
El papel de los afectos en la acción humana: una exégesis de *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 6

*The Role of the Affections in the Human Act:
An Exegesis of S. Th., I-II, q. 28, a. 6*

RECIBIDO: 25 DE MAYO DE 2021 / ACEPTADO: 4 DE AGOSTO DE 2021

Juan José PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per le scienze del matrimonio e la famiglia
Città del Vaticano
ID ORCID 0000-0002-0833-2339
perezsoba@istitutogp2.it

Resumen: Para comprender mejor el papel de los afectos en la acción humana hay que revisar la enseñanza de Santo Tomás y el sentido analógico que concede al amor. Así se puede verificar una integración de la fuente aristotélica que distingue las potencias humanas, con la dionisiaca más centrada en el aspecto unitivo del amor. De aquí se comprueba la necesaria mediación afectiva del amor en toda acción humana como integración de la tendencia natural y la intencionalidad propia de la razón práctica. Este es el contenido real de la *S. Th.*, I-II, q 28, a. 6, que tiene una importancia decisiva para entender el valor moral de las acciones humanas.

Palabras clave: Amor, Afecto, Acción, Analogía, Naturaleza.

Abstract: To better understand the role of affections in the human act, it is necessary to review the teaching of Saint Thomas and his analogical meaning of love. In this way, an integration of the Aristotelian basis that distinguishes human potentialities from that of Dionysian focused more on the unitive aspect of love can be verified. From here, the affective essential mediation of love in all human acts as an integration of the natural inclination and the intentionality proper to the practical reason is established. This is the authentic content of the *S. Th.*, I-II, q 28, a. 6, which entails a decisive importance in understanding the moral value of human acts.

Keywords: Love, Affection, Action, Analogy, Nature.

Dentro de la exégesis tomista, el tratado de las pasiones (I-II, qq. 22-48) es todavía de los más olvidados en ella. Los pocos estudios que se hacen sobre estos textos suelen ser en todo caso muy literales, sin un esfuerzo real de comprensión de su conjunto, sin tener en cuenta, entre otras cosas, la riqueza de sus fuentes¹.

En las obras generales sobre moral fundamental apenas hay referencias a las pasiones, más que las indispensables para constatar su existencia, repitiendo las expresiones de santo Tomás y sin un adecuado análisis de las cuestiones. Detrás de esta constatación queda, sin embargo, una inquietud: la de que, sin un estudio adecuado de esta dimensión tan importante en el hombre, no se puede comprender con profundidad el dinamismo real de la acción humana. Su olvido en muchos estudios muestra una carencia importante para la moral.

Así se aprecia, en especial, en lo que se refiere a la *racionalidad práctica* que, si bien el Aquinate define siguiendo a Aristóteles como «por la conformidad al apetito recto»², casi siempre se explica después de modo racionalista, sin dejar espacio alguno a la originalidad de la dimensión afectiva, sin la cual la racionalidad sería meramente teórica, igual que ocurre con el acto de la conciencia³.

Lo fundamental para comprender bien la afirmación anterior es que no basta reducir esa referencia al apetito a la tendencia natural, porque de este modo se produce un salto entre lo natural y lo racional, excluyendo aquí justamente el papel de los afectos, en los que se realiza una nueva síntesis que consiste, precisamente, en lo que se denomina con toda precisión una «coaptación», para indicar que ella no es la ni «naturalidad» primera ni la simple ra-

¹ Cfr. p. ej. GALEAZZI, U. (a cura di), TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni e l'amore*. Summa Theologiae, I-II, *questioni 22^o-28^o*, Milano: Bompiani (Testi a fronte), 2012. Para el tema: cfr. LAGHI, L., «“Passio” e passione nella letteratura tomista. Riflessioni in merito allo “Status Quaestionis”», *Divus Thomas* 103/1 (2000) 59-92.

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3. Se refiere a: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 6, c. 2 (1139a30-31). Es especialmente interesante la forma como lo interpreta en relación al amor: PANERO, M., *Ordo rationis. Virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, Roma: LAS, 2017, 171-219. De modo más genérico, apunta a esta necesidad: SAMEK LODOVICI, G., *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano: Vita e Pensiero, 2010, 49-54. Para la racionalidad práctica en general sigue siendo una referencia el libro clásico: MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Ética Nicomachea*, Roma: Città Nuova, 1987.

³ Según la aclaración de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *QD De Veritate*, q. 17, a. 1, ad 4: «Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem».

cionalidad directiva posterior⁴. Olvidar esta conjunción impide una buena intelección de la racionalidad práctica y su silogismo⁵. Una aportación significativa en este sentido es la que hace Alfredo Cruz Prados, que señala en este contexto «la prioridad del apetito» en el silogismo moral⁶, pues no puede existir ni siquiera rectitud si no se parte del movimiento del apetito⁷. El autor, en cambio, a pesar de ofrecer una reflexión fuerte sobre el apetito, prefiere, contra la terminología de santo Tomás, hablar más de deseo que de amor⁸, lo cual tiene sin duda sus consecuencias, por la radical prioridad que, como veremos, el Aquinate concede al amor sobre el deseo.

En este sentido, deseamos simplemente llamar la atención de un camino a seguir en la toma de conciencia de la relevancia de la afectividad, y contribuir en él haciendo una pequeña exégesis de uno de los textos fundamentales: el de *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 6, que es uno de los más breves de toda la *Summa Theologiae*, pero que, por eso mismo, no es sencillo de captar en todo su valor. El texto dice así en su respuesta:

Respondo diciendo que todo agente obra por algún fin, como se ha dicho antes. El fin es un bien deseado y amado por alguien. Por lo que es manifiesto que todo agente, cualquiera que sea, obra cualquier acción por un amor⁹.

EL CONTEXTO NECESARIO: UNA ANALOGÍA DEL AMOR

En primer lugar, lo que destaca más fuertemente del texto elegido es su posición privilegiada dentro del tratado de las pasiones. Se trata del último artículo dedicado a la pasión del amor con el que cierra todo su argumento. En

⁴ Para el término «coaptatio»: cfr. JANUSIEWICZ, W., *La carità come amicizia. Una lettura della Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2008, 16-27.

⁵ Ya expresé esta diferencia con una crítica directa a Jacques Maritain: NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's «De Motu Animalium»*. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays, Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press, 1978, 165-220.

⁶ Es un capítulo en CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Pamplona: Eunsa, 2015, 111-189.

⁷ Por eso, se refiere a la la rectitud del apetito como supuesto de la verdad práctica en *ibid.*, 140-146.

⁸ Lo sigue en ello en la parte constructiva de la obra: BELLOCQ, A., *Desiderare e agire: la razionalità pratica alla base della teologia morale*; Roma: Edusc, 2020, que tenemos en cuenta en este artículo.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 6: «Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quo omnes agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore».

él, por consiguiente, el Aquinate presenta como una síntesis apretada de todo lo que ha dicho anteriormente. Esto le da una relevancia máxima que no puede ser olvidada. A la vez, por su misma brevedad se podría considerar que no aporta nada. De hecho, su indicación genérica a la finalidad podría hacer pensar que su contenido real se reduciría a este: las acciones humanas tienen un fin que la razón reconoce en las tendencias naturales. Es decir, no añadiría algo significativo a lo dicho en las primeras cuestiones de la I-II y el amor no sería al final relevante para la acción, puesto que no añadiría algo de verdad significativo para la racionalidad práctica.

La realidad del conjunto de los textos nos indica otra interpretación. Como bien se ha señalado, se ha de establecer un paralelo entre este artículo y el primero sobre el amor de I-II, q. 26, a. 1. En ambos artículos se busca aclarar la analogía del amor, que es necesaria para comprender de verdad el papel en la acción del amor en cuanto afecto¹⁰. Así comienza el Aquinate el primero de sus artículos sobre el amor en la *Prima Secundae* de su *Summa Theologiae*: «Respondo diciendo que el amor es algo que pertenece al apetito, en cuanto el objeto de ambos es el bien. De donde, según la diferencia de los apetitos, es la diferencia de los amores»¹¹. Como se verá, la correlación de la argumentación es muy clara y las diferencias que se establecen entre ambas ayudan a la comprensión del conjunto. Esto es relevante en la cuestión, ya que el tema de la analogía del amor no es fácil y requiere un conocimiento profundo de su dinamismo¹².

¹⁰ Sigo en ello las interesantes indicaciones de: WELLINGTON, A. y WOLAK, R., *Friendship, the most desirable of all goods: Thomas Aquinas on Charity as Friendship*, Colombo (Sri Lanka): Centre for Society and Religion, 2013, 46: «However, one can still ask whether this clarification in *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 6, applies only here, or to the whole tract. We are of the opinion that it applies to the whole tract because what was not explicitly indicated at the beginning is made explicit here. Already in *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, the discussion of love was in general sense and not restricted in love as passion existing in the sensitive appetite. St. Thomas is consistent, and clear. We can say that the whole discussion is a discussion of love in general. He does not explicitly state that at the beginning of his discussion in *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, but he does at the end of his discussion in *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 6».

¹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1: «Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris».

¹² Para el tema: cfr. MELINA, L., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Siena: Cantagalli, 2009, 99-105, 113-133; ID., «Analogia dell'amore», en MOLINA, E. y TRIGO, T. (eds.), *Matrimonio, familia, vida. Homenaje al Prof. Dr. Augusto Sarmiento*, Pamplona: Eunsa, 2011, 69-76; DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», 2009, 321-324; es una parte central del pensamiento de Hans Urs von Balthasar: cfr. LOCHBRUNNER, M., *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg: Herder, 1981.

En la q. 28, Tomás sigue la división jerárquica sobre el amor de Dionisio, que era bien conocida en su época y que recogía ya en el *Scriptum super Sententiis*¹³. Es significativo este hecho, dada la especial concepción analógica del autor griego¹⁴. En la q. 26, a. 1 se aprecia una visión en parte diferente, ya que plantea la división desde el bien y su atracción, en donde prima la respuesta que funda la libertad, una cuestión más aristotélica. La intención de este artículo primero es señalar que el amor dentro de la acción pertenece a la esfera de lo concupiscible, tomado de forma amplia, y que este no se comprende tan solo desde el apetito natural¹⁵. De aquí que la división del amor sea tripartita: natural, sensitivo y voluntario, para dirigirse a explicar la voluntad y la libertad. A partir de tal división, se indica la importancia que tiene la diferencia que se da en el amor (*vid.* el ad 1 de q. 28) entre lo intelectual (nivel sensitivo: «*apprehensionem ipsius appetentis*») y lo racional (nivel voluntario: «*apprehensionem secundum liberum iudicium*»¹⁶). A partir de la cual indica una diferencia nueva entre lo racional y lo intelectual en paralelo a la división entre lo humano y lo angélico. En el fondo, Tomás está señalando un vínculo entre estos dos últimos (intelectual y racional) para que quede claro que en ambos el afecto está también presente en un nivel espiritual. La diferencia entre los textos ahora se comprende bien: al comenzar el tratado del amor como pasión (q. 26), le interesa dejar claro desde el inicio que pretende estudiar en última instancia el amor voluntario, que incluye en sí una dimensión afectiva distinta de la sola sensitiva¹⁷. Esta prioridad en la analogía se hace manifiesta a lo largo de la *quaestio*, en cuanto la argumentación se concentra de forma sorpresiva, pero decidida e insistente, en la relación existente entre el amor de amistad y el de concupiscencia (q. 26, a. 4). Así asienta con fuerza el valor personal del *amor amicitiae*, que incorpora como central en los razonamientos sobre la dinámica amorosa. Se trata de una división incomprensi-

¹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1.

¹⁴ Cfr. LOSSKY, V., «Le notion des “analogies” chez le Pseudo-Denys l’Aréopagite», *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 5 (1930) 279-309.

¹⁵ Como se observa en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1, arg. 3: «Dionysius, in IV cap. de Div. Nom., ponit quendam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili». Es el argumento opuesto, al que se le ha de dar respuesta.

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1, co.

¹⁷ Cfr. WELLINGTON, A. y WOLAK, R., *Friendship, the most desirable of all goods*, 46: «Already in *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, the discussion of love was in general sense and not restricted on love as passion existing in the sensitive appetite. St. Thomas is consistent, and clear».

ble desde el amor solo sensitivo. Concluimos, entonces, que esta implicación personal en el *amor amicitiae* es la gran enseñanza de esta primera cuestión¹⁸.

La conclusión de la q. 26, a. 1 es muy semejante a la que aparece en la q. 28: «En cada uno de estos apetitos, se llama amor aquello que es el principio del movimiento que tiende al fin amado»¹⁹. Aquí se habla del fin, pero en cuanto «es amado», de modo que solo se puede concebir de este modo en la acción en su sentido práctico²⁰. Según sea el amor que permite moverse al fin, así será el acto correspondiente, que podrá ser natural, sensitivo o libre. Esto es lo que le interesa al Doctor Angélico en el inicio del tratado sobre el amor: mostrar de qué modo el amor es principio especial también para las acciones libres, que no pueden entenderse como una sola inducción racional a partir de una tendencia natural. Como motor y principio de la acción libre está el amor voluntario²¹.

Esta advertencia nos aclara mejor la afirmación intermedia de q. 28, a. 6: «El fin es, pues, el bien deseado y amado para cada uno»²². La mención doble de deseo y amor parece corresponder al *sed contra*: «propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt», que señala en el artículo solo genéricamente, pero que en la versión latina original de Dionisio se ofrece de modo completo en toda su analogía. Veamos el texto dionisiaco para poder descubrir mejor la interpretación de nuestro autor:

A todos, por tanto, es deseable, amable y digno de dilección lo bello y lo bueno; y por él y por su causa las cosas menores aman convir-

¹⁸ Cfr. TALENS, J. A., «El “primum analogatum” del amor. Aproximación a la estructura analógica del amor a través de un análisis de la q. 26 de la I-II», en MARENGO, G. y OGNIBENI, B. (a cura di), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Roma: Lateran University Press, 2003, 383-395. El análisis terminológico es muy claro: *ibid.*, 385: «Amor naturalis alcanza su máxima frecuencia en el primer artículo con 5 apariciones y después solamente 1 en el artículo 2». Resume así la importancia de esta afirmación: GALEAZZI, U., «Saggio introduttivo», 33: «È l'inganno in cui cade l'uomo che si fa prigioniero della miopia dell'appetito sensitivo (...) In altri termini si può dire che l'uomo non è prigioniero del perseguimento del piacevole e dell'utile, perché è capace di tendere, nella sua libertà, al *bonum honestum* (...) Ciò vuol dire che l'uomo non è consegnato esclusivamente *all'amore di concupiscenza* (...) ma è capace di superarlo, inverandolo, *nell'amore di amicizia*».

¹⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1, co: «In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum».

²⁰ Cfr. PANERO, M., *Ordo rationis*, 219: «Quella tomista è piuttosto *una ragione che è resa pratica dall'amore del bene*». El amor parece necesario para calificar el bien práctico.

²¹ Santo Tomás señala la diferencia entre el movimiento del amor natural y el electivo en el caso de los ángeles para ver la necesidad de la especificación cognoscitiva: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 1, como bien presenta: PANERO, M., *Ordo rationis*, 206.

²² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 6, co: «Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique».

tiéndose a ella y de forma comunicativa ordenada las coordinadas, las mejores de forma providencial y cada cosa singular a sí misma de forma contentiva; y todas las cosas que desean hacen y quieren lo bello y lo bueno en todo lo que hacen y quieren²³.

La razón de la cita dionisiaca en Tomás es la última afirmación que se refiere al principio de toda acción: «todas las cosas que desean hacen y quieren lo bello y lo bueno en todo lo que hacen y quieren»²⁴. Aparece aquí como conclusión de dos argumentos donde la analogía es esencial: la lista «desiderabile, et amabile et diligibile», que parece referirse a diversos niveles de amores según el orden de los seres, y la división posterior cuatripartita, en que habla de conversión, comunicación, providencia y conservación, unidos en un dinamismo cósmico que es recurrente en Dionisio. Se ve entonces que la analogía a la que hace referencia en ad 1 de nuestro artículo 6, estaba ya implícita en el texto. Así el «communiter acceptus» de la respuesta se refiere al orden que Dionisio señala en el texto implícito del *sed contra*, sin el cual no se puede comprender la mente del Aquinate.

Se esclarece el motivo por el que, respetando el texto base, que habla de «desiderantia», el Doctor Angélico busca abrirlo al amor, pues habla de que el bien ha de ser «desideratum et amatum», y lo introduce así en un ámbito superior. Sigue el mismo razonamiento que en el *Comentario*, en donde dice: «Así queda patente en qué difiere lo que dice: “deseable y amable”, pues el deseo es un cierto efecto del amor»²⁵. Comenzar, entonces, con esta aclaración implícita del dinamismo afectivo, señala la necesaria referencia a los diversos modos de amar para concebir el fin, que, en el caso de la acción voluntaria, que es el interés principal de esta parte, tiene que ver con el conocimiento del bien amado en cuanto tal, siempre en un dinamismo donde el deseo sigue al amor.

En la afirmación, además, se nos indica con gran agudeza que el bien en su dinamismo apetitivo es siempre «amatum unicuique» (querido para algu-

²³ DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 10 (PG 3,708): «Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile et diligibile; et propter ipsum et ipsius gratia et minora convertendo se ad ea amant et communicative ordinate coordinate meliora provise et ipsa singula se ipsa contetive; et omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt et volunt omnia quaecumque faciunt et volunt». Santo Tomás suele citar esta obra según la versión latina denominada del Sarraceno: cfr. CHEVALLIER, Ph. (ed.), *Dionysiaca* I, Bruges: Desclée de Brouwer, 1937.

²⁴ DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 10 (PG 3,708): «Et omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt et volunt omnia quaecumque faciunt et volunt».

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 402): «Igitur patet in quo differt quo dicit: “desiderabile et amabile”; nam desiderium est quidam effectus amoris».

no), una expresión que pide la comprensión de los dos objetos propios del amor a diferencia de la mera inteligencia²⁶. Al respecto, hay que aclarar el alcance de estos dos objetos, porque es un tema relevante para nuestra cuestión: santo Tomás lo menciona explícitamente para referirse al amor de Dios, que es el más simple, pues ama sin proceso discursivo alguno. Además, es la clave de la distinción de la procesión de amor en la Trinidad, para diferenciar la tensión entre amante y amado²⁷, respecto de la del bien en general. Por todo ello, queda claro que su comprensión de los dos objetos pertenece a la estructura misma del querer de la voluntad, y no a un momento segundo del mismo. Esto tiene una consecuencia en la intelección de la finalidad del acto voluntario; porque destaca el que se denomina «finis cui» de la acción, algo que no está presente en Aristóteles²⁸, tal vez por carecer de un sentido creativo del amor²⁹. Constatamos la necesidad de una lectura conjunta del Doctor, que ve los distintos tratados en una fuerte unidad, lo que no hace fácil percibir la radicali-

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 763): «Aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliquo modo nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum».

²⁷ En: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 4, c. 19 (n. 3560): «Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum». Por lo que permite distinguir el amor a sí mismo como persona del amor a su bondad: cfr. *ibid.* (n. 3563): «Proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum enim autem ostensum sit quod amatum necesse est aliquo modo esse in voluntate amantis; ipse autem Deus seipsum amat: necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse». Lo explica: BOURASSA, F., *Questions de théologie trinitaire*, Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1970, 79 s.: «L'objet de cet amour est, non seulement la bonté divine, ou le bien aimable identique à l'essence divine: (...) L'objet spécifique de l'amour personnel est la personne en raison de sa bonté». Este argumento, que después se repetirá en todas las obras de santo Tomás posteriores, comienza en la *Summa contra gentiles*. Lo mismo se puede decir respecto de la gracia, esta vez en SANTO TOMÁS DE AQUINO, QD *De Veritate*, q. 27, a. 1.

²⁸ Cfr. MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Madrid: Palabra, 2007, 196-198. En el sentido que le da: BIFFI, I., «Fondazione teologica-cristologica-ecclesiologica della morale», en AA.VV., *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Roma: Città Nuova, 1987, 29: «La vita morale esprime, con la soggettività dell'azione libera e nella forma della storicità, l'identità della persona umana, non disponibile come mezzo o strumento, ma in posizione di fine (relativo)».

²⁹ Destaca la importancia del «finis cui» como realidad inherente a la creación: PADOIN, G., *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Roma: Editrice Laterana, 1959, 14; y a la felicidad: LA-BOURDETTE, M., *La fin dernière de la vie humaine (la-IIae, Q. 1-5)*, Toulouse: ciclostilado, 1961, 52.

dad de algunas afirmaciones que pueden ser mal entendidas, sobre todo, por aplicarlas reductivamente.

Lo nuevo que aparece es que el modo como mueve el amor la voluntad es el conocimiento del bien amado en cuanto amado y eso requiere una presencia afectiva del amado en el amante³⁰. Por eso, aunque no sea meramente sensitivo, el amor voluntario incluye en sí una dinámica auténticamente afectiva, pero diversa de la sola pasional³¹.

Aquí la jerarquía de los seres propia de Dionisio no tiene gran relevancia en cuanto ontológica, sino por el valor especial que toma el amor en cuanto principio del movimiento libre, que no es un mero paralelo a la inteligencia, sino que cuenta con su especificidad.

Puede sorprender por qué santo Tomás le da tanta importancia aquí a esta analogía que, sobre todo, parece dirigida a resaltar la especificidad del movimiento del amor respecto de la sola inteligencia y al modo en que la voluntad incluye en sí una dimensión afectiva que el apetito solo sensitivo es incapaz de comprender, pero lo cierto es que toda esta argumentación acaba uniendo profundamente la libertad y el amor, que es una de las ideas principales que guían a nuestro Santo³². Constatamos en esta primera parte que la intención principal del Angélico en el artículo que tratamos es exponer que el movimiento libre y voluntario del hombre tiene una base afectiva que le es propia y distinta de la simple tendencia natural.

En todo caso, se destaca la importancia decisiva de una buena analogía del amor para comprender lo que el texto dice, so pena de proyectar sobre él una idea preconcebida que no responda de verdad a lo que el Angélico quiere enseñar.

³⁰ Cfr. la conclusión que saca del análisis de *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1: SACRISTÁN, R., «*Ipsa unio amor est*». *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», 2014, 395: «De modo que el amor es la unión, la presencia misma del amante en el amado, que posibilita todo afecto. Por tanto, el amor es la fuente misma del afecto. La primacía del amor es absoluta».

³¹ Cfr. PANERO, M., *Ordo rationis*, 201: «Parlando dell'atto di *amor*, Tommaso imposta una duplice argomentazione, che prende separatamente in considerazione ciascuna delle due forme di *amor*: la *passio* che inclina all'oggetto corrispondente e l'*affectus* che lega l'amante all'amato, affetto che comporta un giudizio pratico di apprezzamento (*aestimat*) ed è dunque di spettanza della volontà. Si tratta in entrambi i casi di *amor* (*amor qui est in appetitu sensitivo / amor qui est in appetitu intellectivo*), però di due forme specificamente distinte, che rispondono a facoltà diverse: rispettivamente gli appetiti sensibili e la volontà razionale».

³² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 8, q1a. 3, sc 1: «Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate».

LA NECESIDAD DE ACLARAR LAS FUENTES

La diferencia entre las qq. 26 y 28, dentro de su profunda unidad de concepción, no se puede pasar por alto³³. La primera, para expresar el amor en sí mismo toma como centro la diferencia entre amor de concupiscencia y amor de amistad que es de orden personal. El motivo es que se trata de una aclaración importante de la rectitud del apetito que se dio en la discusión medieval. Aparece por la necesidad de aclarar el «*propter*» aplicado a la intencionalidad del amor, que venía de la tradición de san Bernardo. Todo ello es muy importante para comprender el sustrato *afectivo* en que nos hallamos. El abad de Claraval, mientras piensa en la «*natura curva*» como incapaz de llegar a Dios³⁴, toma el afecto como el modo divino de tocar el corazón del hombre para que pueda llegar hasta Él, así lo describe en ese proceso conversivo que termina en que el hombre se ama a sí mismo «*propter Deum*»³⁵, algo que, para él es imposible de comprender desde el simple orden natural, pero que, en cambio, se vuelve esencial desde el afecto que Dios ha introducido en el hombre, siempre desde la concepción profunda de la acción de Dios en el sentido de que: «ser afectado es deificar»³⁶. Este es el contexto en el que nace la distinción entre *amor concupiscentiae* y *amor amicitiae*, que domina toda esta primera cuestión sobre el amor, pues es lo que le interesa destacar como centro de la dinámica afectiva. El contexto teológico es bien distinto del de una atracción natural, pero tiene mucho que ver en la discusión que se genera con el *primer* movimiento operativo en cuanto capacitado por el afecto y más allá de la sola dinámica de atracción³⁷.

³³ La q. 27 «De causa amoris» es extraordinariamente breve. Su artículo central, más que el del bien (a. 1) y el conocimiento (a. 2), es el de la semejanza (a. 3), que de nuevo se resuelve mediante la relación amor de amistad – amor de concupiscencia. El a. 4 muestra casi con obviedad la primacía del amor sobre los demás afectos, en especial el deseo, que es un principio omnipresente en este tratado de las pasiones. La fuente de esta *quaestio* es ante todo, agustiniana como se observa por el uso de las *auctoritates*. Para el valor personal de esa semejanza que incluye una referencia al propio yo: cfr. GALLAGHER, D. M., «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», *Acta Philosophica* 8/1 (1999) 32-34.

³⁴ Cfr. SAN BERNARDO, *Hom. In Cant.*, h. 24, 7, *Obras Completas de san Bernardo, V: Sermones sobre el cantar de los Cantares*, Madrid: BAC, 1987, 350: «Ergo quaerere et sapere quae sunt super terram, curvitas animae est et, e regione, meditari aut desiderare quae sursum sunt, rectitudo».

³⁵ Cfr. SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, 10, 27, en J. LECLERCQ, J. y ROCHAS, H. M. (eds.), *Sancti Bernardi Opera, III: Tractatus et opuscula*, Romae: Cistercienses, 1963, 142: «Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligit homo nisi propter Deum».

³⁶ SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, 10, 28, en *l. c.*, 143: «affici est deificare».

³⁷ Como lo explica detalladamente, respecto al debate entre Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller: PRIETO LUCENA, A., *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio so-*

En la q. 28 la fuente es totalmente dionisiaca, basada en la exposición del cap. 4 del *Divinis nominibus*. Esto es obvio no solo porque aparece en cinco de los seis *sed contra* de los artículos, incluido naturalmente el a. 6, sino, sobre todo, en la selección y orden de los mismos. Empieza con el amor como unión (a. 1), donde lo trata como fundamento (lec. 9), que da la luz al éxtasis (a. 3) y al celo (a. 4) (lec. 10), siempre en referencia última a Hieroteo (lec. 12), que es el que destaca el aspecto pasivo del amor en el que se encuentra la cualidad de vulnerabilidad del amor (a. 5), que interpreta según la fórmula ignaciana: «mi amor está crucificado»³⁸, fundado en el hecho de que el cristiano se transforma «como verdadero amador y que padece el éxtasis»³⁹. Esta raíz dionisiaca, precisamente, es lo que en tantas ocasiones se olvida al leer este artículo 6, hasta el punto de que, en las ediciones de la *Summa Theologiae*, no se propone paralelo alguno a este artículo fuera de *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1.

Por una parte, esto tiene su importancia, porque este artículo incide también en la fuente dionisiaca. Podría parecer que en el texto del *Scriptum* no hace referencia a la distinción que se refiere en el ad 1 de la q. 28, a. 6; pero no es así en cuanto consideramos la redacción del Aquinate en sus orígenes. En este artículo del *Scriptum* en que, para hablar de la caridad como virtud, empieza con el amor como su acto, sigue la disposición de Alejandro de Hales que nos presenta, precisamente, una síntesis de la fuente dionisiaca que vale la pena citar:

Cuando decimos del amor, ya sea divino, angélico, intelectual, animal o natural, [entendemos] que es una cierta virtud unitiva y continuativa, que mueve las cosas superiores en providencia de las inferiores, las

bre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rievial hasta santo Tomás de Aquino, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», 2007, 335-376. Deja claro que se trata de superar el esquema solo apetitivo del *uti y frui* agustiniano (como dice ya: GILLON, L.-B., «Genèse de la thèorie thomiste de l'amour», *Revue Thomiste* 46 [1946] 322-329). La conclusión es: PRIETO LUCENA, A., *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad*, 370: «La máxima aportación del Canciller creemos que es la de haber distinguido, dentro de la dilección natural, el apetito puramente natural del apetito consiguiente a la cognición. El primero ama ciertamente *propter se*, pero el segundo está medido por la cognición a la que sigue».

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 419): «Unde Ignatius Martyr scribit de Christo dicens: "meus amor", idest Christus in quo totus meus amor est, "crucifixus est"».

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 10 (n. 436): «sicut verus amator et passus extasim». Tomado de: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 1 (PG 3,712).

de misma forma en intercambio social, las últimas y sometidas en conversión de las mejores y puestas por encima⁴⁰.

El texto, en parte, es una glosa al que presentábamos como fuente real del *sed contra* de nuestro artículo, de aquí su valor de fuente para el a. 6 con la mediación del *Scriptum*. Es aquí donde el Aquinate lo sigue en su comentario que titula: «Si la definición de Dionisio del amor es buena según todas sus partes»⁴¹, por lo que propone como propio:

Así define el amor: *el amor es una virtud unitiva, que mueve las cosas superiores en providencia de las que tienen menos, esto es de las inferiores: las coordinadas, esto es las iguales, también a la comunicación en lo que tienen los otros: las sometidas, esto es las inferiores, a la conversión a las mejores, esto es las superiores*⁴².

Nos interesa ahora el uso de la analogía aquí propuesta y, aunque él no hace referencia a la división del amor: «divino, angélico, intelectual, animal y natural» que es la que aparece en nuestra q. 28, a. 6, le interesa más la segunda, puesto que es dinámica, fundada en la providencia, la comunicación y la conversión, en la que puede encuadrar mejor la analogía a partir de la que se va a constituir como la central: que el amor es según decía Alejandro de Hales «virtus unitiva et continuativa»⁴³. Pues es el apoyo en todo su argumento posterior en el *respondeo*, que incide en lo decisivo de *la unidad entre el amante*

⁴⁰ ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, l. III, d. 27, 4, Florentiae: PP. Collegii S. Bonaventura, Quaracchi, 1954, 319: «Amorem, sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animale, sive naturalem dicemus, unitivam quandam et continuativam [intelligimus] virtutem, superiora moventem in inferiorum providentiam, aequiformia in sociale vicissitudinem, novissima et subiecta ad meliorum et suprapositorum conversionem».

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1: «Utrum definitio Dionysii de amore, secundum omnem partem suam sit bona».

⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1: «Sic definit amorem: *amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium*, idest inferiorum: *coordinata autem*, idest aequalia, *rursus ad communicativam alternam habitudinem: subiecta*, idest inferiora, *ad meliorum*, idest superiorum, *conversionem*». En ambos casos se trata del texto de DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 15 (PG 3,714b), que Alejandro cita según Juan Escoto Eurígena y santo Tomás según el Sarraceno. A la cita del Aquinate en el original le antecede: «Amorem, sive intellectualem sive animale sive naturalem dicamus, unitivam quandam et concretivam intendimus virtutem».

⁴³ Aunque santo Tomás comience solo con «virtus unitiva» en el desarrollo de la «*quaestio*», dice «unitiva et concretiva», como en la versión del Sarraceno.

y *el amado* como fundamento del acto de amor tal como se dice explícitamente en la argumentación propuesta.

Pues pone la misma unión del amante hacia el amado, que es hecha por la transformación del amante en el amado, en lo que se dice que el amor es una virtud unitiva y concretiva; y *pone la inclinación del amor a obrar* lo que corresponde al amado, ya sea superior, inferior o igual⁴⁴.

No se refiere entonces al movimiento natural, sino a una nueva unión debida a una transformación de carácter afectivo en la polaridad «amante – amado», y que especifica la inclinación, que aparece enmarcada en orden de los amores, se trata de una inclinación nueva que es la que se reconocer como principio próximo del obrar, en una finalidad determinada por el amado, dentro de la jerarquía de las relaciones dionisiaca. Este es la raíz de la analogía en el *Scriptum*. La referencia a la división según el orden de las criaturas tiene el sentido de ver de qué modo se realiza esa unión en cada una de ellas. Con ello, señala un aspecto presente en todo el pensamiento dionisiaco que es la relacionalidad y que todo movimiento nace de una unión y tiende intencionalmente a la unión con el amado, dependiente de su orden dentro del dinamismo relacional del amor, superior al de la sola inclinación.

En todo caso, sería una grave carencia quedarse solo en este texto. Es cierto que en esta cuestión del *Scriptum* se hace referencia a los niveles del amor dentro del sistema jerárquico dionisiaco, pero se presenta con una intención bien diferente, la de abrir el amor a ser capaz de amistad, algo solo posible para un amor libre y voluntario, que es lo que quiere de verdad aclarar para definir la caridad como amistad en la q. 2⁴⁵.

El argumento tiene su fuerza: si se viera la dinámica amorosa desde un punto de vista solo aristotélico, la sola referencia al fin y la inclinación bastaría para dar la comprensión al artículo, porque «el bien es lo que todas las cosas desean»⁴⁶ y la referencia al amor sería superflua, no añadiría nada, sobre todo en cuanto afecto.

⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 1., co.: «Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quae ad amatum spectant, sive sit superius, sive inferius, sive aequale».

⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 2.: «Caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum».

⁴⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1.: «bonum est quod omnia desiderant». Es una cita de: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 1, c. 1 (1094a1-3).

UN TEXTO EN PARALELO QUE ACLARA LA ANALOGÍA

Lo que resulta casi incomprensible es que, apuntando todo el artículo a un primer texto de Dionisio, no se acuda a él como luz fundamental. Como es obvio, encontramos en el *Comentario al De divinis nominibus* una afirmación casi idéntica al texto que estudiamos: «Y como todo obrar de cualquier cosa es causado desde el apetito, se sigue que toda acción de cualquier cosa es causada desde el amor»⁴⁷. Se aprecia en primer lugar la diferencia de que aquí apunta al apetito, antes que a la finalidad, para indicar que, tratándose de la finalidad de una acción, a diferencia de la sola inteligencia, incluye la dinámica interna del apetecer. Por ello, se presenta como *el fin propio del apetito*, del que el amor constituye la raíz y el fundamento, siempre de modo más radical que el deseo. Parece lógico que en la *Summa*, donde busca siempre la máxima brevedad, se refiera al fin antes que el apetito, aunque sea este, el apetito, el que especifica el argumento.

La afirmación del *Comentario* aparece como la conclusión de una larga argumentación anterior en la que recoge las diversas analogías propias del amor que de este modo podemos valorar mejor. Es lógica esta forma de razonamiento en este libro, que contiene importantes novedades en todo lo que se refiere a la dinámica afectiva⁴⁸. Hasta por tres veces nuestro Doctor analiza una analogía diferente, para poder concluir en la afirmación que hemos presentado. Presenta así tres analogías distintas y nos invita a ver el orden entre ellas.

La primera, que es introductoria, sigue exactamente el argumento de la *Summa*, pero con una introducción distinta que es significativa: «como el amor pertenece al apetito, según el orden de los apetitos es el orden de los amores»⁴⁹. Con esta afirmación expresa directamente la razón de esta analogía que es el «ordo amorum», un orden ontológico propio de Dionisio, que no tiene que ver con el «ordo amoris» basado en los vínculos con los amados. El hecho de que a esta primera analogía le sigan otras dos, parece suponer que

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 408): «Et quia omnis operatio uniuscuiusque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cuiuscumque rei ex amore causetur».

⁴⁸ Sigo en ello el estudio tan exacto de: SACRISTÁN, R., «*Ipsa unio amor est*». *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de santo Tomás de Aquino*, 378-408. Tiene el interés añadido de que lo hace en paralelo con la *Sententia libri Etbicorum* (*ibid.*, 408-443), por lo que hay una comparación muy interesante de las fuentes en una profunda complementariedad.

⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 402): «cum enim amor ad appetitum pertineat, secundum ordinem appetituum est ordo amorum».

aquí la clave de la misma es ajena a la razón propia del amor, en este caso: la relación entre el amante, el bien y el amado, que es la que domina en las otras. La mención del «ordo» especifica bien la intención de esta analogía que es la que aparece mencionada implícitamente en I-II, q. 28, a. 6, ad 1. Así, la mención al «amor communiter acceptus» de este artículo tendría que referirse a una comprensión precedente, no analógica, *que no tiene en cuenta* el orden posterior de los otros amores, el natural, el sensitivo, el racional y el intelectual. Se mueve a un nivel nocional, terminológico y no operativo⁵⁰. De ningún modo postula que exista una especie de «amor en general» del cual los demás amores sean determinaciones posteriores.

En todo caso, por el hecho de su gran semejanza con el texto de la *Summa*, nos sirve para aclarar mejor el modo de concebirla en el Aquinate. Por su importancia, vale la pena citar todo el texto:

Está pues el imperfectísimo de los apetitos, el apetito natural sin conocimiento, que no implica otra cosa que la inclinación natural. Sobre este está el apetito sensible, que sigue el conocimiento, pero que es sin libre elección. El supremo apetito es el que cuenta con conocimiento y libre elección: este apetito se mueve de algún modo a sí mismo, de donde el amor que le pertenece es perfectísimo y se denomina dilección, en cuanto se discierne por libre elección que se debe amar⁵¹.

Tomás afirma con gran fuerza cómo comprende la analogía y cómo solo de forma muy imperfecta se puede denominar apetito al denominado «apetito natural», porque carece de conocimiento, que es una parte esencial en el verdadero dinamismo apetitivo, que en sí mismo es intencional. Se comprende esta imperfección desde la misma razón de apetito. El Aquinate lo define con precisión en otra obra: «Apetecer no es otra cosa que pedir, como tender hacia algo ordenado a sí mismo»⁵². Esta relación de orden es siempre intencional; en la medida en que en el apetito natural, anclado para el Angélico en una ordena-

⁵⁰ Así se ha de entender la clasificación de amores que aparece en PANERO, M., *Ordo rationis*, 201.

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 402): «Est autem imperfectissimus appetituum, naturalis appetitus absque cognitione, quod nihil aliud important quam inclinationem naturalem. Supra hunc autem est appetitus sensibilis, qui sequitur cognitionem, sed est absque libera electione. Supremus autem appetitus est qui est cum cognitione et libera electione: hic enim appetitus quodammodo movet seipsum, unde et amor ad hunc pertinens est perfectissimus et vocatur dilectio, in quantum libera electione discernitur quid sit amandum».

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *QD De Veritate*, q. 22, a. 1, co.: «Apetere autem nihil aliud est quam petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum».

ción procedente del Creador, viene totalmente de otro, así pues, se realiza esta razón de apetecer del modo más imperfecto posible. Esto se aplica de forma directa al *deseo*, un término de por sí afectivo, solo de modo indirecto se puede referir a una criatura que no puede desear, por carecer de conocimiento, sino que solo puede inclinarse⁵³. Por lo que, en vista de la intencionalidad, el apetito natural tiene un sentido *pasivo*, de «ser ordenado» en el acto creador⁵⁴. El sentido principal de apetito en orden a la acción humana es de otro orden, sin quitar en ningún momento el enorme valor metafísico del apetito natural. Santo Tomás expresa este «ordo appetitum» para no confundir los términos y respetar en cada apetito su propio modo de obrar. Como aclara después en la *Summa*: «El apetecer se encuentra en los que tiene conocimiento, de un modo superior al común que se encuentra en todos»⁵⁵. Este es el que interesa a la racionalidad práctica, ese modo superior, irreductible al meramente común.

El gran salto en el «ordo appetitum», por consiguiente, es entre el apetito natural y el sensible, pues en este sí se da lo propio de la apetición que es dirigirse al amado por el hecho de reconocerlo. Todo ello, en el *Comentario*, se sostiene en el aspecto difusivo del bien en cuanto es comunicativo con el amante⁵⁶. Es evidente que la intención del Angélico es dejar muy claro que la misma libertad tiene una raíz apetitiva, que se ha de comprender desde la apetición; pero no por la existencia de una apetición natural que se haya que tener en cuenta por su inclinación metafísica⁵⁷, sino por el modo cómo «discernir qué se debe amar»⁵⁸. Vemos que su interés principal es iluminar la relación amor y libertad al igual que en la q. 26, a. 1.

⁵³ Lo aclara con gran precisión: LAPORTA, J., «Pour trouver le sens exact des termes: “appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis”, etc. chez Thomas d’Aquin», *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 40 (1973) 42: «Pour les êtres inanimés l’expression ne convient que dans un sens dérivé».

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 53: «Et Thomas précise que si l’appétit naturel est le point de départ de l’activité, il ne est encore que le principe passif».

⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1, ad 1: «Appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus».

⁵⁶ Cfr. MARTÍNEZ, E., «“Bonum amatum in quantum est communicabile amanti”». Amor y bien en la metafísica de santo Tomás de Aquino», *Espíritu* 61/143 (2012) 80: «Esta gradación participativa de ser tiene su reflejo lógicamente en la condición difusiva de sí propia de todo bien; en consecuencia, y siguiendo el texto citado, debe afirmarse que cuanto más perfecto sea un ente más aspira a comunicar su ser, y más semejante a sí es lo que difunde».

⁵⁷ Cfr. LAPORTA, J., «Pour trouver le sens exact des termes...», 40: «Il désigne une réalité à la fois plus sobre et plus vaste: la finalité de chaque être, nettement distincte de l’acte naturel qui suit».

⁵⁸ Para el discernimiento: cfr. GRANADA, D., «Perspectiva moral y comprensión unitaria de la acción. Claves para un discernimiento moral», *Scripta Theologica* 52 (2020) 701-728.

Todo esto explica mucho sobre el sentido real de la breve afirmación de la q. 28, a. 6. La misma existencia de un «ordo» indica de qué forma es incomprendible la analogía del amor a partir de la idea de un «amor genérico», simplemente tendencial. Tampoco al modo de la ὁρέξις aristotélica que sería exterior al conocimiento intelectual, pues no tendría que ver con él. Aristóteles la considera siempre en su dinamismo meramente sensitiva, ajena a la esfera trascendente del intelecto agente, como se aprecia ya en su concepción de la βούλησις y el dominio político de las pasiones⁵⁹. Aunque dice de la βούλησις que pertenece a la ὁρέξις⁶⁰, se refiere a su fundamento apetitivo que conserva, pero no a la intencionalidad, de la que depende su ordenabilidad, que le viene de una racionalidad exterior. Sería un error grave entender el «ordo» como debido a una tendencialidad genérica, porque supondría proponer como analogado principal del amor el «imperfectissimus appetituum»⁶¹. Pensar como analogado primero lo más imperfecto es contrario a la lógica de la participación, que en santo Tomás está ligada al amor⁶². Lo imperfecto se explica desde lo perfecto que contiene su última razón de ser, dentro de un sentido de trascendencia que Tomás explica desde una asunción profunda de la dinámica creativa descendente en una relación nueva de la causalidad⁶³. Según el modo de la analogía, lo primero entendido es el apetito que sigue el conocimiento y desde él se extiende de forma abstracta su valor para explicar la inclinación de lo inanimado⁶⁴. Incluso para basarse en esta inclinación natural, se debe aceptar que se trata de un impulso ya ordenado por una inteligencia creadora y amante. El modo de obrar sigue al conocimiento como formas distintas de ac-

⁵⁹ Cfr. RORTY, A. O., «Akrasia and Pleasure: Nichomachean Ethics Book 7», en ID., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1980, 267-284.

⁶⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 433a21.

⁶¹ Marco Panero, precisamente después de referirse al texto del *Comentario al De divinis nominibus* (PANERO, M., *Ordo rationis*, 204, nota 87), concluye que se trata de un sentido metafísico, diverso del de la razón práctica: *ibid.*, 206: «Pertanto la dottrina dell'*amor* [naturalis] non si affianca allo studio dell'agire umano, ma ne costituisce piuttosto il presupposto logico e metafisico, il cui carattere analogico consente inoltre un agevole raccordo tra la specificità della volizione umana e la generica inclinazione naturale di ogni ente».

⁶² Cfr. MÉNDEZ, J. R., *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la «Summa contra Gentiles»*, Buenos Aires: Sudamericana, 1990.

⁶³ Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín: Soc. Ed. Internazionale, 1960.

⁶⁴ Así lo aclara: GUSTAFSON, G. J., *The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of St. Thomas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1944, 78: «All appetency, the, may be reduced to natural appetency by progressive abstraction, and in its simplest comprehension is revealed its universal extension». Es un caso evidente de antropomorfismo: *ibid.*, 81.

tuar, y en todas ellas el amor está en su base, en cada una de forma propia. Por eso, el Aquinate aduce el «*ordo appetituum*», porque desea aclarar al final del tratado sobre el amor que no se puede tomar solo como: «una pasión existente en el apetito sensitivo»⁶⁵.

Tal como termina la exposición anterior, el razonamiento se abre precisamente a «*discernere quid sit amandum*»⁶⁶, esto es, cómo se determina el bien del amado, que es lo que va a explicar mediante las dos analogías siguientes. Como señala Andereggen, esta intención supone tomar directamente la perspectiva antropológica de explicar la *acción humana*, que es el interés principal del Angélico y el que corresponde a la razón práctica⁶⁷. Tal como introduce los textos, la división entre el orden de los apetitos y la del orden de lo que se ha de amar van a estar relacionadas entre sí. La segunda analogía, relacionada con la relación del bien a la relación con el amante responde a la siguiente razón: «Como el amor implica una tendencia del apetito al *bien del amante*, hay tantos modos de que algo sea amado, cuantos modos hay de que algo sea *el bien de otro*»⁶⁸. La tercera parece muy semejante, pero es complementaria a esta, pues se refiere al reconocimiento de ese bien como propio del amante: «Como amamos cada cosa en cuanto es *nuestro bien*, es preciso distinguir tantos modos de amor, cuantos modos hay de que algo sea *el bien de algo*»⁶⁹.

En el primer caso se trata de cómo «es amado» (*amari*) el bien por parte del sujeto, que se califica por el modo como el bien se relaciona con el amante como «*bonum alterius*». En el segundo caso, del reconocimiento del bien por el amante, va a establecer el sistema relacional entre amante y amado, propio de Dionisio⁷⁰. La primera analogía se basará en el par *amor concu-*

⁶⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 6, ad 1: «*passio in appetitu sensitivo existens*».

⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 402).

⁶⁷ Cfr. ANDEREGGEN, I. E. M., *La metafísica de santo Tomás en la «Exposición» sobre el «De Divinis Nominibus» de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires: Pontificia Universitas Gregoriana, 1988, 171: «Hay que notar que santo Tomás pasa por alto en nuestro texto la consideración del amor *natural* como principio de movimiento hacia un fin, correspondiente a toda realidad, humana e in-frahumana, y se sitúa directamente a nivel antropológico».

⁶⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 404): «Cum amor importet *habitudinem appetitus ad bonum amantis*, tot modis contingit aliquid amari, quot modis contingit aliquid esse *bonum alterius*».

⁶⁹ *Ibid.* (n. 406): «Quia unumquodque amamus in quantum est *bonum nostrum*, oportet tot modis variare amorem, quot modis contingit aliquid esse *bonum alicuius*».

⁷⁰ Aparece hasta cuatro veces en su obra: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 § 7 (PG 3,704); § 10 (708); § 13 (712); § 15 (714); los comentarios son: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 6 (n. 362); lec. 9 (n. 407); lec. 10 (n. 431); lec. 12 (n. 456).

piscentiae – amor amicitiae. El primero definido solo por el bien amado, como amar la ciencia, o el vino que se ama para uno mismo, pues en la analogía se establece que son amados «*per accidens*». En cambio, en el *amor benevolentiae vel amicitiae*, que es amar «*vere et proprie*», se ama siempre una persona que puede ser el mismo amante⁷¹. En todo acto de amor electivo se da esta división⁷². El uso que hace el Doctor Angélico de la comparación con la sustancia y los accidentes que es la base de razonamiento propuesto, indica que la apatencia de cualquier objeto querido por el hombre, incluido el bien operable, se debe entender dentro de uno de estos amores en un dinamismo finalizado desde la lógica amorosa unitiva⁷³.

En la última analogía, dirigida para comprender el bien como perfectivo dentro de la relación amante-amado, se establece un dinamismo completo de amores: providencia, conversión, amistad y conservación basado de nuevo en las relaciones ontológicas. Santo Tomás da una fuerza enorme a este marco dinámico, hasta el punto de centrar en esta relación la comprensión de la finalidad de las acciones humanas. Así se constata en el modo de articular la providencia, conversión y amistad en el texto fundamental sobre la felicidad de I-II, q. 5, a. 5, ad 1⁷⁴. Cualquier amor de cualquier clase debe incluirse en uno de estos cuatro tipos: la relacionalidad creativa, que tiene un sentido cósmico y creador radical es básica para la comprensión del dinamismo amoroso. Esto corrige cualquier modo de comprensión principal del amor apetitivo

⁷¹ Como se ve en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 405): «Dicitur amare vinum, non propter substantiam vini ut bene sit ei, sed ut per vinum bene sit nobis».

⁷² Así lo muestra el análisis de: DEFERRARI, M. T., *The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1962, 121-127. Para su valor personal: cfr. GALLAGHER, D. M., «Person and Ethics in Thomas Aquinas», *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71.

⁷³ Cfr. CRUZ CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid: Rialp, 1999, 121-129, donde llama al amor de amistad «amor directo» o «quiescente» y al de concupiscencia «indirecto» o «itinerante», para destacar su papel complementario dentro de la intencionalidad de todo acto de amor.

⁷⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1: «Sicut natura non deficit homini in necessariis [*providentia*], quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum [*conversio*], qui eum faceret beatum. “Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus” [*communicatio, amicitia*]». Explica esta dinámica: LARRÚ, J., «La dinámica conversiva de la acción en santo Tomás de Aquino», en PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J. y STEFANYAN, E. (a cura di), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Siena: Cantagalli, 2010, 327-337.

como sola tendencialidad natural sin la consideración de su objeto amado, algo que tiene una relevancia única en las criaturas con conocimiento, que es lo que destaca el Aquinate en el texto de la *Summa* apenas citado.

Esta consideración relacional con el amado que se impone como fundamento creatural de la dinámica amorosa, aparece como complemento necesario de la primera analogía de los tipos de apetito, puesto que introduce cualquier amor posible en el verdadero sistema del dinamismo amoroso. Se puede decir así: «Así pues, nada en realidad escapa a la fuerza del amor, todo en ella está penetrado por él; de manera que su consideración, que comienza de modo antropológico, termina siendo metafísica a pleno título»⁷⁵. Para la comprensión de las dos analogías precedentes es necesario establecer que se trata del amor libre el que tiene la primacía, precisamente la razón que sostiene toda la argumentación de la q. 26 y alcanza su cumbre en la q. 28, a. 2 sobre la «mutua inhaesio». En esta analogía, la sola atracción no es suficiente para la entender la lógica de la dinámica amorosa que se sostiene creativamente en una difusión del bien con una estructura de donación más amplia, dentro de una relación polar amante-amado.

La lógica amorosa que introduce tiene, entonces, su fundamento en el sistema dinámico que se crea entre el amante, el amado y el bien que los comunica mutuamente y que se ilumina mediante la fórmula que ya veíamos al tratar el comentario de Alejandro de Hales: «amor est virtus unitiva et concretiva»⁷⁶. Este hecho es de máxima relevancia, porque, precisamente el Aquinate cambia su modo de interpretar esta fórmula en su *Comentario al De divinis nominibus* en una nueva comprensión que será decisiva en la *Summa Theologiae*⁷⁷. Pues comprende la relación que buscamos al modo de: *unidad en*

⁷⁵ ANDEREGGEN, I. E. M., *La metafísica de santo Tomás en la «Exposición» sobre el «De Divinis Nominibus»*, 175.

⁷⁶ Que aparece en DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 § 12 (PG 3,709 d); § 15 (713 b); § 17 (713d). Los comentarios de santo Tomás son: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 424); lec. 12 (n. 455) y (n. 460).

⁷⁷ Desde los dos objetos del amor: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad 3: «actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor “vis unitiva”, etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus (...) In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tamquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor “vis concretiva”: quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, in quantum aliis bona vult».

la *diferencia*⁷⁸. En la medida en que hay una vinculación grande de la división cuatripartita cósmica con esta afirmación de la unión en la diferencia, nuestro Doctor da un peso específico al sentido personal de las relaciones anteriores, sin perder la armonía cósmica y universal que la sustenta y es principio último de cualquier tendencialidad natural.

Ahora percibimos mejor el peso de la afirmación de santo Tomás que solo afirma que el amor es principio de todas las acciones después de haber hecho este largo discurso, para que aparezca como conclusión a toda esta argumentación. Es el contexto real que está presente en la q. 28, a. 6, que, de este modo, recoge todo el tratado del amor afectivo que ha desarrollado en las qq. 26-28.

Es necesario leer siempre al Aquinate en la totalidad de su reflexión, para evitar aislar un texto. En este caso, el conjunto presentado ilumina el verdadero sentido de la solemne afirmación de q. 28, a. 6. Desde la dinámica del apetito, que es la que califica aquí la finalidad, el denominado «apetito natural» es lo último en la analogía, no sirve para comprender su verdadero sentido, porque en él la tensión fundamental de la acción es siempre, desde el inicio, el vínculo existente entre amante y amado con la mediación del bien. Se trata de un «ordo» nuevo que apenas si se comprende desde la sola apetencia general y que, en cambio, tiene su relevancia en el «ordo rationis». Hemos visto que es lo central en la exposición de *Comentario al De divinis nominibus* con su amplio y concienzudo análisis de las analogías.

Si no se considera esa novedad, se correría el peligro de reducir el amor a una simple y genérica tendencialidad al bien de un modo semejante al aristotélico, que no supo dar a la ὁρέξις un valor mayor que un movimiento primero, por carecer de la idea de voluntad como potencia espiritual, que es un descubrimiento de san Máximo el Confesor, incorporado por santo Tomás⁷⁹.

⁷⁸ De modo que se puede decir: ANDEREGGEN, I. E. M., *La metafísica de santo Tomás en la «Exposición» sobre el «De Divinis Nominibus»*, 177: «El pensamiento de santo Tomás está aquí especialmente impregnado del modo de entender y del lenguaje dionisiano: el amor es una *concreción virtuosa* que *salva* las *diferencias*. Expresa al mismo tiempo la riqueza y la dinamicidad de la realidad». Para el análisis de los textos se me permita referirme a: PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *Amor es nombre de persona* (I, q. 37, a. 1). *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en santo Tomás de Aquino*, Roma: Mursia, 2001, 182-191.

⁷⁹ Cfr. MADDEN, J. D., «The Authenticity of Early Definitions of Will (thelésis)», en HEINZER, F. y SCHÖNBORN, Ch. (eds.), *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg Suisse: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, 61-79; para santo Tomás: cfr. GAUTHIER, R.-A., «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954) 51-100.

La dificultad enorme que tiene Aristóteles para comprender la providencia indica la carencia de un amor originario creador que dé una razón primera a esta tendencia, al introducirla dentro de un orden personal⁸⁰.

LA VERDAD DE LA MEDIACIÓN AFECTIVA PARA LA FINALIDAD

La aportación que ofrece al texto que analizamos es la nueva intencionalidad que se abre a la acción al considerar el amor como centro. Un aspecto que se aprecia mejor en la medida que se asume la diferencia que se establece entre el amor y el deseo, que es una constante en los textos a los que nos referimos. Esto es imposible si se considera la mera atracción, tal como la presenta Aristóteles, que parte de que «el bien es lo que todos apetecen». Ya Alejandro de Hales incluía la necesidad de añadir una dimensión perfectiva del bien que veía mejor expresada con el axioma: «*bonum diffusivum sui*»⁸¹. Aquí el aspecto comunicativo es el que ordena la atracción y no al revés. Santo Tomás insiste en este argumento dándole un valor de finalidad y no mera efectividad, introduciéndolo ya en una dinámica personal de donación⁸².

La novedad de esta visión es que Aristóteles considera tanto el *ἔρωξ* como la *ὀρέξις* como un movimiento, de forma que le es imposible atribuirlo a su dios racional⁸³. La novedad que presenta la revelación cristiana es la primacía de un amor originario, en el sentido de que está siempre al principio y que toma en el apetito natural la comparación con la gravedad, porque no es en sí un movimiento. Esta prioridad de un principio que no sea en sí mismo un movimiento, para poderlo atribuir a Dios, pero que sea motor de acción en el nivel afectivo solo es posible por *la presencia del amado en el amante*, que es una unión intencional. Santo Tomás insiste que en sí misma no es un movimiento como sí lo es el deseo. El amor es, pues, el principio de toda acción tal como quiere explicar el Aquinate. La profundización de la verdad unitiva del afecto

⁸⁰ Cfr. CAYUELA, A., *¿Providencia o destino? Ética y razón universal en Tomás de Aquino*, Vilafranca del Penedés (Barcelona): Erasmus Ediciones, 2008.

⁸¹ Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, l. 1, p. 1, tract. 3, q. 3, a. 3, sc 3 (n. 104), cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1924, 163.

⁸² Cfr. JOSSUA, J.-P., «L'axiome “*bonum diffusivum sui*” chez s. Thomas d'Aquin», *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

⁸³ Así lo recuerda: BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est*, n. 9: «La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser –como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo–, pero ella misma no necesita nada y no ama, solo es amada».

la muestra santo Tomás de un modo definitivo en el *Comentario al De divinis nominibus*⁸⁴. En su argumentación se nota que, para explicar adecuadamente el amor natural, la realidad de la unión afectiva que se le atribuye procede de la acción previa de Dios. Es lo que explica santo Tomás en especial en el tratado del amor de Dios en la *Summa contra gentiles*, donde introduce esta lógica unitiva, basada en la presencia del amado, incluso en el mismo Dios:

Es propio del amor mover a la unión, como dice Dionisio. En cuanto por la semejanza o conveniencia del amante y del amado, el afecto del amante está unido de algún modo con el amado, tiende a la perfección de la unión, esto es, que la unión que ya está inchoada en el afecto, se cumpla en el acto: de donde es propio de los amigos la mutua presencia y el gozarse en el convivir y los coloquios. Dios *mueve todas las otras cosas a la unión*, en cuanto les da el ser y las otras perfecciones, *las une a sí en el modo que es posible*. Entonces, Dios se ama a sí mismo y las otras cosas⁸⁵.

Por otra parte, la tensión amante-amado, dentro de la acción libre y voluntaria que es la que nuestro Doctor quiere explicar, termina siempre en una persona, aunque esta puede ser uno mismo. Es la finalidad necesaria de la intención en un orden racional, que termina en una persona en todos los casos, también en las acciones que hago por mí mismo. Es lo que se expone en un texto fundamental del *Comentario*:

El afecto del amante es atraído a la cosa amada por el acto de voluntad, pero por la intención, el afecto se vuelve a sí mismo; pues cuando apetezco la justicia, y el vino, mi afecto se inclina hacia estas cosas, pero se vuelve hacia sí mismo⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. SACRISTÁN, R., «*Ipsa unio amor est*», 292: «La novedad [del Comentario] radica en que se presenta el amor como punto de arranque del movimiento afectivo, y no tanto como forma».

⁸⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 760): «Amoris est ad unionem movere, ut Dionysius dicit. Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et colloctionibus gaudere. Deus autem *movet omnia alia ad unionem*: in quantum enim dat eis esse et alias perfectiones, *unit ea sibi per modum quo possibile est*. Deus igitur et se et alia amat».

⁸⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 10 (n. 430): «Affectus amantis trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem, affectus recurrit in seipsum; dum enim appeto iustitiam, et vinum, affectus quidem meus inclinatur in alterum horum, sed tamen recurrit in seipsum».

Aquí, la mención de bienes tan diversos como la justicia (un bien operable) o el vino, que solo tienen en común que por su atracción son principio de acciones, nos dice claramente que esta reflexión es válida para cualquier tipo de acción humana. La dinámica del amor en su intencionalidad propia, irreductible al mero deseo, explica mucho mejor la acción humana en su proceso, desde su origen a su fin, que es lo que pretende iluminar la cuestión que tratamos.

Hemos de afirmar, por tanto, que el deseo de algo termina siempre en una persona, ya que cuando lo deseamos incluso para nosotros la intencionalidad termina en nosotros mismos: «De donde lo que queremos con concupiscencia, se dice con propiedad y en verdad desear y no amar, sino más bien a nosotros mismos, para quienes los queremos con concupiscencia: y por eso se dice de esas cosas que son amadas por accidente e impropriamente»⁸⁷. El empleo de la analogía es obvio y deja muy claro el sentido fundamental que sostiene las otras analogías antes analizadas y que el solo deseo es incapaz de explicar. Esto es algo muy propio de la *Summa contra gentiles*, donde todo el tratado el amor de Dios se explica desde una *afectividad divina* como se comprueba en el argumento del texto anterior, en la que se explica que en Dios no hay propiamente deseo, como es obvio, pero sí amor⁸⁸.

Esto es debido al modo de presencia de nosotros mismos en nuestra propia acción como amados, que hace que la sola dinámica desiderativa no sea suficiente para explicar la acción humana, lo que aparece como una carencia clara en el pensamiento aristotélico. En santo Tomás, en cambio, es la base para dar todo el alcance teológico del dinamismo de la *conversión*, como respuesta interior a la providencia divina. Es la posibilidad de un amor que llegue al mismo Dios y nos transforme por recibir su amor que, a la vez, tiene un fundamento cósmico que ordena la finalidad: en efecto, «al mismo [Dios] *se convierten* todas las cosas, como cada una a sus propios fines»⁸⁹.

⁸⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 763 a): «Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari».

⁸⁸ Cfr. *ibid.* (n. 763 e): «De nostris affectionibus nulla est quae in Deo proprie possit esse nisi gaudium et amor».

⁸⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 3 (n. 317): «ad ipsum [Deum] *convertuntur* omnia, sicut singula ad proprios fines». Que le permite ordenar el apetito intelectual de los ángeles y el racional del hombre: *ibid.* (n. 318): «Deinde cum dicit: “et quod desiderant...” ostendit modum ordinis; et dicit quod bonum divinum “desiderant intellectualia quidem”, ut Angeli “et rationalia”, ut homines, “cognitive”; haec enim solum cognoscere possunt ipsum bonum quod est Deus».

Esta conversión, que tiene como objeto a Dios en cuanto fundamento de todo, es lo que ilumina el acto humano fundamental del hombre que da sentido a su libertad, desde la lógica del don de Dios, que «pues le dio [al hombre] el libre albedrío, por el que se puede convertir a Dios, que le hará feliz»⁹⁰.

Eso aparece explícito en la referencia al bien que es esencial en toda la dinámica amorosa, que se aclara en su relación con el amor en sus distintos niveles. Así aparece explícitamente en la q. 27 de la I-II al hablar del bien como causa del amor: «el objeto propio del amor es el bien, porque, como se ha dicho, el amor implica una cierta connaturalidad o complacencia del amante hacia el amado»⁹¹. El paralelo con la q. 26, a. 1 es notorio, en cuanto a la analogía del amor: la connaturalidad aquí parece referirse al apetito natural⁹², mientras la complacencia parece referirse al afectivo (movida desde la intimidad y no forzada desde el agente exterior) en un orden que ya aparece definido por la «*coaptatio*»⁹³. Este es el concepto central en el *Comentario al De divinis nominibus*. La diferencia principal de la argumentación se establece entre el apetito natural y los demás apetitos que entran en esta «complacencia». Se ve que de ningún modo se reduce a poner como inicio un amor genérico, pues el Angélico quiere señalar la especificidad de cada uno y la irreductibilidad del amor afectivo al solo natural. Al describir el modo como el bien configura el dinamismo amoroso, este queda dinámicamente comprendido a partir de la polaridad fundamental *amante-amado*, cuyo significado primero es de orden

⁹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1: «dedit ei [homini] liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum». Para la importancia de la cuestión: cfr. BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris: Aubier, 1944, 174 s.: «Saint Thomas se réfère expressément au Pseudo-Denys. Il lui emprunte l'idée du retour de l'Univers à Dieu: "Deus convertit omnia ad seipsum"; tous les êtres tendent à lui, chacun selon sa nature. Ainsi la motion du premier moteur devient l'impulsion de Dieu ramenant la création à son principe. La conversion de l'homme, en quoi consiste la préparation à la grâce, s'insère dans ce mouvement général».

⁹¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, co.: «Amoris autem proprium obiectum est bonum quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum».

⁹² Que se expresa explícitamente en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1, co.: «In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis». Insiste en la connaturalidad en la respuesta ad 3. Para la comparación con la gravedad. Cfr. O'BRIEN, J. F., «Gravity and Love as Unifying Principles», *The Thomist* 21 (1958) 184-193.

⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1, co.: «Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis». Aquí no menciona el amor natural.

personal. Esto se comprueba por estar ligado a la dinámica de unidad en la diferencia, también en el caso del amor a uno mismo. El Aquinate presenta de modo casi obvio que uno mismo se ha de considerar como «amatus», es más, como el necesario fin personal del querer en el amor de concupiscencia: «en el amor de concupiscencia el amante propiamente se ama a sí mismo, cuando quiere el bien con concupiscencia»⁹⁴. La finalización en una persona es, de nuevo, una necesidad radical del movimiento amoroso con un sentido metafísico que no explica la sola tendencia y que constantemente se aplica a Dios para dejar claro que podemos desear algo para nosotros o para otros:

Así pues, Dios, hablando con propiedad, no ama a las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con *amor de concupiscencia*; en cuanto las ordena a las criaturas racionales, y también a sí mismo; no como si necesitara de ellas, sino por su bondad y nuestra utilidad. Queremos algo con concupiscencia, para nosotros y para otros⁹⁵.

En el centro de la argumentación aparece la *coaptatio* como una novedad en la dinámica amorosa, pues incluye una nueva intencionalidad basada en la *unio affectus* inicial⁹⁶. Es una conformación superior a la inclinación natural. Así, como término del argumento hemos de decir que, del uso de *coaptatio* en el *Comentario al De divinis nominibus* se concluye que:

La conveniencia [*habitud*] estaba marcada simplemente por la apertura genérica al bien. El afecto, sin embargo, plasma la inclinación del amante, y de este modo se convierte en motor de la relación, es el amado quien concreta esta apertura genérica⁹⁷.

⁹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 3, co.: «In amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit».

⁹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 2, ad 3: «Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad racionales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis».

⁹⁶ Se podría definir así: ANDEREGGEN, I. E. M., *La metafísica de santo Tomás en la «Exposición» sobre el «De Divinis Nominibus»*, 172: «Es este un *ser-apto-para-otra-cosa* (coaptatio) que consiste en un indefinible orden-hacia ella. Y aquí la expresión “otra cosa” debe tomarse con mucha cautela. Hay muchos modos de ser “otro”. Uno de ellos es el del objeto del amor: el *propio* bien es un otro de sí mismo que *es* sí mismo en potencia». Cfr. SAMEK LODOVICI, G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 2002, 67-79.

⁹⁷ SACRISTÁN, R., «*Ipsa unio amor est*», 398. En el sentido de *ibid.*, 399: «Describe el amor como la puesta en acto de esta aptitud ante la presencia afectiva del amado».

AMOR Y DESEO EN LA INTENCIONALIDAD

En todo ello es necesario distinguir el mero deseo del amor, como veíamos en la primera afirmación en este a. 6, que nuestro Doctor luego refuerza en el ad 1. Solo el amor expresa suficientemente la *unio affectus* necesaria para el dinamismo afectivo que está en la base de la racionalidad práctica. El deseo no es «*radix*» de la acción, sino derivado siempre de un amor anterior. El principio es claro sin paliativos, como lo expresa el Aquinate con toda suerte de precisión en este texto: «Pues el amor es la raíz *primera* y *común* de *todas* las operaciones apetitivas»⁹⁸. Pues esta es la razón principal de ser principio de toda acción⁹⁹. El motivo es la novedad que el Aquinate establece en el dinamismo afectivo respecto a Aristóteles, por la incorporación de la analogía dionisiaca: existe una unión que precede el movimiento. El amor está al mismo tiempo como principio y como fin, esto es lo que da una unidad intencional nueva a la acción. Actúa como principio de forma diversa del fin, pero siempre como unión. Por esta composición, la relación entre el amante y el amado depende entonces en su operatividad de la racionalidad, pero que siempre habrá de considerar desde el principio que es su motor. La unión que está en el principio cuenta ya con un contenido que es el fundamento de la dinámica posterior y que pide la razón para ser desplegado¹⁰⁰. Este movimiento nunca

⁹⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 401): «Est autem amor *prima* et *communis* radix *omnium* appetitivarum operationum». La expresión viene de: SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 14, 7 (CCL 48,422): «Amor ergo inhians habens quod amatum, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor; idque si acciderit sentiens tristitia est», en un texto donde explica la analogía del amor. Santo Tomás le da un valor especial respecto de las virtudes y su intencionalidad pues lo cita en SANTO TOMÁS DE AQUINO, QD *De virtutibus in commune*, q. un., a. 12, ad 9; ID., *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 1, co. La primacía absoluta del amor sobre todos los otros afectos ya la había dejado clara en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, ad 3. Como es obvio, la afirmación es la base natural para la posterior de la «*caritas radix omnium virtutum*»: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, QD *De caritate*, q. un., a. 12, ad 5; ID., *Contra retrahentes*, c. 6; ID., *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 4; q. 13, a. 2, ad 2; ID., *In Psal.*, 51, 3. Se pueden proponer *cuarenta citas* de santo Tomás que indican esa prioridad del amor sobre el deseo.

⁹⁹ Precisamente este es el contexto de la frase que nos ha servido de iluminación de nuestro texto: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 408): «Quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur».

¹⁰⁰ Al respecto son interesantes las reflexiones que aporta: HORVÁTH, T., *Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 41/3, Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966, porque explica bien de qué modo la diferencia *amor concupiscentiae – amor amicitiae* está en el principio de la razón: cfr. *ibid.*, 162-169.

aparece desde la sola inclinación natural, que solo de forma derivada y extensa se puede llamar unión.

La precedencia del amor sobre el deseo, que es constante y reiterada en el Aquinate se basa en esto: «Y así el amor implica una unión. Esta unión precede el deseo»¹⁰¹. Es un argumento de dinamismo operativo, no psicológico, la verdad afectiva no es meramente psicológica, sino que es parte del obrar humano. Todo ello lleva a la afirmación principal: «amor praecedit desiderium»¹⁰², prioridad del amor sobre el deseo que es una aportación madura en nuestro Doctor¹⁰³, y que aclara de esta forma la especificidad de la «unio» como motor y principio sobre el movimiento. Los diferentes afectos se explican según el orden dinámico que los vincula¹⁰⁴: principio de movimiento, el movimiento y el reposo, que permite distinguir los afectos concupiscibles: amor, deseo y gozo, respectivamente. Santo Tomás clarifica tal orden, sobre todo, en la afirmación sintética del *Sententia libri Ethicorum*:

El amor, que implica una cierta connaturalidad del apetito al bien amando, y el deseo, que implica el movimiento del apetito en el movimiento en el bien amado. Y la delectación, que implica el descanso del apetito en el bien amado¹⁰⁵.

¹⁰¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, ad 2: «Et sic amor unionem importat. Quae quidem unio praecedit desiderii».

¹⁰² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, co. Cfr. como análisis: MELINA, L., «Amor, deseo y acción», en MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *La plenitud del obrar cristiano*, Madrid: Palabra, 2001, 319-344.

¹⁰³ Cfr. MALLOY, C. J., «Thomas on the Order of Love and Desire. A Development of Doctrine», *The Thomist* 71 (2007) 65: «Whereas Thomas in his mature writings clearly ascribes priority to love, in his early writings he frequently, though not exclusively, ascribes priority to desire».

¹⁰⁴ Ya presente en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 1, co.: «Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia». La «unio» inicial es la *ratio* intencional que sostiene todo el proceso: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 4, co.: «Nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris». La prioridad del «quies» como término del movimiento se comprende en cuanto pasión, sobre todo en su sentido sensitivo; pues el «quies» no sirve para definir la «unio realis» de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1.

¹⁰⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, l. 2, lec. 5 (82-86): «amor, qui importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum, et desiderium, quod importat motum appetitus in bonum amatum. Et delectatio, quae importat quietem appetitus in bono amato». Cuando explica qué es la virtud y la necesidad de fundarla en un movimiento afectivo.

La fuerza con que se señala que el «bonum» es «amatum», es lo que precisa la unidad intencional de todo el proceso en el amor primero. Es cierto que esta connaturalidad está especificada en la *Summa* de un modo más preciso como: «habet habitudinem vel proportionem ad finem»¹⁰⁶. La referencia a la «*proportio*» como demuestra Durand es un modo de integrar la unión como la unidad intencional de toda la dinámica:

La doble caracterización del acto fundamental del amor como *inclinatio* y *complacentia*; vamos a mostrar que, si los dos vocablos designan el mismo acto de la voluntad que ama, lo hacen sin embargo de forma complementaria, y manifiestan así que todo el desarrollo del amor a través del deseo y de reposo *está ya intencionalmente presente en su principio*¹⁰⁷.

El papel motor del amor en su *inicio* es ya intencional y está expresado en la especificidad del término «*proportio*» en la q. 25, a. 2, que aquí incorpora con precisión el valor afectivo de la «*coaptatio*»¹⁰⁸. Se comprende que el Aquinate exprese en este artículo la correlación de la delectación con el amor desde la razón de «consecución – intención», que se ha de entender en el sentido sensitivo que es propio de esta cuestión y diversa de la «realización – intención» que permite definir la intencionalidad del bien operable. En la dinámica propuesta en la q. 25, a. 2 el papel de la «*delectatio*» aclara el sentido de esta división; aparece como «*quies*», término del movimiento, no como fin intencional. Por eso, su primacía en la intención es en cuanto término de un movimiento que debe tener su correlato afectivo, pero no es la propia de la intencionalidad práctica, que no deja de ser el «*bonum amatum*» en su orden al «*bonum honestum*», por encima del deleitable. Nadie puede dudar que la prioridad absoluta que se concede aquí en el orden de la intención a la «*delectatio*» no es un principio de orden de la intencionalidad práctica, que busca el «*bonum operabile*» y no la «*delectatio*». Le interesaba al Doctor expli-

¹⁰⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2. En *ibid.*, ad 2: «unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem».

¹⁰⁷ DURAND, E., «Au principe de l'amour: *formatio* ou *proportio*?», *Revue Thomiste* 104 (2004) 570: «La double caractérisation de l'acte fondamental d'amour comme *inclinatio* et *complacentia*; nous allons montrer que, si ces deux vocables désignent bien l'acte même de la volonté qui aime, ils le font cependant de façon complémentaire, et manifestent ainsi comment tout le développement de l'amour à travers le désir et le repos est déjà intentionnellement présent à son principe». Las cursivas son nuestras.

¹⁰⁸ Durand con perspicacia pone esta novedad de la «*proportio*» en el *Comentario al De divinis nominibus*: cfr. *ibid.*, 562-566.

car de qué modo entre los afectos la delectación puede tener razón de fin, pero que, evidentemente, no es el principio intencional de toda acción. En verdad es el amor en cuanto unión real y motor del obrar, el que tiene también ese valor específico de fin¹⁰⁹.

UN PRINCIPIO PARA LA RACIONALIDAD PRÁCTICA

La analogía del amor, por tanto, obliga a que entendamos el movimiento del apetito desde la unión que el amor representa y no desde la sola inclinación del deseo que nace de ese primer motor, de aquí la originalidad de una primera intencionalidad que la razón necesita para dirigir la acción¹¹⁰. Es más, la composición de los dos objetos propia de la voluntad pide la racionalidad, porque solo por ella puede realizarse en la acción de amar. Pero, para ello, la razón práctica parte de una unión previa que ella no ha producido, sino que reconoce la *unio affectus como motor*, y es esta unión, y no la tendencia general al bien, la que es el principio apetitivo que necesita la razón para ser práctica y que, por el apetito voluntario en su misma estructura de dos objetos, pide esa razón como fundamento de libertad.

Tiene la razón Panero al decir que «la exploración de la doctrina tomista del *amor* y, en particular, la especificidad del *amor intellectualis* y de sus actuaciones de benevolencia (*amor amicitiae*), ha mostrado cómo la ordenación operativa establecida por la razón (*ordo rationis*) esté siempre implicada en el amor, como presupuesto de su rectitud»¹¹¹. No hay rectitud sin razón, como no hay un bien amado sin una unión afectiva. Hay que considerar que la razón está solicitada por el bien inicial operable, que parte de la *coaptatio*, porque contiene una novedad afectiva que es principio de acción¹¹². La razón ha

¹⁰⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2: «Appetibile enim movet appetitum, se faciens quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motum, ubi fuit principium».

¹¹⁰ Es el punto que aclara, como hemos visto: LAPORTA, J., «Pour trouver le sens exact des termes...», 37-95.

¹¹¹ PANERO, M., *Ordo rationis*, 217: «L'esplorazione della dottrina tomista dell'*amor* e, in particolare, la specificità dell'*amor intellectualis* e delle sue attuazioni di benevolenza (*amor amicitiae*), ha mostrato come l'ordinamento operativo stabilito dalla ragione (*ordo rationis*) sia sempre implicato nell'amore, quale presupposto della sua rettitudine».

¹¹² Cfr. *ibid.*, 214-215: «L'amore introduce nel soggetto una nuova determinazione affettiva (*coaptatio affectus*), che egli avverte come propria, così da percepire la convenienza dell'oggetto amato rispetto ai desideri che si trova ad avere». Aunque el autor apenas si trata el término «coaptatio», aunque cita (en: *ibid.*, 191, 193, 210) a: SIMONIN, H.-D., «Autour de la solution thomiste du pro-

de saber llevar ese bien a plenitud, lo que incluye el *finis cui* de la persona a la que se dirige, en la que la posición propia del sujeto agente es insustituible. Por ello, toda la reflexión analógica nos lleva a decir que la razón práctica debe partir de un principio de movimiento que es la *unio affectus*, sin la cual no hay operatividad, y que en tal unión descubre los principios operativos que debe ordenar para que la acción sea recta, conveniente a sus fines. Todo ello supone que está en la base siempre una integración afectiva que es fundamento para las virtudes¹¹³.

Se comprende que la *unio affectus* supone una novedad, nunca nace de la sola *habitus* genérica, y de aquí lo concreto de la razón práctica. La acción pide, además, otro principio dinámico que solo se puede calificar como amor: «En virtud de su dimensión propiamente dinámica, la noción de inclinación cualifica el orden hacia el bien implicado en el amor en tanto que es una alteración dispositiva de la potencia apetitiva»¹¹⁴. Esta *alteración* es una mediación necesaria para todo acto humano. Es la base de la razón práctica, porque explica la diferencia con el dinamismo solo intelectual:

Ante todo se abandona el paralelo entre amor y conocimiento, entre funciones afectivas y cognoscitivas. Se supera y abandona la concepción del amor como realidad de orden estático. Se le concede el primado indiscuso sobre el deseo y sobre toda otra manifestación afectiva o apetitiva. El amor cesa de ser una información y pasa a ser presentado como la sacudida psíquica producida por el primer encuentro del apetito con el bien¹¹⁵.

blème de l'amour», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 6 (1931) 174-272, no distingue apenas los diferentes términos sobre el amor. Lo reconoce el propio autor: PANERO, M., *Ordo rationis*, 193, nota 56: «L'ampia sinonimia che Tommaso impiega per descrivere la convenienza che sta alla base dell'*amor*, non deve però adombrare le irriducibili sfumature semantiche proprie dei vari termini adoperati, che qui non possiamo prendere in considerazione». Por ello, apenas si se considera en su estudio la novedad que ha reconocido en la «coaptatio».

¹¹³ Como estudia con gran precisión: GRANADA CAÑADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aequaliter ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en santo Tomás*, Siena: Cantagalli, 2016.

¹¹⁴ DURAND, E., «Au principe de l'amour: *formatio* ou *proportio*?», 571: «En vertu de sa dimension proprement dynamique, la notion d'inclination qualifie l'ordre vers le bien impliqué dans l'amour en tant qu'altération dispositive de la puissance appetitive». Para él: *ibid.*, 575: «Alors que l'*inclinatio* est une disposition à mouvoir, la *complacentia* serait une disposition au repos». Cfr. PANERO, M., *Ordo rationis*, 196, nota 65: «La nuova determinazione introdotta negli appetiti consiste nell'*unio secundum affectum*, la quale, pur non intaccando la forma sostanziale dell'amante, diventa in lui un nuovo principio formale di operazione».

¹¹⁵ TOMÁS DE LA CRUZ, *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad*, Roma: P. A. «Angelicum» de Urbe, 1956, 32.

Nos hallamos ante un principio esencial para la racionalidad práctica, ya que: «Es el apetito mismo, no el conocimiento del apetito, lo que precede y fundamenta el conocimiento práctico, la prescripción»¹¹⁶. Tal afirmación, se funda en la distinción entre la dinámica de la voluntad y la del conocimiento que, como hemos visto, se debe a la realidad afectiva en su polaridad amante y amado en su dimensión de unión en la diferencia y no al solo e imperfectísimo amor natural y su inclinación. Es necesario incorporar siempre el valor del conocimiento afectivo sin el cual no se da el conocimiento virtuoso¹¹⁷. De hecho, cuando no se lo pone en la posición primera que pide nuestro artículo, como se comprueba en tantos autores, aunque se alabe el amor como muy importante en la vida de los hombres, no se le da apenas relevancia alguna en la explicación de la moral. Con ello, nuestro artículo y las tres afirmaciones explícitas de la posición radical del amor en el acto humano serían superfluas, contra la intención del Aquinate y, en el fondo, con ello, se relega a una posición marginal todo el tratado de las pasiones, que es el gran olvidado de la I-II de la *Summa Theologiae*.

Puede desconcertar en un principio una pretendida identificación de la polaridad amante – amado con la del amor altruista. Esto es obviamente un error¹¹⁸, muchas acciones no implican una referencia particular a la persona del otro. El amado en muchos casos es un bien no personal, pero lo es con un amor de concupiscencia que necesariamente pide un amado personal que sostenga intencionalmente el acto en su finalización. El hecho de que ese amado pueda ser uno mismo indica que la relación interpersonal propia del amor y que sostiene su dinámica tiene *grados*. El primero es estructural en la acción, y es pre-consciente, y expresa esa tendencia necesaria a un amado personal, que puede ser uno mismo; el otro se produce posteriormente en el encuentro, donde la alteridad tiene su valor, y el último es el de la finalización en una comunión de

¹¹⁶ CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, 121. Que, en cambio, lo interpreta desde el solo «deseo natural».

¹¹⁷ Es un tema esencial en santo Tomás: cfr. PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1964; CALDERA, R.-T., *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1980; D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*, Bolonia: Edizioni studio Domenicano, 1992; ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000. Pero que luego apenas si es mencionado en los tratados sobre la virtud. Incluye ese conocimiento: CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, 333-363.

¹¹⁸ Como bien aclara: POPE, S. J., *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1994.

personas que permite dirigir las acciones de una forma constructiva a un ideal de vida. Son tres niveles que están unidos intencionalmente por el afecto:

El somero análisis de la *unión afectiva* dentro de la estructura de la acción nos sitúa en el interior de una dinámica personalista más amplia que la del mero encuentro, dentro del trinomio: *presencia, encuentro y comunión*. Pueden entenderse como tres fases, antecedente, existencial y final de un dinamismo moral que surge de la experiencia primera de una *unión* interpersonal desde su inicio¹¹⁹.

Las acciones, que son los bienes operativos que proceden de la razón práctica, se sitúan en el marco relacional de estos niveles y permiten entenderlos mejor en su unidad intencional y en sus diferencias. No se trata de una mera hipótesis, pues es la traducción personalista de los distintos sentidos que santo Tomás atribuye a los términos sobre el amor, empezando por el de unión¹²⁰. Es una última analogía que el Aquinate no desarrolla, pero sobre la que deja rastros en sus escritos y en su modo de comprender el dinamismo moral del amor.

La aportación al ámbito operativo de esta percepción se puede sintetizar del siguiente modo, que explica el conjunto del dinamismo afectivo como motor de la acción en un horizonte grande que permite una comprensión más profunda de la acción. Aquí se integran dimensiones tan esenciales como la conversión, la intención y la reciprocidad en un sentido personal, son como diversos componentes de la unión afectiva inicial que se van desplegando en el tiempo:

Hay un triple efecto del amor: el primero, que mueve al amante a una acción; el segundo efecto es que convierte la obra del amante por la intención en el amado; el tercer efecto es que todo amor es manifestativo de sí mismo por signos y efectos del amor y por eso busca que el amante no solo ame, sino que también sea amado¹²¹.

¹¹⁹ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., «Presencia, encuentro y comunión», en MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *La plenitud del obrar cristiano*, 359.

¹²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2: «Unio tripliciter se habet ad amorem»; también en los aa. 2 y 3 y antes en la q. 27, a. 3.

¹²¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 11 (n. 448): «Est autem triplex effectus amoris: primus quidem quod movet amantem ad aliquam operationem; secundus effectus est quod convertit opera amantis per intentionem in amatum; tertius effectus est quod omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris et per hoc quaerit amans ut non solum amet, sed etiam ametur». Para entender la profundidad de este dinamismo hay que tener en cuenta que lo atribuye al mismo Dios: *ibid.*: «Et haec tria Deo attribuit», lo que le da un sentido creativo.

CONCLUSIÓN

El contexto, las fuentes y los textos paralelos nos han permitido descubrir que la rotunda afirmación de I-II, q. 28, a. 6, no es una expresión hecha de pasada o ya implícita en la sola realidad de la finalidad natural de las acciones. Por el contrario, contiene una reflexión profunda de la novedad de la *unio affectus* dentro del dinamismo de la acción. Esto es expresión de una síntesis profunda de la razón de la virtud aristotélica, la metafísica amorosa dionisiaca y la dinámica personal afectiva de origen bernardiano. Esta es la novedad que ha aportado el Aquinate y que es una luz central para todo su tratado de las pasiones y su concepción global de la moral.

Esto conlleva unas conclusiones que aclaran lo que nuestro artículo aporta. Que la dimensión apetitiva es esencial para comprender la acción. Que en ella la analogía del amor tiene un papel relevante. Por ello, existe una diferencia de nivel entre el amor natural y el afectivo, y solo este último puede explicar la finalidad propia de la acción libre del hombre. Que la afectividad no es solo sensitiva, sino que en el hombre tiene una relevancia espiritual que permite atribuirle al mismo Dios y en la que el conocimiento intelectual y la libertad están implicados. Que esta dinámica está finalizada en un amado personal, que puede ser uno mismo, en una relación interpersonal que tiene grados. Todo este dinamismo nace de un amor originario de Dios en su dinámica propia de una providencia que mueve a una conversión y está abierta a una amistad con Dios. De aquí viene el escolio de que, para realizar la acción libre, la rectitud del obrar depende de la razón que toma de la unión afectiva inicial la verdad que la dirige al fin. De aquí la centralidad de este a. 6 de la q. 28 de la I-II, que convenía ser examinado con cuidado, con una comprensión profunda de la analogía propia del amor, de tanta riqueza y que siempre se ha de distinguir del mero deseo.

Esta es la luz principal del amor, que tiene una relevancia grande en el conocimiento moral, a partir de la que hemos podido constatar, que «el amor mismo es un conocimiento, (y) lleva consigo una lógica nueva»¹²².

¹²² FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 27.

Bibliografía

- ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- AGUSTÍN, *De Civitate Dei* (CCL 48).
- ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, l. III, Florentiae: PP. Collegii S. Bonaventura, Quaracchi, 1954.
- ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, l. 1, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1924.
- ANDEREGGEN, I. E. M., *La metafísica de santo Tomás en la «Exposición» sobre el «De Divinis Nominibus» de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires: Pontificia Universitas Gregoriana, 1988.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, en *ARISTOTELES OPERA*, ex recensione BEKKERI, I., Academia Regia Borussica, Berolini: W. de Gruyter et socios, 1960, I (402a-435b).
- ARISTÓTELES, *Etica Nicomachea*, en *ARISTOTELES OPERA*, ex recensione BEKKERI, I., Academia Regia Borussica, Berolini: W. de Gruyter et socios, 1960, II (1094a-1181b).
- BELLOCO, A., *Desiderare e agire: la razionalità pratica alla base della teologia morale*, Roma: Edusc, 2020.
- BENEDICTO XVI, C. Enc. *Deus caritas est* (25-I-2006).
- BERNARDO, *De diligendo Deo*, 10, 27, en LECLERCQ, J. y ROCHAIS, H. M. (eds.), *Sancti Bernardi Opera, III: Tractatus et opuscula*, Romae: Cistercienses, 1963, 109-154.
- BERNARDO, *Homiliae In Cantico*, en *Obras Completas de san Bernardo, V: Sermones sobre el cantar de los Cantares*, Madrid: BAC, 1987.
- BIFFI, I., «Fondazione teologica-cristologica-ecclesiologica della morale», en AA.VV., *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Roma: Città Nuova, 1987, 27-35.
- BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris: Aubier, 1944.
- BOURASSA, F., *Questions de théologie trinitaire*, Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1970.
- CALDERA, R.-T., *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1980.

- CAYUELA, A., *¿Providencia o destino? Ética y razón universal en Tomás de Aquino*, Vilafranca del Penedés (Barcelona): Erasmus Ediciones, 2008.
- CRUZ CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid: Rialp, 1999.
- CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Pamplona: Eunsa, 2015.
- D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*, Bolonia: Edizioni studio Domenicano, 1992.
- DEFERRARI, M. T., *The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1962.
- DIONISIO, *De divinis nominibus* (PL 3,585-996).
- DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», 2009.
- DURAND, E., «Au principe de l'amour: *formatio* ou *proportio*?», *Revue Thomiste* 104 (2004) 551-578.
- FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín: Soc. Ed. Internazionale, 1960.
- FRANCISCO, Enc. *Lumen fidei* (29-VI-2013).
- GALEAZZI, U. (a cura di), TOMMASO D'AQUINO, *Le passioni e l'amore. Summa Theologiae, I-II, questioni 22°-28°*, Milano: Bompiani (Testi a fronte), 2012.
- GALLAGHER, D. M., «Person and Ethics in Thomas Aquinas», *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71.
- GALLAGHER, D. M., «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», *Acta Philosophica* 8 (1999) 23-44.
- GAUTHIER, R.-A., «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954) 51-100.
- GRANADA CAÑADA, D., *El alma de toda virtud. «Virtus dependet aliquantulum ab amore»: una relectura de la relación amor y virtud en santo Tomás*, Siena: Cantagalli, 2016.
- GRANADA CAÑADA, D., «Perspectiva moral y comprensión unitaria de la acción. Claves para un discernimiento moral», *Scripta Theologica* 52 (2020) 701-728.
- GUSTAFSON, G. J., *The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of St. Thomas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1944.

- HORVÁTH, T., *Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 41/3, Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966.
- JANUSIEWICZ, W., *La carità come amicizia. Una lettura della Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2008.
- JOSSUA, J.-P., «L'axiome "bonum diffusivum sui" chez s. Thomas d'Aquin», *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.
- LABOURDETTE, M., *La fin dernière de la vie humaine (Ia-IIae, Q. 1-5)*, Toulouse: ciclostilado, 1961.
- LAGHI, L., «"Passio" e passione nella letteratura tomista. Riflessioni in merito allo "Status Quaestionis"», *Divus Thomas* 103 (2000) 59-92.
- LAPORTA, J., «Pour trouver le sens exact des termes: "appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis", etc. chez Thomas d'Aquin», *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 40 (1973) 37-95.
- LARRÚ, J., «La dinámica conversiva de la acción en santo Tomás de Aquino», en PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J. y STEFANYAN, E. (a cura di), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Siena: Cantagalli, 2010, 327-337.
- LOCHBRUNNER, M., *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg: Herder, 1981.
- LOSSKY, V., «Le notion des "analogies" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite», *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 5 (1930) 279-309.
- MADDEN, J. D., «The Authenticity of Early Definitions of Will (thelêsis)», en HEINZER, F. y SCHÖNBORN, Ch. (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg Suisse: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, 61-79.
- MALLOY, C. J., «Thomas on the Order of Love and Desire. A Development of Doctrine», *The Thomist* 71 (2007) 65-87.
- MARTÍNEZ, E., «"Bonum amatum in quantum est communicabile amanti". Amor y bien en la metafísica de santo Tomás de Aquino», *Espíritu* 61/143 (2012) 73-93.
- MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma: Città Nuova, 1987.
- MELINA, L., «Amor, deseo y acción», en MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *La plenitud del obrar cristiano*, Madrid: Palabra, 2001, 319-344.

- MELINA, L., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Siena: Cantagalli, 2009.
- MELINA, L., «Analogia dell'amore», en MOLINA, E. y TRIGO, T. (eds.), *Matrimonio, familia, vida. Homenaje al Prof. Dr. Augusto Sarmiento*, Pamplona: Eunsa, 2011, 69-76.
- MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Madrid: Palabra, 2007.
- MÉNDEZ, J. R., *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la «Summa contra Gentiles»*, Buenos Aires: Sudamericana, 1990.
- NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's «De Motu Animalium». Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press, 1978.
- O'BRIEN, J. F., «Gravity and Love as Unifying Principles», *The Thomist* 21 (1958) 184-193.
- PADOIN, G., *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso*, Roma: Editrice Laterana, 1959.
- PANERO, M., *Ordo rationis. Virtù e legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, Roma: LAS, 2017.
- PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *Amor es nombre de persona (I, q. 37, a. 1). Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en santo Tomás de Aquino*, Roma: Mursia, 2001.
- PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., «Presencia, encuentro y comunión», en MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., *La plenitud del obrar cristiano*, Madrid: Palabra, 2001, 345-377.
- PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1964.
- POPE, S. J., *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1994.
- PRIETO LUCENA, A., *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», 2007.
- RORTY, A. O., «Akrasia and Pleasure: Nichomachean Ethics Book 7», en ID., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1980, 267-284.
- SACRISTÁN, R., «*Ipsa unio amor est*». *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de santo Tomás de Aquino*, Madrid: Publicaciones «San Dámaso», 2014.

- SAMEK LODOVICI, G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 2002.
- SAMEK LODOVICI, G., *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- SIMONIN, H.-D., «Autour de la solution thomiste du problème de l'amour», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 6 (1931) 174-272.
- TALENS, J. A., «El "primum analogatum" del amor. Aproximación a la estructura analógica del amor a través de un análisis de la q. 26 de la I-II», en MARENCO, G. y OGNIBENI, B. (a cura di), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Roma: Lateran University Press, 2003, 383-395.
- TOMÁS DE AQUINO, *Contra doctrinam retrahentium a religione*, ed. Leonina, XLI/C, Romae: ad Sanctae Sabinae, 1969.
- TOMÁS DE AQUINO, *Liber Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, Taurini-Romae: Marietti, 1950.
- TOMÁS DE AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur «Summa contra Gentiles»*, Taurini: Marietti, 1961-1967.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Veritate*, ed. Leonina, XXII, Roma: di San Tommaso, 1975-1976.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de Virtutibus in Communi*, en *Quaestiones disputatae*, II, Taurini-Romae: Marietti, 1965, 701-751.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, ed. Leonina, XLVII, Romae: ad Sancta Sabinae, 1969.
- TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Pedri Lombardi episcopi parisiensis*, III, MANDONNET, P. y MOSS, M. F. (eds.), Paris: Le thiellex, 1947.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia*, ed. Leonina, IV-XI, Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1903.
- TOMÁS DE LA CRUZ, *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad*, Roma: P. A. «Angelicum» de Urbe, 1956.
- WELLINGTON, A. y WOLAK, R., *Friendship, the most desirable of all goods: Thomas Aquinas on Charity as Friendship*, Colombo (Sri Lanka): Centre for Society and Religion, 2013.

