunque Dios sea el único bien final de la creatura racional, ésta, sin embargo, al buscar la semejanza con Dios puede poner su bien en un modo indebido de asemejarse a Dios, como sería en la propia excelencia. El bien de Dios y el bien aparente de la creatura pueden estar en desacuerdo. La tentativa de asemejarse indebidamente a la excelencia de Dios, el amor a la propia excelencia que sobrepuja a la condición propia, constituyen un objeto atrayente. Por tanto entregarse al amor de Dios sobre todo, constituye para la creatura racional un renunciamiento que ella misma puede rehusar y elegir el bien aparente. La creatura racional, aunque no deba renunciar a su propia felicidad, debe, sin embargo, referirla, esto es subordinarla al amor de Dios como a fin. El orden justo lo reclama.

El amor a sí mismo y el amor a Dios, aunque de inmediato sean entre sí irreductibles, sin embargo están íntimamente unidos. El amor a Dios tiende naturalmente a subordinar al propio amor. El amor del bien propio es causa dispositiva para llegar al amor de Dios y el amor a Dios es el fin del amor a sí mismo. La misma Bondad suma es causa del amor de concupiscencia y del amor de amistad. Por lo cual el bien como tal constituye el vínculo entre el amor a sí mismo y el amor de amistad con Dios. La voluntad es la facultad del bien: apetece el bien para conseguirlo y ama el bien por el mismo bien y por la perfección del mismo.

La solución al problema del amor propuesta en este ensayo conserva el carácter propio del amor de benevolencia para con Dios, lo cual no sería posible si el amor de Dios se redujera al propio amor. Asimismo explica el hecho del pecado y el egoísmo; esto no sería factible si el propio amor se redujera a alguna forma del amor a Dios. Más, conserva la debida unión entre ambos amores. También da una razón plausible de la relación entre la esperanza y el amor natural y entre la esperanza sobrenatural y la caridad; por cuanto la esperanza es causa dispositiva para el amor de Dios. Asimismo de una manera armó-

nica se relaciona con la doctrina de la finalidad de la creación y de las creaturas. El amor natural a Dios —en oposición a electivo— tiende a Dios no como es en sí, sino en cuanto es el bien común, de acuerdo con el principio del todo y de la parte. Esto permite explicar cómo este amor natural persiste en los demonios y en los condenados, quienes ciertamente no aman a Dios como es en sí. La solución propuesta al problema del amor se basa en los principios más generales de Santo Tomás, como son la ley de tender todas las creaturas a la semejanza con Dios; el depender ellas de El en el ser y en el lograr su fin; la causalidad de Dios en el orden del bien y otros semejantes.

En este ensayo se ha tratado brevemente la naturaleza y la causalidad del bien respecto del amor. Por cierto que sería muy útil, para una más abundante y completa explicación del problema del amor, un estudio amplio de esta cuestión; daría materia para una obra especial y aportaría nueva y abundante luz al problema. Asimismo sería de provecho indagar de qué manera las creaturas racionales deben referir su bien propio al bien de Dios. Puesto que en eso consiste toda su perfección. Esta referencia del propio amor al amor de Dios, en la vida sobrenatural contiene la escala que lleva al hombre desde el primer peldaño —la perfección necesaria para salvarse— hasta la más alta meta en la perfección de la vida espiritual. Asimismo para mejor dilucidar el problema del amor, sería útil una indagación más detenida acerca de la semejanza como causa del amor y de la unión, como efecto del amor de amistad ya existente, a diferencia del deseo de unión por amor de concupiscencia. Estos asuntos darían materia por lo menos para breves artículos que completarían el conocimiento del problema del amor.

Santo Tomás establece la misma relación entre el amor de sí mismo y el amor a Dios en el orden natural y en el sobrenatural de acuerdo al principio: la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye. Por esto en las cuestiones de la caridad no trata estos problemas, pero sin decirlo los supone. Y así la cuestión del amor natural a Dios sobre todas las cosas puede dar mucha luz para mejor entender y practicar la caridad.