

La complacencia en el amado como principio del amor de amistad - La complacencia en el amado.

Manuel Arrieta.

Cita:

Manuel Arrieta (2014). *La complacencia en el amado como principio del amor de amistad - La complacencia en el amado* (Tesis de Licenciatura). Pontificio Instituto Giovanni Paolo II, Roma, Italia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/manuel.arrieta/2/1.pdf>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

PONTIFICIUM INSTITUTUM IOANNES PAULUS II
STUDIORUM MATRIMONII AC FAMILIAE
APUD
PONTIFICIAM UNIVERSITATEM LATERANENSEM

Manuel Arrieta

**La complacencia en el amado como principio del amor de
amistad**

Thesis ad Licentiam

Moderador: Juan José PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL

Romae 2014

“Non ergo utilitatem nostram quaerimus, quando placere hominibus volumus, sed gaudere hominibus volumus, sed gaudemus eis placere quod bonum est, propter ipsorum utilitatem, non propter nostram dignitatem... Nam si ita est gloria nostra, ut nobis placeamus et efficiamur placentes nobis, valde stulto homini placet qui sibi placet”

S. AUGUSTINUS, *Sermo 47*, 12,13.

SUMARIO

- I. EL AMOR EN SÍ MISMO (I-II, Q. 26) 5**
 - I.1 INTRODUCCIÓN 5
 - I.2 EL AMOR COMO TENDENCIA AL BIEN PROPIO (A. 1) 7
 - I.3 EL AMOR COMO PASIÓN (A. 2) 13
 - I.4 LOS DISTINTOS NOMBRES DEL AMOR (A. 3) 21
 - I.5 *AMARE EST VELLE ALICUI BONUM*: AMOR DE AMISTAD Y AMOR DE CONCUPISCENCIA (A. 4) 23
 - I.6 CONCLUSIÓN 28

- II. LA COMPLACENTIA EN LA SUMMA THEOLOGIAE 30**
 - II.1 LA PALABRA LATINA *COMPLACENTIA* 30
 - II.2 LA COMPLACENCIA EN LA DINÁMICA AFECTIVA 32
 - II.3 “VIO DIOS QUE ERA BUENO”: UN EJEMPLO DE COMPLACENCIA 43
 - II.4 LA COMPLACENCIA EN EL CONSENTIMIENTO 46
 - II.5 CONCLUSIÓN 52

- III. LA COMPLACENCIA EN EL AMOR DE AMISTAD 54**
 - III.1 LA COMPLACENCIA COMO FUERZA UNITIVA Y CONCRETIVA 55
 - III.2 OBRAR EL BIEN POR LA COMPLACENCIA 63
 - III.3 LA MUTUA *INHESIO* 71
 - III.4 LA COMPLACENCIA EN EL AMIGO 72
 - III.5 UN EJEMPLO: “ESTE ES MI HIJO EN QUIEN ME COMPLAZCO” 82

- IV. CONCLUSIÓN GENERAL 84**

- V. BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS 89**

Introducción general

La experiencia que hace una persona ante el descubrimiento de otra pertenece a la experiencia más universal de todo ser humano. Todos sabemos que significa amar. Y, sin embargo, tal experiencia permanece como un misterio que nos excede y del cual muchas veces no tenemos palabras con que describirlo ni explicarlo.

El presente estudio se detiene en una de las palabras con la cual uno de los grandes pensadores de todas las épocas ha querido expresar esta experiencia tan universal como misteriosa que llamamos “amar a alguien”. Se trata de la palabra *complacentia*, que santo Tomás de Aquino ha usado en su *Summa Theologiae*.

Nuestra investigación tendrá tres momentos que darán origen a los tres capítulos en la que está dividida.

En primer lugar, estudiaremos cada uno de los cuatro artículos de la cuestión 26 de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*. Esta cuestión nos interesa por ser aquella en santo Tomás se dedica a estudiar el amor en sí mismo, lo cual nos permitirá tener un panorama general de su teoría del amor en el que la *complacentia* aparece.

En el segundo capítulo, estudiaremos el sentido que la palabra *complacentia* tiene en la *Summa Theologiae*. Esto nos permitirá ver el papel que juega en la dinámica afectiva y en la constitución del acto libre.

Finalmente, el tercer capítulo abordará el tema que da el título a nuestro trabajo. En este capítulo, tomando como modelo el amor creador de Dios, nos detendremos a analizar el sentido profundamente interpersonal que la complacencia implica y como en ésta donde se funda la fuerza que hace del amor la causa por la que se quiere hacer el bien a los demás gratuitamente e invitarlos a la amistad.

I. El amor en sí mismo (I-II, q. 26)

I.1 Introducción

En el primer artículo del tratado del amor en la *Summa* (I-II, q. 26, a. 1) Santo Tomás se pregunta si el amor pertenece al apetito concupiscible. La respuesta es que sí, porque tanto éste como el amor se definen “per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis”¹.

Ahora bien, si leemos el texto de la respuesta del artículo veremos que la respuesta no es tan simple. Existen, en efecto, otros apetitos, los cuales tienden como el concupiscible al bien. Pero si hemos reservado el amor para este último, ¿cómo llamaremos a los demás tendencias al bien? ¿Podemos asignar a todos un nombre común? Y, si es así, ¿en qué consiste este elemento común y qué distingue cada una de sus realizaciones?

La respuesta de santo Tomás es la siguiente:

in unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum².

Esta respuesta nos muestra que nos hallamos aquí ante un artículo donde santo Tomás queriendo definir la sede propia del amor nos dará una visión integral del mismo. El amor no es sólo un fenómeno psicológico, perteneciente al ámbito consciente del hombre, sino algo mucho más amplio y profundo, un principio metafísico que explica todo el movimiento del mundo natural: es aquello que en cualquier tendencia al bien “es principio del movimiento que tiende al fin amado”.

Desde esta perspectiva metafísica, el amor es una fuerza de atracción cósmica que está presente “non solum in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus”³. Todos aman en cuanto se mueven interior y suavemente hacia el fin proporcionado a sí

¹ S. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1.

² *STh.*, I-II, q. 26, a. 1: “amor dicitur illud que est principium motus tendentis in finem amatum”.

³ *STh.*, I-II, q. 26, a. 1, ad 3.

mismos. El amor es visto aquí como una realidad universal que se realiza análogamente en cada uno de los apetitos y de las cosas que existen. Cada uno de ellos busca su bien movido desde adentro por algo, cuya raíz última llamamos amor. Pero, al mismo tiempo, esta misma fuerza cósmica se realiza en cada cosa según una perfección propia. No es lo mismo, tender a un bien instintivamente, sin conocerlo, que descubriendo que es la razón para elegir otras cosas. Por ello, no basta decir que el amor pertenece al apetito concupiscible. Esto es verdad, pero se queda corto. Es necesario introducir además la diferencia que la diversa forma de aprehender el bien introduce:

amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris⁴.

Así tomando las mismas palabras del texto del artículo podemos hacer el siguiente cuadro⁵:

Diversa forma de aprehensión del bien	Diferencia de los apetitos	“Llamamos amor a aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado”.	“según sea la diferencia del apetito, es la diferencia del amor”
“apetito que no sigue a la aprehensión de quien apetece, sino a la de otro”	“apetito natural , pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza”	“la connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende, (...) como la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro es por su pesadez”	Natural
“apetito es el que sigue a la aprehensión de quien apetece, pero por necesidad, no por juicio libre”.	“apetito sensitivo en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón”.	la mutua adaptación (coaptatio) del apetito sensitivo o de la voluntad a un	Pasional: [Y pertenece al concupiscible, porque se refiere al bien absolutamente, no bajo el aspecto de arduo, que es el objeto del

⁴ *STh.*, I-II, q. 26, a. 1: “amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris”.

⁵ *STh.*, I-II, q. 26, a. 1.

<p>“apetito que sigue a la aprehensión de quien apetece según un juicio libre”.</p>	<p>apetito racional o intelectual, que se llama voluntad, [“que es con conocimiento y libre elección: este apetito en cierto modo se mueve a sí mismo”]⁶</p>	<p>bien, esto es, la misma complacencia del bien.</p>	<p>irascible.] Racional, [“se llama dilectio en cuanto con libre elección se discierne que deba ser amado”⁷]</p>
--	--	--	--

I.2 El amor como tendencia al bien propio (a. 1)

El primero de los amores que santo Tomás enumera es que el que pertenece al apetito natural, el cual “no sigue a la aprehensión de quien apetece, sino a la de otro”⁸.

Esta referencia al “Otro” es fundamental y nos da la primera aproximación al amor natural y de todos los demás amores que dependerán de él. El amor no viene de “una decisión ética o una gran idea”⁹ que un buen día el individuo realiza sin determinación previa alguna, y con la cual se construye a sí mismo y al proyecto de su vida. Por el contrario, el amor hace referencia a una fuente que no se halla en nosotros mismos, sino en “Otro”, el cual plasmando en nosotros una naturaleza determinada en su fines nos ha abierto al bien de las cosas.

De este modo, amar es, en primer lugar, descubrir en nuestra existencia las huellas de este Otro que nos precede, del cual venimos y de cuyo conocimiento creador dependemos para encontrar nuestro propio bien. Así, señalando nuestro destino, el amor natural es confiado a nuestra libertad como el principio que la guiará y la moverá hacia

⁶ *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 41): “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”.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25 diciembre 2005), n. 1.

él. El amor natural, es así, el principio con el cada ser es llamado por el “Otro” a amar su propia perfección y a buscar los caminos concretos que lleven hacia ella¹⁰.

A nuestros oídos modernos esto puede sonar mal, porque es introducir justamente en la raíz del amor una dependencia de otro, no importa quien sea. ¿De qué modo puede decirse que amamos a alguien si, en realidad, no estamos más que siguiendo un impulso natural que no conocemos ni dominamos? ¿Dónde queda entonces la libertad?

1.2.1 La connaturalidad como principio del amor natural

Para salvar esta dificultad es necesario comprender qué es lo que quiere decir Santo Tomás cuando habla del amor natural y en qué sentido es el principio del movimiento del hombre hacia su felicidad.

En primer lugar, para santo Tomás la naturaleza no una fuerza ciega que mueve arbitrariamente hacia un fin insignificante. Por el contrario, si ésta es un principio de movimiento es, en primer término, porque se dirige hacia un lugar determinado. No anda a tientas hacia su fin, aunque sí tenga que encontrar los caminos concretos que la lleven hacia él. Posee una inclinación intrínseca a lo que es bueno, la cual, por nacer del conocimiento del Otro que ha creado nuestra naturaleza, no puede fallar¹¹.

Pero, sin embargo, esto no basta para que esta tendencia sea un amor. No basta para que algo sea bueno para que sea amado, es necesario que además de esto sea conveniente con las inclinaciones del sujeto. Para que una excelencia percibida me lleve a elegirla como un acto bueno para “mi” vida hace falta mucho más que una comprensión abstracta de su bondad, hace falta descubrirlo como “mi bien”, es decir como algo que es acorde con mis inclinaciones y al cual no estoy impelido violentamente a seguir

Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet

¹⁰ *STh.*, I, q. 60, a. 2: “naturalis dilectio in eis est principium electivae, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet”.

¹¹ *STh.*, I, q. 60, a. 1, ad 3: “sicut cognitio naturalis semper est vera ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae”.

ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut philosophus dicit in III Ethic., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei¹².

La conveniencia es una relación que “depende ambos extremos de la relación”, es decir no solo de “aquello que es propuesto”, es decir el bien, sino también de “aquél a quien es propuesto”, es decir el sujeto. Por lo tanto, la noción de conveniencia agrega a la noción de bien, la referencia a un apetito que guarda con este bien una relación de semejanza o proporción. En este sentido, algo puede ser perfecto “en sí”, pero puede no ser conveniente “conmigo”. Es decir, puede ser “*bueno en sí*”, pero no “*bueno para mí*”. Así, por ejemplo, cualquiera reconocerá en su razón que escalar el Everest es un acto humano que revela una cierta excelencia; pero, sin embargo, aunque aplaudamos a quienes lleguen, somos muchos más los que no moveríamos un dedo para llegar a su cima. Es algo muy bueno, pero para que lo hagan otros, a mí no me interesa.

Esta segunda condición muestra que aquello que sirve de principio del movimiento del hombre, no puede reducirse a un movimiento recibido externamente. El amor natural debe ser un movimiento intrínseco, de otro modo sería violento, es decir algo recibido desde fuera y que chocaría con nuestra inclinación propia.

Pero entonces, ¿cómo conjugar ambas cosas? ¿Cómo puede ser que la inclinación al bien natural sea al mismo tiempo una inclinación a “mi” bien? ¿Cómo algo que depende de otro puede ser al mismo tiempo el principio de lo que es mío?

Veamos cuál era la respuesta que santo Tomás dio y qué quiere decir cuando habla de un amor natural:

In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis¹³.

¹² *STh.*, I-II, q. 9, a. 2. La cita es: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1. 3, c. 5 (1114a32-b1).

¹³ *STh.*, I-II, q. 26, a. 1.

El amor natural es algo recibido que sirve de principio a partir del cual nos movemos hacia lo que nos es propio. Esto se explica porque el apetito natural tiene una “*connaturalidad*” con aquello a lo cual tiende.

La clave para entender esto que “puede llamarse amor natural” está entonces en entender que quiso santo Tomás a través de la expresión “*connaturalitas*”. Para ello tenemos en el ejemplo que el santo pone una ayuda importante: el amor natural es como el peso (*gravitas*) que inclina a un cuerpo pesado a su lugar medio.

El ejemplo parece confundir más que aclarar. Pero esto es porque tenemos del peso una concepción diversa de lo que éste era para un antiguo.

Para nosotros el peso se identifica con la fuerza de la gravedad, que según el diccionario de la Real Academia Española es una “fuerza que sobre todos los cuerpos ejerce la Tierra hacia su centro. Su valor normal (*g*) es 9,81 m/s²”¹⁴. Es, por lo tanto, un movimiento que los cuerpos reciben como de una ley.

Pero no era así para los antiguos. Para estos: “Un cuerpo no arrastra sólo hacia abajo sino al lugar que le es propio. El fuego tiende hacia lo alto, la piedra hacia lo bajo, impulsados ambos por su peso a buscar su lugar”¹⁵. ¿Y cuál es la causa de esto? ¿Por qué uno se mueve hacia arriba y el otro hacia abajo? Responde Tomás:

Licet enim actus levis sit esse sursum, tamen a quibusdam quaeritur quare gravia et levia moventur in propria loca. Sed causa huius est, quia habent naturalem aptitudinem ad talia loca. Hoc enim est esse leve, habere aptitudinem ad hoc quod sit sursum: et haec est etiam ratio gravis, habere aptitudinem ad hoc quod sit deorsum. Unde nihil est aliud quaerere quare grave movetur deorsum, quam quaerere quare est grave. Et sic illud idem quod facit ipsum grave, facit ipsum moveri deorsum¹⁶.

La *gravitas* es entonces la *aptitudo* que lo pesado –“*gravis*” - tiene con lo bajo. Esta palabra viene del verbo *apto* que significa adaptar, ceñir, ajustar. Es, por lo tanto,

¹⁴ <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=gravedad>.

¹⁵ S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 9 (CCL 27,243s.): “Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Ponderis meum amor meus; eo feror, quocumque feror”. Para este argumento: cfr. J. F. O'BRIEN, “Gravity and Love as Unifying Principles”, en *The Thomist* 21 (1958) 184-193.

¹⁶ *In Physic*, l. 8, lec. 8 (n. 1034).

una capacidad de ajuste, de adaptación, una inclinación hacia, una ordenación. En consecuencia, decir que un cuerpo tiene *aptitudo* a un lugar, quiere decir que guarda con ese lugar una ordenación e inclinación interna que lo mueven hacia él.

Ser pesado significa así, ser un cuerpo cuya naturaleza consiste en tender hacia abajo por propio peso, es decir por propia inclinación y ordenación interior. El ir hacia este lugar y descansar en él una vez alcanzado no es para él algo añadido, como sucede en la fuerza de gravedad moderna, sino algo propio que realiza por propia iniciativa natural.

Así, el modo en que Santo Tomás entiende el “peso”, la *gravitas* de las cosas pesadas, nos permite entender qué cosa sea el amor para él en su fundamento natural. Éste es la “*connaturalitas*”, el “peso”, la “*aptitudo*” natural que hace que los bienes que la razón natural indica como fines sean también vistos como convenientes al sujeto. A través de la *connaturalitas* el bien que sin ella sería extraño al apetito, pasa a ser visto como algo propio, algo a lo que se ordena interiormente y que por ello busca espontáneamente al ser dejado en libertad¹⁷.

Por lo tanto, el hecho de que el amor natural sea una connaturalidad señala el hecho de que las realidades naturales desean lo que desean movidas por una inclinación interior hacia un bien al que se hallan referidas por la “*aptitudo*”, “*semejanza*”, “*proportio*” que su apetito natural guarda con él:

In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. num ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris¹⁸.

Así, entendido como connaturalidad al bien, el amor natural se nos presenta como el principio a partir del cual se ama como propio bien lo que el autor de la naturaleza introdujo en ésta. No es, por lo tanto, la imposición violenta que la voluntad

¹⁷ Cfr. *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 401): “Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia in quantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam”.

¹⁸ *STh.*, I-II, q. 23, a. 4.

superior lanza a su creatura indefensa. Por el contrario, como el ejemplo del peso quiere mostrar, el movimiento de la naturaleza hacia su fin es algo que el sujeto reconoce como propio.

El amor natural es algo recibido de “otro”, pero esto no significa que no sea mío. Aunque por el hecho de ser persona la naturaleza recibida no baste para explicar mi misterio ni mi libertad, no podría, sin embargo, alcanzar mi nivel personal si en el origen, no estuviera inclinado naturalmente a amar los bienes que son mi fin. Sin amor natural, no sólo no sabría adónde ir, sino que ni siquiera me interesaría por nada. No solo no tendría un criterio racional acerca del bien debido, sino que tampoco tendría interés en aquello por lo cual querría evitarlo.

1.2.1.1 El amor natural como principio metafísico

Así, el amor natural se nos presenta como el principio metafísico por el que cada cosa se mueve hacia lo que le conviene, hacia lo que le es bueno¹⁹. Sin amor, las cosas no podrían moverse porque, indiferentes a todo, no se sentirían inclinadas hacia nada. Sin amor, tendríamos un universo de cosas buenas, pero frías entre sí. Un mundo en el que cada una de las piezas podría ser incluso perfecta en sí misma, ordenadas por una lógica inexorable, pero en el cual ninguna es capaz de interesarse por las otras y en el que la única forma de relación posible sería el choque de enemigos que se limitan entre sí. Sin amor, podríamos tener un mundo brillante es sus leyes, donde todo marcharía según una armonía preestablecida infalible, pero sin vida, en el que, a fin de cuentas, ya nada importa, porque todo da lo mismo o directamente no interesa. Nada por lo que vivir ni por lo que morir. Nada porque ni siquiera moverse. Nada porque luchar.

Por el contrario, afirmar que el amor es el principio que rige el movimiento del mundo significa afirmar que el mundo es un universo de cosas llamadas a completarse entre sí²⁰. En el que cada una guarda en sí una semejanza de la otra porque la necesita para poder vivir plenamente su propia perfección. Un mundo en el las cosas se dan y

¹⁹ Cfr. J. R. MÉNDEZ, *El amor, fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Summa contra Gentiles”*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1990.

²⁰ Cfr. B. J. DIGGS, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, S.F. Vanni, New York 1947.

reciben como don y que por ello puede ser pensado como un regalo para quien pudiera recibirlo.

I.3 El amor como pasión (a. 2)

Afirmado el amor natural como el principio metafísico de la tendencia al bien connatural, queda ahora continuar con el amor como pasión. Este amor, habíamos visto en el cuadro: “*sigue a la aprehensión de quien apetece, pero por necesidad, no por juicio libre*”²¹.

Por un lado, dado que proviene “*de una aprehensión de quien apetece*”, el nivel afectivo del amor implica que éste ya no es algo prefijado por “otro”, sino que es una pasión, es decir, es el efecto que el bien sentido forma en el apetito a modo de una *vis passiva*²². Esto señala la superación del estado meramente natural del amor: el amor como afecto es un principio dinámico de movimiento que nace del conocimiento. Así como en el orden natural llamamos amor a la inclinación consecuente a la forma existente en la naturaleza, en el orden del conocimiento el amor será el movimiento que siga a la “forma aprehendida”²³. Gracias a esta capacidad, el amante será movido por formas que no poseía por naturaleza sino que son aportadas por la realidad.

Por otro lado, en el amor pasional, el apetito sigue la aprehensión “*por necesidad, no por juicio libre*”. El Santo está hablando aquí propiamente del amor que sigue el conocimiento sensible cuya “forma aprehendida” por los sentidos es individual y que, en consecuencia, considera el bien sólo desde un punto de vista, haciendo que la reacción del apetito sensitivo sea inmediata y necesaria: de atracción hacia lo que es considerado bueno y conveniente con su tendencia o de repulsión a lo que no lo es. No hay en este nivel lugar para un “*juicio libre*” sobre la bondad de las cosas en juego.

Hablar del amor como pasión sensitiva (diversa de la espiritual) significa hablar de un movimiento que ocurre sin la intervención de la libertad, en el que el sujeto recibe

²¹ *STh.*, I-II, q. 26, a. 1.

²² *STh.*, I-II, q. 27, a. 1: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva”.

²³ *STh.*, I-II, q. 8, a. 1: “omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam”.

pasivamente un bien que lo atrae hacia sí. Esto se da propiamente en el apetito sensible en el que se da con la intervención de la transmutación corporal como elemento material, pero puede ser también al amor de la voluntad, que en cuanto apetito es afectada pasivamente por todo aquello que la razón percibe como bueno. Así, sea el nivel que sea, el amor es siempre *afectivo* antes que *efectivo*²⁴. Antes que una elección deliberada, es el don de una presencia que transforma nuestro interior y afectándolo interiormente, nos hace sus amantes y nos mueve a salir de nosotros mismos en su búsqueda. Todo ello pide al final la existencia en la afectividad de un nivel espiritual²⁵.

1.3.1 La “coaptatio” del apetito al bien como esencia del amor

Lo dicho señala la necesidad de introducir una novedad en el modo de comprender el amor con respecto al amor natural. Esto queda evidenciado en el cambio de terminología usada para definir el amor sensible en el artículo que venimos siguiendo. Cambia la terminología, pues en este tema concreto ya no se hablará de *connaturalitas* (aunque la suponga), sino de *coaptatio* y *complacentia*:

Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis²⁶.

Conectando esta afirmación con la inmediatamente anterior a través de la expresión: “et *similiter*”, santo Tomás pone en relación el amor sensible con el natural: la *coaptatio* es al apetito sensible, lo que la *connaturalitas* es al apetito natural, es decir el “*principium motus tendentis in finem amatum*”, la “*aptitudo seu proportionem*” que el amante, como consecuencia del influjo del bien conveniente, tiene hacia su lugar de reposo y a través de la cual se pone en tensión (*intentio*) hacia él.

Pero, al mismo tiempo, el cambio de término sugiere algo más. La introducción del conocimiento en el nivel sensible, hace que ya no baste explicar el amor como una mera *connaturalidad*, en la que la conveniencia y la inclinación consecuente vienen predeterminadas “*ad unum*” por naturaleza o por disposición de las pasiones sensitivas.

²⁴ Cfr. A. WOHLMAN, “Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l’amour”, en *Revue Thomiste* 81 (1981) 211: “l’amour est affectif avant d’être effectif : la complaisance est en effet le mouvement le plus caractéristique de l’amour”.

²⁵ Es la tesis defendida por: J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell’amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Cantagalli, Siena 2011.

²⁶ *STh.*, I-II, q. 26, a. 1.

Por el contrario, son necesarios nuevos términos que expresen la novedad y complejidad del proceso que ha tenido lugar y que permitan distinguir esta *aptitudo* que es producto del proceso afectivo de aquella natural que está en su origen. En efecto, si desde el punto de vista metafísico todo amor es una *aptitudo* hacia el propio lugar de reposo²⁷, será necesario poner en claro que no es lo mismo la que existe en acto primero entre la naturaleza del apetito y su bien connatural y la que existe en acto segundo a partir de la respuesta del afecto al bien sentido.

Esta *aptitudo* en acto segundo es lo que busca explicar el término *coaptatio*, que como aquella viene también del verbo *apto*, agregando la partícula *co-*, que viene de *cum*. El término tiene una gran historia en la tradición teológica de la Iglesia, lo que señala la intención de santo Tomás de conectar con él el estudio que está haciendo de la pasión del amor con el que ha hecho en la Primera parte sobre Dios y el que seguirá en la Tercera con Cristo: En efecto, “el término traduce la palabra *harmonía*, de proveniencia pitagórica, que en el pensamiento patrístico designa la correspondencia entre el plan eterno de la salvación y su realización histórica en Cristo. La *coaptatio*, en último análisis, se reconduce al evento cristológico de la unión hipostática”²⁸.

El origen etimológico, habla, por lo tanto, de la armonía existente entre las notas musicales que, juntas, forman una melodía. Esto que en ámbito filosófico era una imagen para explicar el orden del universo, es retomado por Ireneo, Gregorio de Nisa, Dionisio y Agustín para hablar de la armonía existente en la obra de la salvación, en la que a la iniciativa amorosa divina corresponde la respuesta de amor libre del hombre²⁹. Cristo, en primer lugar, y los demás hombres después de él por la gracia. Se trata, por lo tanto, de la relación mutua de amor entre Cristo y el Padre que funda la salvación.

En la obra de Tomás la palabra aparece por primera vez en el comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio. En esta obra, la palabra remite a la armonía y belleza en la cual Dios ha creado todas las cosas, las cuales se hallan unidas en el ordenamiento a un mismo fin último común, sin que esto signifique la confusión entre

²⁷ Cfr. J. R. MÉNDEZ, “El principio del amor”, en *Stromata* 43 (1987) 387: “habitud ad perfectum”.

²⁸ W. JANUSIEWICZ, *La sapienza è amicizia nella Summa Theologica di Tommaso d’Aquino*, Città Nuova, Roma 2012, 302.

²⁹ Cfr. W. JANUSIEWICZ, “Amor et dilectio. Il problema di eros e agape nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino”, en *Angelicum* 86 (2009) 877-919.

ellas. Se trata de una concepción del amor que se inspira en último término en la definición del Concilio de Calcedonia, según la cual en Cristo se dan dos naturalezas unidas sin confusión ni división.

La consecuencia de esto, puede verse en el modo en que santo Tomás explica la definición dionisiana del amor como “*virtus unitiva y concretiva*”³⁰. Partiendo de la intuición Cristológica fundamental que guiaba la armonía dionisiaca, santo Tomás logra dar a la expresión un sentido que no tenía en su maestro, interpretando el aspecto *concretivo* del amor como el respeto que éste tiene de las diferencias. El amor es así una fuerza que une a los amantes sin confundirlos, respetando lo que cada uno tiene de propio, al modo como las naturalezas se unen en la única persona de Cristo.

Toda esta tradición será la que debemos tener en cuenta al estudiar la *Summa*. Usando este término, Tomás quiere destacar que el amor no es la posesión intencional unilateral de una forma final estática, al modo de la *información* de la inteligencia por la semejanza de la cosa, sino de una *co-aptitudo*, por la cual bien sentido y apetito quedan ligados en una relación de semejanza y conveniencia mutua que determinará el apetito, orientándolo a la cosa real, tal como es en sí misma³¹. El sujeto se halla ahora transformado en amante de un amado, es decir en una relación de recíproca correspondencia que tiende por propio peso a provocar lo mismo en el amado, tal como ocurre en el hombre Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. La *coaptatio* quiere indicar así, que el amor no es una determinación acabada, una *terminación*, sino una unión afectiva que guarda una promesa de cumplimiento en la unión real de la comunión. Comunión cuyo analogado primero es la unión entre la unión entre Cristo y el Padre³².

Esta *coaptatio* con el bien será aquello para santo Tomás aquello que constituye la esencia del amor:

Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum

³⁰ Cfr. *In de div. nom.*, c. 4. , lec. 9 (n. 424).

³¹ Cfr H.-D. SIMONIN, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 6 (1931) 174-272; E. DURAND, “Au principe de l’amour: formatio ou proportio? Un déplacement revisité dans l’analyse thomasiennne de la Voluntas”, en *Revue Thomiste* 104 (2004) 551-578. En el *Comentario a las Sentencias* santo Tomás había usado el término “*informatio*” y “*terminatio*” para hablar del amor. Pero luego lo abandona para destacar la originalidad del proceso afectivo con respecto al de la inteligencia.

³² Cfr. W. JANUSIEWICZ, *La sapienza è amicizia nella Summa Theologica di Tommaso d’Aquino*, cit., 149.

coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata³³.

La esencia del amor es ser una unión que consiste en la *coaptationem affectus*, es decir una armonía con el amado que une en el afecto respetando la diferencias entre ambos. El sujeto, al ser transformado interiormente en amante, busca lograr que la armonía dada en el afecto se realice plenamente en la realidad según la condición propia y la del amado. Si el amado es una persona, esto supondrá lograr su respuesta libre de amor.

Todo esto que acabamos de ver, lo podemos entender también apelando a una imagen que santo Tomás no brinda al comentar los efectos que el amor tiene sobre el afecto. La *coaptatio* se entiende en este texto como lo contrario a la disposición que la Biblia llama dureza de corazón. Así como ésta es la incapacidad de ver el bien del otro que surge como consecuencia de tener estar cerrado al bien de los demás, la *coaptatio* puede ser entendida como el cambio provocado en el afecto que provoca la licuefacción del corazón, es decir la disposición que ablanda el corazón, haciéndolo capaz de ser penetrado en su interioridad por el bien del amado.

Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive fruitio³⁴.

1.3.2 El movimiento del amor: de la immutatio a la intentio

Dicho esto podemos entrar en el estudio del artículo 2 de la cuestión 26 en el que se explica que quiere decir que el amor sea una pasión: el amor es el efecto del bien conocido sobre la pasividad del apetito, el principio adquirido a partir del cual el apetito, describiendo un círculo, se mueve a alcanzar lo que encontró. De este modo, así como el

³³ *STh.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

³⁴ *STh.*, I-II, q. 28, a. 5, ad 1.

artículo anterior puso las bases metafísicas del amor en cuanto principio de movimiento, éste mostrará sus bases afectivas:

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patientem, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis.

Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III de anima, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor et passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate³⁵.

Como puede verse, el proceso es presentado como un movimiento circular en el que pueden distinguirse distintos aspectos: “*quaedam circulatio apparet in amore secundum quod est ex bono et ad bonum*”³⁶. Estos distintos elementos se presentan a través del uso libre de varios términos, con los que santo Tomás busca mostrar una riqueza del amor pasional que el uso de un solo término dejaría escapar³⁷.

El primero de ellos es el de *immutatio*. Como su nombre indica, este término quiere expresar el cambio que se provoca en el interior del apetito del amante por el influjo del bien sentido. Hace hincapié así en el aspecto pasivo del apetito. El que éste sea el primer término usado significa que el amor es, antes que movimiento activo hacia un bien, un ser movido por otro, una pasión antes que una acción. El amor mueve en cuanto *complacentia e intentio*, porque primero es *immutatio* del bien³⁸.

³⁵ *STh.*, I-II, q. 26, a. 2.

³⁶ Cfr. *In De divinis nominibus*, c. 4, lec.11.

³⁷ Cfr. H.-D. SIMONIN, *Ibid.*

³⁸ *STh.*, I-II, q. 22, a. 2, ad 2 “Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa, per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res”.

A esta *immutatio*, sigue en el proceso de la dinámica afectiva³⁹ la *coaptatio*, cuyo origen acabamos de ver y que destaca frente a la primera la correspondencia entre el amado y el amante y por ello la ordenación del apetito al bien real tal como es en sí mismo.

Esta *coaptatio*, cuando es percibida provoca la *complacentia* en el amado. Si la *coaptatio* pone el acento sobre la relación de conveniencia entre el amante y el amado, la complacencia expresa el modo en que el amado se hace presente al amante y mora en él. De este término se ocupará el segundo capítulo, por lo que dejamos para ese momento la profundización en él.

Finalmente, la complacencia hace que el afecto se ponga en tensión hacia el amado, movimiento que viene expresado por el término *intentio*⁴⁰. Si la *immutatio* marca el amor en su fundamental pasividad respecto del bien apetecible, la *intentio* lo muestra en su consecuente causalidad final respecto el movimiento afectivo de retorno al bien. La *intentio* podría describirse así como el punto donde la *coaptatio* provocada por el bien sentido, se hace principio del movimiento que tenderá a la unión real a través del deseo: “*ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium*”⁴¹. La *intentio* es así, el amor visto desde su papel de causa final, el horizonte de la vida afectiva a la que se ordena cada uno de sus movimientos⁴²; aquello que lo hace la razón por la cual “*omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore*”⁴³.

A partir de aquí, unido afectivamente al amado, el amante es movido hacia la unión real con él. Comienza así la segunda parte del círculo: el retorno hacia el amado a través del movimiento del deseo y su descanso en él por el gozo:

Primaergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium⁴⁴.

³⁹ Cfr. R. SACRISTÁN, “*Ipsa unio amor est*”. *Estudio de la dinámica afectiva en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2014.

⁴⁰ *STh.*, I-II, q. 12, a. 1: “*intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*”.

⁴¹ *STh.*, I-II, q. 26, a. 2.

⁴² *STh.*, I-II, q. 12, a. 1, ad 4: “*tertio modo consideratum finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic intentio respicit finem*”.

⁴³ *STh.*, I-II, q. 28, a. 6.

⁴⁴ *STh.*, I-II, q. 26, a. 2.

Se nos presenta así la naturaleza paradójica del amor. El amor es un “*motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat*”, un “movimiento íntimo”, que no es el “*motum appetitus tendentem in appetibilem*” que santo Tomás reserva para el deseo y los demás afectos del apetito. Es decir, el amor es una *inmutatio* del apetito que cambiando la disposición del apetito con respecto al bien experimentado, lo pone en movimiento hacia el bien real.

Esta distinción permite reservar lo propio del amor frente a todos los demás movimientos afectivos que lo suponen. En efecto, si por un lado pertenece al mundo afectivo y es como ellos una pasión; por otro, es la raíz de todas ellas, no confundándose con ninguna. Permanece mientras las demás cambian, se suceden, nacen o mueren; oculto en sí mismo, se muestra en sus frutos⁴⁵.

1.3.3 Un mundo apasionado, siempre en novedad

Así como el descubrir el amor como principio metafísico nos permitía entender el universo como un mundo habitado de seres en relación que se necesitan entre sí para alcanzar su propia plenitud, el que el amor sea una pasión nos permite ver que la dinamicidad y novedad del amor. En el mundo existen algunos seres, los que conocen, que están abiertos a la bondad y belleza del mundo y ante la cual, no pudiendo ser indiferentes, son atraídos con pasión. El amor no es sólo una relación estática con algunas cosas necesarias, sino que es también una fuerza que arrastra hacia la belleza de las cosas sentidas y que permite enriquecer de forma maravillosa el mundo interior. Así, el amor es la fuerza a través de la cual el mundo se nos regala y se nos ofrece como don, abriendo nuestra vida a horizontes insospechados que van mucho más allá de nosotros mismos. El amor es la puerta de entrada al misterio de la vida. Esto vale para los animales, que atraídos por los bienes que sacian a sus necesidades, son arrastrados hacia ellos, y experimentan placer en su posesión. Y vale también para las personas, que

⁴⁵ Cfr. D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, en *Acta Philosophica* 4 (1995) 54: “Usually in the order of knowing, we first recognize the tendencies and strivings, and then we reason to the existence of the underlying determination in the appetitive power as what is first in the order of being. Love, we could say, is known as the necessary condition for both striving and rest. In this sense, love is the first of all passions and is the cause of all other passions”.

descubriendo con admiración que no están solas en el mundo, se abren con gratitud a la presencia de quienes son sus semejantes y se mueven a sí mismas a buscar su bien.

I.4 Los distintos nombres del amor (a. 3)

El amor humano posee una riqueza que un solo nombre no es capaz de expresar. Por eso, luego de mostrar que todo amor supone un fundamento pasivo, santo Tomás se dedica a explicar en el tercer artículo de la cuestión 26 que venimos siguiendo se refiere los diferentes nombres que puede tomar el amor: *amor*, *dilectio*, *caritas* y *amicitia*.

El texto del artículo dice así:

Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat⁴⁶.

El texto comienza afirmando la existencia de un elemento común que permite hablar de todos ellos dentro de un mismo tratado que estudia propiamente la pasión del amor, la cual puede ser definida de modo universal como el “principio del movimiento que tiende al fin amado”⁴⁷.

Sin embargo, cada uno de ellos remite a un aspecto particular del amor que los distingue entre sí⁴⁸.

En primer lugar, desde la naturaleza de la realidad afectiva a la que hace referencia. Mientras la *amicitia* hace referencia a una disposición habitual con respecto

⁴⁶ *STh.*, I-II, q. 26, a. 3.

⁴⁷ *STh.*, II-II, q. 26, a. 1.

⁴⁸ Cfr. para estas distinciones: S. M. RAMÍREZ, *La esencia de la caridad*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1978.

al amado, que permanece y crece con el tiempo, por el que se ama a alguien establemente “*sub ratione cuiusdam debiti amicabile et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti*”⁴⁹, el *amor* y la *dilectio* se refieren a actos concretos, en los cuales el amante actúa sea pasiva o activamente delante del amado.

En segundo lugar, entre las tres palabras que se refieren al acto, la palabra amor designa el elemento común que es común a todas ellas. Se trata de la inmutación que el amado actúa en el amante y que lo mueve hacia su posesión. La *dilectio*, agrega a este nombre la elección del amado. La selección de este término está motivada por su sentido espiritual, proviene de la composición entre el prefijo “*de-*” que significa determinación, y “*electio*”, eso sí, con un contenido afectivo. El correlato castellano del vocablo latino sería “pre-dilección”, precisamente el término que ha conservado la raíz latina porque refleja mejor su contenido noético: un amor electivo que determina su objeto por un motivo afectivo. Se trata, por lo tanto, de un afecto que como todo amor tiene un origen pasivo pero que, por implicar una elección, solo se da en la voluntad y por ello, solo “*in sola rationali natura*”.

Por último, el término *caritas* designa que el amado es considerado un tesoro de gran precio. Es un nombre que puede designar tanto un acto como un hábito. Es decir, la *caritas* designa el acto de amor hacia quien se ama de modo forma particularmente especial y de forma habitual como ocurre en la amistad. Por eso, puede ser el nombre que reciba la virtud del amor de Dios en nosotros.

Así con estos cuatro nombres del amor, santo Tomás amplía enormemente el horizonte del amor. Si los dos artículos anteriores habían mostrado al amor como un principio metafísico universal y como el origen de todo el mundo afectivo, es ahora donde podemos comenzar a vislumbrar el alcance que este tiene en la vida de las personas. El amor no es solo una pasión, un afecto pasajero delante del cual el amante se comporta pasivamente como arrastrado por una corriente, sino que es también el fruto de una elección deliberada del amado en la que el amante pone en juego su libertad y su corazón; cuyo desarrollo tiende a la formación de una amistad que permanece en el tiempo y busca la reciprocidad; en la que el amado pasa a ser

⁴⁹ *STh.*, II-II, q. 23, a 3, ad 1.

considerado un tesoro de gran precio que enriquece nuestra vida y se hace el fin de nuestro obrar.

Finalmente, añadamos una observación sobre la respuesta al *sed contra* del artículo en el cual santo Tomás comenta la frase del Pseudo Dionisio según la cual el “*amor divinius quam dilectio*”⁵⁰. De acuerdo a lo que hemos dicho, parecería que la dilección debería ser más divina que el amor por pertenecer exclusivamente al ámbito racional. Sin embargo, la respuesta de Santo Tomás, dando la razón al Pseudo Dionisio dirá lo contrario. El amor es más divino que la dilección, aun en el apetito intelectual porque: “*magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio*”⁵¹.

El amor humano, antes de ser una decisión, es un misterio que nos trasciende y que tiene siempre como último fundamento a Dios que nos llama a una respuesta aun antes de que seamos conscientes de que debemos darla⁵². La perfección de la vida moral y del amor al prójimo, depende más de una atracción donada por Dios delante que de una idea de la razón o un esfuerzo de la voluntad. Amamos porque hemos sido amados primero.

I.5 *Amare est velle alicui bonum*: amor de amistad y amor de concupiscencia (a. 4)

Por fin, llegamos al cuarto artículo y último artículo de la cuestión que venimos estudiando. Se trata de un artículo de gran importancia para nuestro estudio porque en el Santo Tomás revela a donde tienden todos los artículos que hemos venido estudiando: el amor, en su sentido más pleno y primario, es el amor por una persona.

Hasta este momento, santo Tomás había venido hablando del amor como una pasión, es decir como un influjo del amado sobre el amante. Desde este punto de vista, el amor se presenta como un acto semejante a los de la inteligencia, en los que el objeto

⁵⁰ DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 §12 (PG 3,709).

⁵¹ *STh.*, I-II, q. 26, a. 3.

⁵² Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Presencia, encuentro, comunión”, en L. MELINA..., *La plenitud*, cit., 370.

actualiza una potencia capaz de recibirla. Visto desde esta perspectiva el amor parecería referirse indistintamente a cualquier objeto que presente una apariencia de bien. Basta que sea bueno para que inmute el afecto y lo mueva a salir de sí. En tal concepción, el amor entre personas es la mayor realización posible de una tendencia hacia el bien. Lo que el amante ama en la persona es el bien que ésta significa para su voluntad.

Una tal concepción ayuda a ver cómo el amor es la fuerza que fundamenta la inclinación del amante hacia el amado. Obramos por el amado porque es un bien para nosotros.

Sin embargo, esta concepción deja en penumbra otros aspectos de la experiencia amorosa. El amor entre personas es particularmente importante en la vida de todo ser humano. No da lo mismo amar una persona que una casa por más grande y valiosa que ésta sea. Las personas no son solo un bien como los demás. La razón por la cual las amamos especialmente no puede ser simplemente que son un gran bien que nos atrae. Si así fuera, bastaría encontrar un bien equivalente para poder reemplazarlas: otra persona, riquezas, fama, etc.

Por esto, la concepción del amor como una fuerza pasiva hacia la búsqueda de un bien, debe ser completada por otra en la que se reconozca la capacidad del hombre de amar a alguien por sí mismo. Esto es lo que Santo Tomás hará en este artículo en el que introduce la distinción fundamental entre amor de amistad y amor de concupiscencia.

La respuesta al artículo se funda en la definición del amor que Tomás recibe de la retórica de Aristóteles⁵³: “*amare est velle alicui bonum*”⁵⁴. Todo lo que el artículo explica no es más que un desarrollo y explicación de la misma.

En primer lugar, a diferencia de los anteriores artículos que se referían al amor como pasión, aquí se trata del “*amare*”, es decir del verbo que pone en juego tal pasión.

⁵³ Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, l. 2, c. 4 (1380b35-36).

⁵⁴ *STh.*, I-II, q. 26, a. 4. Para lo que sigue: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona* (I, q. 37, a. 1). *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2001, 66-191; una resumen en: ID., *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011, 57-62.

Se trata, por lo tanto, de un acto en el que el sujeto está implicado activamente y no sólo pasivamente.

En segundo lugar, este acto es actuado como un “*velle*” el cual santo Tomás define como el acto propio de la voluntad por el cuál ésta tiende a su objeto propio que es el bien absolutamente, es decir por sí mismo, como fin. Dicho propiamente queremos algo cuando lo queremos como fin, aquello que ordenamos a otra cosa solo impropriamente podemos decir que lo queremos⁵⁵. El acto de amar cae, por lo tanto, propiamente sobre aquello que amamos como fin, es decir aquello que es amado por sí mismo.

Este acto de querer se dirige como término a un “*alicui*”, tal como indica el dativo latino que la definición usa. Es éste el fin que el acto de amar intenta.

Finalmente, este querer a alguien se da a través de la mediación de un “*bonum*” destacado por el caso acusativo.

Tenemos, por lo tanto, que el “*amare*” tiene la particularidad de ser un acto en el que se conjuga el amor de dos objetos: uno que es amado por sí mismo como fin y otro como el bien que se ordena a éste, cada uno amado según una formalidad propia que la da su puesto e importancia en el mismo. “*Amare est velle alicui bonum*”. Amamos un bien porque lo consideramos algo que podemos comunicar a quien amamos por sí mismo, y amamos a alguien por sí mismo, ordenando el bien que podemos hacer a él. El amor exige ambos términos cada uno en su lugar. Esto es la razón por la cual es necesario distinguir dentro del único acto de amor dos modos de amar: el amor de amistad y el amor de concupiscencia.

Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. *STh.*, I-II, q. 8, a. 2 : “Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis”.

⁵⁶ *STh.*, I-II, q. 26, a. 4.

Entre estos dos amores existe una clara jerarquía ya que uno es ordenado al otro. El amor de amistad, es el amor simpliciter et per se, es decir el que queremos indicar cuando nos referimos a la palabra sin agregar nada más. El amor en su sentido más pleno es el amor de aquello que merece ser amado por sí mismo y que puede llegar a ser nuestro amigo. El amor de concupiscencia, por su parte, es un amor derivado de éste, al punto que otro texto incluso afirma que, en realidad, debería ser llamado propiamente deseo⁵⁷. En efecto, nosotros deseamos, “*concupiscimus*”, aquello que deseamos como un bien para aquél que amamos con amor de amistad.

Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid⁵⁸.

Por lo tanto, para llegar a comprender el amor en toda su plenitud es necesario superar la concepción del amor como una pasión hacia el bien para pasar al “nivel electivo de un acto que quiere el bien en una relación de sujeto-sujeto”⁵⁹. El amor, que tomado como principio natural hacia el bien podía ser atribuido a todos los seres, y que como pasión era común a todos los seres dotados de conocimiento, solo puede darse en su sentido pleno e inmediato de amor de amistad⁶⁰ en los seres racionales que son los únicos capaces de establecer una relación interpersonal.

Las dos objeciones del artículo nos permiten aclarar dos aspectos de este amor que es necesario tener en cuenta antes de seguir adelante.

La primera objeción distingue lo que los nombres podrían confundir. La división no es entre la amistad, que es un hábito y la concupiscencia que es una pasión. Sino

⁵⁷ Cfr. *Contra Gentiles*, I, 4, c. 91: “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”.

⁵⁸ *STh.*, I-II, q. 26, a. 4.

⁵⁹ L. MELINA, “Amor, deseo, acción” en L. MELINA ..., *La plenitud*, cit., 329.

⁶⁰ Cfr. J. A. TALENS, “El «primun analogatum» del amor. Aproximación a la estructura analógica del amor a través de un análisis de la q. 26 de la I-II”, en G. MARENGO –B. OGNIBENI (a cura di), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Lateran University Press, Roma 2003, 383-395.

entre amor de amistad y amor de concupiscencia. Lo que se distingue no son dos afectos distintos, sino los modos de amar que se dan en el único acto de amor. Lo que hace que ambos amores reciban estos nombres es que llamamos amigos a quienes queremos el bien, y concupiscencia al deseo por el que queremos el bien para alguien, en este caso, “nosotros”⁶¹.

La tercera objeción argumenta que la amistad fundada en lo útil o deleitable es una forma de concupiscencia por lo que la división en el amor no puede darse entre amistad y concupiscencia⁶². Aun en la amistad útil o deleitable, se puede encontrar tanto el amor de amistad como el de concupiscencia, el primero porque se quiere un bien para el amado, la segunda en el bien que queremos para él. Se trata, pues, de una amistad con todos los elementos que la definen como tal. Si no es una verdadera amistad se debe al hecho de que se quiere el bien para el amado no por él mismo, sino porque esto es un motivo que sirve a nuestra utilidad o deleite. Esto quiere decir, que la distinción que Tomás acaba de hacer no es la distinción entre el “amor de amistad” como amor desinteresado y extático y el “amor de concupiscencia” como amor interesado del amigo por el propio bien, sino entre los dos los dos amores que forman necesariamente parte de la estructura formal de todo acto de amor libre, sea éste egoísta o divino⁶³.

Así llegamos a la cumbre a la que tiende toda la cuestión 26 que hemos estudiado en esta primera parte. El amor *per se* es el que se da entre las personas. Todos los demás son amor solo por analogía con éste. Esto está apenas insinuado aquí, ya que santo Tomás parece más preocupado aquí en señalar como el amor de amistad y el concupiscencia son dos modos del mismo acto de amor. Por eso los pronombres usados son neutros. Sin embargo, como muestran otros textos, lo que aquí está llamando *alicui* debe ser entendido de forma propia de las personas. Pero ese será el tema del tercer capítulo.

⁶¹ Cfr. *STh.*, I-II, q. 26, a. 4, ad 1: “amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus, illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis”.

⁶² Cfr. *STh.*, I-II, q. 26, a. 4, ad 3: “Ad tertium dicendum quod in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae”.

⁶³ Cfr. T. M. DEFERRARI, *The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion*, The Catholic University of America Press Washington, D.C. 1962.

I.6 Conclusión

El estudio que acabamos de hacer nos ha mostrado la riqueza de esta cuestión 26 en la que santo Tomás estudia el amor en sí mismo.

Como hemos tenido oportunidad de ver, en ella se nos ofrece una visión integral del amor humano que parte de su fundamento metafísico en la tendencia natural de todo ser a la perfección a su realización más alta en el amor de amistad, en el cual el afecto se hace principio de un acto con dos objetos.

En el primer artículo se destaca la visión metafísica del amor, entendido como principio universal de movimiento de todo ser a su perfección. Se trata del amor natural que santo Tomás hace depender de la inclinación de toda naturaleza a la perfección y que se da de diversa manera en cada una de ellas. Este fundamento metafísico del amor es gran importancia para comprender su doctrina, ya que todos los demás afectos se fundarán sobre él.

En el segundo artículo, Tomás muestra como la entrada del conocimiento en el amor hace de éste principio metafísico un afecto, en el cual el sujeto es inmutado por un bien que lo coadapta a sí y provoca en él una complacencia en el amado a partir de la cual se pone en tensión hacia él. De este modo, santo Tomás muestra como el amor es el principio de todos los afectos humanos, tanto al nivel de la voluntad como del apetito sensible. Santo Tomás expresa esta dinámica afectiva a través de tres términos de gran importancia: la *immutatio* que designa el movimiento interior que provoca el amado, la *coaptatio* que designa la proporción que tal cambio interior provoca y finalmente la *complacentia* que estudiaremos a continuación.

El tercer artículo, nos ha mostrado que el amor puede ser denominado a través de cuatro nombre diversos: amor, que es común a todos, *dilectio*, que hace referencia al amor de predilección en el que el amado es fruto de una elección, *amicitia*, que designa el hábito del cariño recíproco, y finalmente la *caritas*, que en este pasaje recibe la interpretación de ser un amor que se tiene por alguien que es estimado como de gran precio.

Finalmente, el cuarto artículo introduce un cambio con respecto a los otros tres de gran importancia. Mientras estos se refieren al amor como un afecto, en este artículo santo Tomás introduce la definición del acto de amar como *velle alicui bonum*, el cual supone dos objetos unidos en un mismo acto de querer un bien para alguien. A la luz de esta definición del amor como un acto, santo Tomás introduce la división del amor en amor de amistad, que es el amor por el cual se ama a alguien como destinatario de un bien, y el amor de concupiscencia en el que el bien es amado en cuanto es comunicable a quien es amado con amor de amistad.

Por lo tanto, el estudio de esta cuestión nos ha permitido abrir el panorama del amor en Santo Tomás. Pero, como veremos, para entender sus términos se debe recurrir a toda su obra que es lo que haremos a continuación con la palabra *complacentia* y, además, no toda su doctrina sobre el amor se halla en ella, sino que se debe ir también a otras partes de su obra, que es lo que haremos en la tercera parte para comprender en su horizonte metafísico y humano el papel que la complacencia tiene en el amor de amistad.

II. La complacentia en la Summa Theologiae

II.1 La palabra latina *complacentia*

Una primera aproximación al sentido que la complacencia tiene en Santo Tomás nos puede ser indicada por el uso y la etimología de la palabra latina misma.

Según el diccionario etimológico de la lengua latina⁶⁴ la palabra *complacentia* deriva del verbo *complaceo*, el cual deriva a su vez del verbo *placeo* de origen impersonal en el ámbito jurídico y político (“*senatui placuit, placitum est*”). Entre los latinos este verbo podía significar tres cosas íntimamente unidas⁶⁵:

1. agradar, deleitar, gustar (“*sibi placet*”, estar satisfecho de sí mismo).
2. Parecer bien, juzgar a propósito, opinar (“*Ut placet Stoicis*”, como quieren, como opinan los estoicos, según la doctrina de los estoicos).
3. decidir, determinar (“*maiori parti placuit castra defendere*”, la mayor parte del consejo decidió defender el campamento).

La palabra nos muestra entonces una riqueza semántica que abarca aspectos que implican toda la persona humana. Mientras el primer sentido (1) nos remite a una percepción pasiva similar a la que se da a través de los sentidos, los dos últimos nos hablan más bien de una toma de posición libre y razonada delante de una idea u opinión en el orden intelectual (2), o un hecho o acto en el orden práctico (3). El que se use una misma palabra para expresar estos significados nos permite ver como los latinos habían intuido que ambos ámbitos de la experiencia no son fácilmente separables: ni el agrado o gusto por algo se reduce a una mera experiencia subjetiva que no tiene incidencia existencial, ni la opinión o decisión práctica son una mera invención del espíritu que autónomamente decide sin la participación de los sentidos o los afectos. Por el contrario, cuando el latino usaba el verbo *placeo* quería indicar una experiencia que sin

⁶⁴ A. ERNOUT –A. MEILLET, “Placeo”, en *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Kincksieck, Paris 1951, 904.

⁶⁵ Cfr. DICCIONARIO VOX LATINO-ESPAÑOL, Vox, Barcelona 1999, “Placeo”.

excluir la verdad objetiva que, por ejemplo, da lugar a una decisión jurídica, da cuenta de un agrado, un placer, una percepción subjetiva positiva, una toma de posición que surge de la intimidad más profunda y que revela una afinidad y una correspondencia con el objeto experimentado.

A este significado complejo del verbo *placeo*, el verbo *complaceo* agrega el prefijo *com-* que deriva de la preposición latina *cum*, la cual se usa para indicar compañía, nexo, relación, simultaneidad⁶⁶. En consecuencia, este verbo compuesto incluirá dentro de sí los significados del verbo del cual proviene, agregando estos matices. El complacerse, en efecto, siempre se refiere a un término complementario. Es decir, nunca se da solo, sino que siempre se realiza a partir de algo de lo cual complacerse y un sujeto al que referirse. En efecto uno siempre se complace “de algo” o “a alguien”.

Finalmente, la palabra *complacentia* es el sustantivo de este verbo. Aparece mucho más tarde, en ámbito eclesiástico⁶⁷, al parecer en la teología del siglo XIII⁶⁸ y designa la realidad que se provoca a través de este último verbo. Así como el gustar provoca un gusto; el complacerse, una complacencia.

Este breve recorrido por el significado de la palabra latina, nos remite entonces al campo semántico del agrado o gusto que alguien experimenta por algo, ya sea que esto provenga pasivamente de los sentidos o afectos, o sea fruto de una toma de posición intelectual o práctica delante del objeto. Se pueden distinguir, por lo tanto, aunque no separar, dos aspectos en la misma: uno objetivo, que hace referencia al bien en el que el sujeto se complace, y otro subjetivo, que corresponde a la respuesta que el sujeto da a este bien en el que se complace o a quien complace⁶⁹.

⁶⁶ Cfr. A. GUIDANIEC, “Amore come complacentia boni”, en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale su l’umanesimo cristiano nel III millennio. La prospettiva di Tommaso d’Aquino, 21-25 settembre 2003* (Vol. 1-2), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 499.

⁶⁷ Cfr. A. ERNOUT – A. MEILLET, *Idem*.

⁶⁸ Cfr. F. E. CROWE, “Complacency and Concern in the Thought of St. Thomas”, en *Theological Studies* 20 (1959) 353.

⁶⁹ Cfr. A. GUIDANIEC, “Amore come complacentia boni”, *cit.*, 500.

II.2 La complacencia en la dinámica afectiva

A la luz de este breve análisis etimológico la palabra latina *complacentia* aparece relacionada con el agrado o gusto que se siente por algo o alguien al que se está particularmente ligado.

Este sentido latino será la base del significado y el uso que le dará Tomás en su obra. Desde sus primeros escritos, la *complacentia* aparece relacionada al papel que el amor y la *delectatio* tienen en varios temas, especialmente en la dinámica afectiva, la Trinidad y el consentimiento en la virtud o el pecado.

No podemos detenernos aquí en cada una de las cuestiones, por lo que nos reduciremos a mostrar algunos textos que muestran el uso que el santo le da en la *Summa Theologiae*.

El primero de los textos que queremos considerar aparece en el contexto del estudio de las pasiones en general⁷⁰.

Antes de entrar en el estudio de cada una de las pasiones por separado, el Aquinate se detiene a mostrar que las pasiones guardan un orden entre sí que no es otro que el viene al apetito de su tendencia al bien. Como tal, lo primero a considerar es, en el ámbito del apetito sensible, la primacía del concupiscible sobre el irascible⁷¹: El afecto es, antes que una fuerza para la supervivencia, una apertura a la grandeza de la vida, una vulnerabilidad a la atracción del bien que conocemos. Por ello, las pasiones que pertenecen al apetito irascible, esperanza, desesperación, temor, audacia, ira, no son más que apoyos de la fundamental tendencia al bien, llamada apetito concupiscible. Ahora bien, dentro de este apetito también existe un doble orden, según que se considere el bien que es fin como lo último alcanzado o como lo primero intentado. Según el orden de la consecución del fin, es decir el orden de lo que sucede en el sujeto a través de los diferentes pasos del dinamismo afectivo, el primero de los afectos es el amor que, como hemos visto antes, es lo primero que sucede en el sujeto y el que da aquel orden o proporción con el fin sin el cual no existiría movimiento afectivo alguno.

⁷⁰ Cfr. *STh.*, I-II, q. 25, a. 2.

⁷¹ Cfr. *STh.*, I-II, q. 25, a. 1.

Ahora bien, a este orden se opone otro que ve el fin desde el punto de vista de la intención. En éste, lo primero es la delectación que, en cuanto fruición del fin, es ella misma un cierto fin: “*delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est*”⁷².

La existencia de este doble orden es de fundamental importancia para comprender el lugar que santo Tomás dará a la *complacentia* en su obra, ya que la entenderá como perteneciendo de alguna forma a lo que es primero en ambos. Por un lado, la entenderá como perteneciente al amor y con ello a la proporción o aptitud al fin que da origen al movimiento del deseo. Por otro lado, la pondrá del lado de la fruición que se tiene del fin y por ello del lado de la *delectatio* que mueve al deseo hacia sí. Como veremos, ambos aspectos no sólo no se oponen, sino que en realidad son las dos caras de una misma realidad afectiva mirada desde diversos ángulos.

Sin embargo, esta doble pertenencia no debe entenderse al mismo nivel. Es aquí donde entra el primer texto a analizar. Como hemos dicho, corresponde al artículo sobre el orden que guardan entre sí las pasiones y, por lo tanto, al lugar donde el Santo ubica el puesto que corresponde a cada pasión en el conjunto de la dinámica afectiva. Hablando del primer orden de consecución, el Aquinate explica que:

Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam *complacentia* boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio⁷³.

Como puede verse, el Santo ubica la *complacentia* como una explicación de lo que el amor es, diferenciándola claramente de la *delectatio* que aparece inmediatamente después. A pesar de lo que acabamos de decir y de lo que dirán otros textos que veremos, lo primero que hay que decir es que, al momento en que santo Tomás da a

⁷² Idem.

⁷³ *STh.*, I-II, q. 25, a. 2.

cada afecto su lugar con respecto a los demás, pone la *complacentia* apareciendo manifiestamente perteneciendo al amor como momento originario.

Esto es de gran importancia para la aparición que tendrá cuando sea usada en otros contextos. Si la *complacentia* aparece relacionada a otros afectos, actos o personas, lo hace siempre a título de ser un aspecto de la relación que el sujeto tiene con aquello que ama. Dicho en otras palabras, complacerse es reconocer que una cosa es algo que amamos. Es esta la razón por la cual provocará también los demás afectos, especialmente la *delectatio*.

II.2.1 La complacencia en la delectación

A la luz de lo dicho, para proseguir en nuestro conocimiento de la *complacentia*, comenzaremos por ver el papel que juega en la *delectatio*.

El texto que nos va a guiar en este camino se encuentra en el contexto del estudio del acto de fruición⁷⁴, donde santo Tomás se pregunta si este acto y la delectación que lo causa pertenecen a la potencia apetitiva o a la intelectiva. Una de las razones para pensar que pertenece a esta última reside en el hecho que el bien que produce deleite pertenece o al sentido o al intelecto⁷⁵. La respuesta que da el Santo es la siguiente:

Ad tertium dicendum quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et *complacentia* eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur⁷⁶.

⁷⁴ Ésta *fruitio*, de claro origen agustiniano, es uno de los tres actos de la voluntad que, según santo Tomás, miran al fin: el *velle*, *el frui* y *el intendere*. Mientras que los dos primeros, de acuerdo a la naturaleza del apetito, se refieren al fin en cuanto es un bien en sí, el segundo, en cambio, mira al fin en cuanto es el término de nuestro movimiento. En efecto, obrar por un fin quiere decir no solo buscar poseerlo, sino también buscar el gozo que tal posesión da. La fruición se refiere al fin de este segundo modo, es decir, no tanto en sí mismo, sino en cuanto es para nosotros un motivo de gozo, en cuanto es un bien “para mí”. Por lo tanto, al poner la complacencia perteneciendo al deleite de la fruición, santo Tomás nos está indicando que ésta ejerce en la dinámica afectiva un causalidad final, en cuanto forma parte de la delectación. Cfr. *STh.*, I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

⁷⁵ Cfr. *STh.*, I-II, q. 11, a. 1, arg. 3: “Praeterea, fruitio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto, et eadem ratione, delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam”.

⁷⁶ *STh.*, I-II, q. 11, a. 1, ad 3.

La *complacentia* aparece aquí como una de las partes constitutivas de la *delectatio* y en íntima relación con el conocimiento. Sin éste no puede darse, como tampoco la delectación que provoca. Para deleitarse en algo, no basta alcanzarlo, hay que conocer que lo hemos alcanzado. Pero ni esto basta. Es necesario además, que este conocimiento dé lugar a la complacencia del afecto en la conveniencia con el bien percibido. Sin falta uno de estos dos elementos, no puede haber delectación. En efecto, solo podemos complacernos en lo que conocemos; solo podemos deleitarnos en lo que el afecto se complace.

En el comentario de Tomás a la *Ética a Nicómaco* encontramos un texto que nos permitirá comprender esto con mayor profundidad. Comentando la diferencia que existe según Aristóteles entre las delectaciones del cuerpo y las del alma, el Santo explica que ésta se funda en el doble modo que ambas tienen de completarse⁷⁷. Mientras las corporales se consuman a través de la mediación de la pasión sensible; las del alma, como las que provienen del amor del honor y del saber, lo hacen inmediatamente, sin tal mediación, “*ex sola apprehensione interiori*”⁷⁸. Por lo tanto, junto al deleite sensible, que se da a través de la pasión, debemos contar otro espiritual, interior, que proviene inmediatamente de la sola posesión en el afecto del objeto deleitable.

Ahora bien, aprovechando un ejemplo de Aristóteles, santo Tomás va a explicar cuál es el aspecto fundamental que hace que este conocimiento sea motivo de delectación. Lo que ocurre es que el sujeto reconoce en esta *apprehensio* interior la posesión de un objeto particularísimo, que despierta en él un movimiento nuevo, que aporta una novedad que era imposible de alcanzar al conocimiento. Aquello que el conocimiento alcanza en esta *apprehensio* es lo que el afecto reconoce como *amado*. Lo que aporta el conocimiento es, entonces, el reconocimiento de una cierta posesión que afecta al amante y genera ya una cierta delectación en la medida que ya se posee en

⁷⁷ *Sententia Ethic.*, l. 3, lec. 19 (n. 6): “Corporales quidem delectationes sunt, quae consummantur in quadam corporali passione exterioris sensus. Animales autem delectationes sunt quae consummantur ex sola apprehensione interiori. Et exemplificat de delectationibus animalibus, incipiens a causa delectationis quae est amor. Unusquisque enim delectatur ex hoc quod habet id quod amat. Invenitur autem in quibusdam amor honoris, et in quibusdam amor disciplinae, quae non apprehenduntur exteriori sensu, sed interiori apprehensione animae, unde uterque horum, scilicet et ille qui est amator honoris, et ille qui est amator disciplinae, gaudet per id quod amat, dum scilicet habet ipsum. Et hoc gaudium non fit per aliquam corporis passionem, sed per solam apprehensionem mentis”.

⁷⁸ Idem.

cierto modo lo que se ama. En efecto, dice santo Tomás “*Unusquisque enim delectatur ex hoc quod habet id quod amat*”⁷⁹. Cuando esta posesión sea estable y real, la *apprehensio* será la base que hará posible el *gaudium*.

Por lo tanto, este texto nos permite ver qué es lo que aporta cada una de las potencias nombradas en el texto citado de la delectación propia de la fruición. En primer lugar, el conocimiento aporta una forma de posesión de lo conocido. A este conocimiento sigue una reacción del afecto que reconoce, en este objeto conocido, aquello a lo cual se halla inclinado por la aptitud del amor. De este modo, mientras que el conocimiento permite descubrir la existencia de la cosa, el afecto permite reconocerlo como aquello que se ama.

La relevancia de este texto está en que lo que santo Tomás llama aquí *delectatio* es lo que en la *Summa* llamará *complacentia*⁸⁰. La *complacentia* se nos presenta así como la reacción afectiva que permite al sujeto reconocer en aquello que la inteligencia posee es la semejanza de aquella realidad que lo transformado interiormente. En la complacencia el sujeto reconoce que la realidad conocida es el “amado” de la cual él se descubre como el “amante”. Lo que se posee por el conocimiento es aquello que se ama. Es esto lo que finalmente provoca la delectación.

Por lo tanto, de esto podemos ver cuál es el error de la objeción a la que respondía el texto citado más arriba. Se trata de olvidar la novedad que introduce la respuesta afectiva con respecto al conocimiento⁸¹. La delectación se produce por haber conocido algún bien en armonía a nuestro afecto. Pero esto no significa que el afecto no tenga lugar en ella. Por el contrario, es gracias a él que el sujeto puede descubrir el aspecto fundamental que le da lugar. Mientras la inteligencia descansa en la semejanza intelectual, el afecto tiende a las cosas tal como son en sí mismas. Por ello, mientras el primero ve la cosa como un objeto que conocer, es el segundo el que experimentando

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Comentando este texto dice: R. SACRISTÁN LÓPEZ, *Ipsa unio est amor*, Ediciones San Dámaso, Madrid 2014, 440: “el término *delectatio* se corresponde tanto con el placer propio de la *unio affectus*, que en la *Summa* recibirá el nombre definitivo de *complacentia*, como con el placer propio de la *unio realis* que coincide con el *gaudium* como afecto”. Cfr. Ibid., 425.

⁸¹ Cfr. J. NORIEGA, “Movidos por el Espíritu”, en L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2006, 191.

una transformación interior ante su presencia, se complace en ella, reconociéndolo así como el “amado”⁸². Por lo tanto, mientras el conocimiento proporciona la “*perceptio convenientis*”⁸³, por la cual la realidad entra en la interioridad, el afecto la “*complacentia eius quod offertur ut conveniens*”⁸⁴, en la que lo conocido se descubre como aquello que se ama.

La delectación en que consiste la fruición no es, por lo tanto, sólo el fruto del reconocimiento intelectual de la existencia de un bien que nos conviene, sino también la *complacentia* en el amado, es decir, la constatación afectiva de que poseemos aquello que nos ha transformado en amantes suyos. Es, por lo tanto, esta reacción afectiva que provoca la novedad de la *complacentia* en el amado la que hace que la delectación que da lugar a la *fruitio* pueda ser entendida como lo hace el texto de san Agustín citado en el *sed contra* del artículo:

frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam⁸⁵.

Esta es, por lo tanto, una *inhesión*. “El prefijo in- nos da idea de una peculiaridad de esta unión, que va más allá del estar *junto a*, como significamos con el prefijo ad-. Frente a la ad-hesio, la in-hesio implica una vinculación íntima que transforma al amante en algo distinto; ya no son dos, sino uno nuevo, aunque tampoco se confunden, pues podemos seguir hablando de amante y amado”⁸⁶.

Esta inhesión la realidad amada, continúa la definición de san Agustín, es *propter seipsam*, no ordenada a otro. Es decir, pide un amor de amistad. La delectación que es propia de la fruición es la *complacencia en el amado*, en cuanto es la razón de querer el bien que ordenamos a él.

Pero además, este *propter seipsam* indica que la *complacentia* de la fruición mueve no a sí, sino a la cosa tal como es en sí misma. La inhesión se dirige a la cosa por

⁸² Cfr. A. GUIDAMEIC, *Ibid.*, 501-502.

⁸³ *STh.*, I-II, q. 11, a. 1, ad. 3.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, l. 1, 4, 4 (CCL 32,8). Citado en: *STh.*, I-II, q. 11, a. 1, s.c., donde también se refiere a: S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. 10, 11, 18 (CCL 50,330): “frui est autem uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei”. Cfr. para el tema: A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. "Uti-Frui" nelle preconfessioni di sant'Agostino*, Ed. Abete, Roma 1965.

⁸⁶ R. SACRISTÁN LÓPEZ, *Ibid.*, 527.

sí misma, y no por el deleite que proporciona. En otras palabras, el fin al que mueve la complacencia no es el de gozar de un “estado en el que uno se siente satisfecho con la propia vida como un todo”⁸⁷. Lo que importa como fin, aquello en lo cual se complace el amante, no es el estado subjetivo que provoca, sino el amado mismo. Por lo tanto, el deleite que la complacencia hace pregustar solo se alcanza obrando el bien por el amado.

Sin embargo, aunque no haya que entenderla como causa final del obrar, la delectación es fin también pero “quodammodo”, en cuanto es una perfección que sobreviene a la operación por la cual poseemos al amado⁸⁸. Así como dice Aristóteles, “nadie llamaría justo a quien no se alegrara con la justicia”⁸⁹, nadie llamaría amante a quien no se alegrara por el amado, con la diferencia del valor personal de este último que da un sentido especial al gozo de unirse a él. La delectación en el amado y en el bien que quiere para él son la causa por la cual el amante, “quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam et diligentius eam operatur”⁹⁰. Por eso, siendo ella misma una perfección que sigue a la acción cuando es realizada con amor, es signo y perfección última de la acción buena: “non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono”⁹¹. Así, es la alegría que la persona busca como descanso de su obrar lo que permite reconocer donde está su bondad y la malicia: “nam ille bonus cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem cuius voluntas quiescit in malo”⁹².

En conclusión, por el lado de la delectación, la *complacentia* aparece el afecto experimentado delante de la constatación por parte del reconocimiento del amado. Es, por lo tanto, el primer nivel de la delectación o alegría. Quien descubre algo o alguien nuevo y comienza a amarlo, complaciéndose en él, comienza un camino el cual, si es

⁸⁷ G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992, 33.

⁸⁸ Cfr. *STh.*, I-II, q. 25, a 2: “Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est”. El fin de la acción es siempre la cosa por sí misma. Este es el verdadero fin intentado, la causa final, aquello por lo cual algo se hace. El gozo, por su parte, es fin también, pero en cuanto es un “bonum complete superviniens”, esto es un bien que sobreviene al bien que es fin: Cfr. *STh.*, I-II, q. 33, 4: “super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito”. Se trata, en realidad de dos aspectos del mismo fin, tradicionalmente llamados *finis qui e finis quo*. Cfr. *STh.*, I-II, q. 1, a. 8.

⁸⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, l. 1, c. 8 (1099a17); cfr. *Sententia Ethic.*, l. 1, lec.13.

⁹⁰ *STh.*, I-II, q. 34, a. 4.

⁹¹ *Idem*.

⁹² *STh.*, I-II, q. 34, a. 4, ad 2.

seguido con fidelidad a la verdad, le abrirá el corazón y lo llevará a la alegría de la unión real:

spirituale gaudium habet tres gradus. Primo existit in complacentia affectus; secundo in dilatatione cordis; tertio in progressu ad exteriora⁹³.

II.2.2 La complacencia en el amor

El anterior análisis nos mostró que la complacencia supone un modo de unión con el amado que tiene su origen en el conocimiento, pero que no se reduce a él. En efecto, el afecto aporta una novedad en el reconocimiento del amado que no puede obtenerse únicamente de la deducción racional. Si el sujeto se alegra es porque en el objeto conocido por la inteligencia o los sentidos reconoce a la cosa real que ama. Aquello que es conocido no es cualquier objeto. Se trata del amado, es decir, el objeto de conocimiento que inmuta el afecto y lo coadapta a sí, transformando el sujeto en amante y poniéndolo en tensión hacia él. Lo que deleita no es, por lo tanto, sólo la bondad del amado, sino la relación que se establece con él, el constatar que esto nos ha cambiado interiormente, haciéndonos sus amantes y, por lo tanto, en sus poseedores: “*effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio, quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscencia*”⁹⁴.

Esta fruición y deleite que provoca la complacencia en el amado se dará de forma propia y perfecta al término del movimiento, cuando finalmente el sujeto alcanza la unión real con el amado en la realidad del bien perfecto y suficiente. Sin embargo, ya a lo largo del camino el amante va experimentando parcialmente la fruición que se dará perfectamente al final. No sólo en la fruición de los fines intermedios que va alcanzando⁹⁵, sino también en la intención misma que existe hacia el fin⁹⁶.

⁹³ *Super Psalmo 50*, n. 5

⁹⁴ *STh.*, I-II, q. 25, a 2, ad 1.

⁹⁵ Cfr. *STh.*, I-II q. 11, a. 3.

⁹⁶ Cfr. *STh.*, I-II q. 11 a. 4: “Habetur autem finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum”. Hay que agregar a esta distinción entre perfecta e imperfecta, la otra entre propia del fin último e impropia de cualquier fin en la medida que es algo último en su orden: cfr. *STh.*, I-II, q. 11, a. 3.

Por lo tanto, el movimiento afectivo puede comprenderse como un camino que va de la fruición imperfecta en la cual el sujeto, gustando intencionalmente el fin, se ve atraído hacia la unión perfecta, en la que el apetito finalmente descansará y gozará totalmente de la posesión real del amado⁹⁷. Esto significa que el camino del afecto está sostenido también por la fruición del fin, cuya pregustación en la intención es un motivo que lo mueve a salir de sí hacia el amado. El amante, pues, disfruta del amado, no sólo al alcanzarlo en la realidad sino ya en la intención hacia él. Por eso, ya en la intención el amante inhiere en él⁹⁸. Estos dos modos de posesión y fruición del fin, que suponen como vimos no sólo el conocimiento sino también la complacencia en el amado, son las dos formas de unión entre el amado y el amante:

duplex est unio amati ad amantem. Una quidem *realis*, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio *affectiva*, quae est secundum aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat. Quae quidem unio praecedat motum desiderii⁹⁹.

Con esta distinción fundamental, llegamos al corazón de lo que nuestro Doctor llama *complacentia*. Ésta es la anticipación propia de la unión real en la misma unión afectiva. Así como la percepción de la unión real con el amado provoca un placer, un agrado, un descanso causado por la posesión real del amado que es posterior al deseo y se llama *delectatio* o *gaudium*, de manera análoga, la percepción de la unión afectiva con el amado, es decir aquella que se da según la aptitud o inclinación, por el hecho de ser ya una cierta participación en algo de él, provoca también un placer, un agrado, un descanso que santo Tomás llamará *complacentia*¹⁰⁰.

⁹⁷ Cfr. R. SACRISTÁN LÓPEZ, *Ibid.*, 527: “En este párrafo podemos leer la dinámica que va de la unión afectiva a la unión real. La unión afectiva es una unión intencional, como vemos aquí definida, en la que no se posee el fin con plenitud, aunque la misma unión con el fin según una intención genera una cierta fruición del mismo. La unión intencional supone una cierta consecución ya del fin, según hemos leído”.

⁹⁸ En el *sed contra* del artículo donde santo Tomás habla de esta distinción, volvemos a ver aparecer la definición citada de san Agustín, con el comentario siguiente de santo Tomás: “*frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita”: Cfr. *STh.*, I-II, q. 11, a. 4.

⁹⁹ *STh.*, I-II, q. 25, a. 2, ad 2.

¹⁰⁰ Cfr. R. SACRISTÁN LÓPEZ, *Ibid.*, 440: “Podemos concluir que el término *delectatio* [en el *Comentario a la Ética*] se corresponde tanto con el placer propio de la *unio affectus*, que en la *Summa* recibirá el nombre definitivo de *complacentia*, como con el placer propio de la *unio realis* que coincide con el *gaudium* como afecto. Así pues, existe un cierto *placer-delectatio* al inicio de la forja de todas las virtudes, esto es, en la *unio affectus* propia del amor”.

Así, lo que el Doctor Angélico había dicho de la delectación propia de la fruición, debe entenderse no sólo de la perfecta, sino también de la imperfecta que se da en la unión afectiva: en ella también podremos encontrar una percepción de la conveniencia que provoca una complacencia. Así lo muestran los textos en los que el Aquinate define lo que es el amor.

“Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam *complacentia* boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio”¹⁰¹.

“Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa *complacentia* boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis”¹⁰².

“Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est *complacentia* appetibilis”¹⁰³.

Como puede observarse, en estos tres textos santo Tomás está siguiendo un mismo esquema: El amor aparece identificado a la *aptitudo, proportio, coaptatio* al bien, y es explicitado a través de las expresiones *idest, nihil aliud est, quae est* que introducen la *complacentia boni, appetibilis*.

En este esquema podemos notar como estamos delante de lo que dijo al hablar de la fruición: A la conveniencia, que en los textos es llamada *aptitudo, coaptatio*, etc., sigue una *complacentia* por la cual el amante reconoce la presencia del amado en sí y se deleita en él. Esta complacencia aparece siempre seguida de un genitivo *appetibilis, boni* que muestra como este aspecto más psicológico del amor está al servicio de la búsqueda del bien. Del aspecto cognoscitivo no se habla aquí pero se supone, ya que la sin percepción de la conveniencia no podría haber complacencia alguna¹⁰⁴.

Así, estos tres textos paralelos, nos permiten ver como para Santo Tomás el movimiento del amor que comienza en la *inmutatio* tiene su término en la *complacentia*:

amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen

¹⁰¹ *STh.*, I-II, q. 25 a. 2 .

¹⁰² *STh.*, I-II, q. 26, a. 1.

¹⁰³ *STh.*, I-II, q. 26, a. 2.

¹⁰⁴ De hecho, comentando los tipos de amor que existen en I-II, q. 26, a. 1, la *complacentia* aparece solo como un elemento del amor sensitivo o racional, y no del amor natural nombrado inmediatamente antes y el cual puede darse sin conocimiento. Cfr. *STh.*, I-II, q. 28, a. 2, ad 2: “*rationis apprehensio praecedat affectum amoris*”.

motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat¹⁰⁵.

Es en ésta donde el cambio producido en la *immutatio* se hace presente y donde el sujeto se reconoce como amante, descubriéndose inheriendo en él, y por ello conteniéndolo en sí:

amatam continetur in amante, in quantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam¹⁰⁶.

Todo esto nos permite ver porqué santo Tomás ha dado tanta importancia a la palabra *complacentia* en su estudio sobre la dinámica afectiva. Esto se debe al doble aspecto que la palabra tiene de poder ser referida a la intimidad del amor y, al mismo tiempo, al fin de la delectación. La *complacentia* permite así a santo Tomás afirmar que existe ya en el amor una pregustación del fin en la cual el amante, participando ya de la bondad del amado lo posee en cierta forma y se ve por ello movido a alcanzar plenamente lo que ha comenzado a gustar en la aptitud e inclinación que tiene hacia él. La *complacentia* puede comprenderse así, como una dinámica de delectación interna al amor y como una anticipación del reposo de la unión de la unión real¹⁰⁷. El sujeto, con una presencia anticipada del fin en la complacencia, al mismo tiempo que reconoce la bondad del fin que comienza a gustar, descubre su distancia real. Esto lo pone en tensión hacia él, de tal modo que, quien había recibido pasivamente un don, pasa a ser un principio de actividad, a moverse él mismo, a inventar y realizar lo necesario para que la ausencia que la complacencia pone en evidencia sea colmada en la realidad¹⁰⁸. De este modo, perteneciendo al inicio del amor, pero siendo un modo de anticipar el fin de la delectación, la *complacentia* da lugar al deseo en la consecución y en la intención:

¹⁰⁵ *STh.*, I-II, q. 26, a. 2, ad 3.

¹⁰⁶ *STh.*, I-II, q. 28, a. 2, ad 1.

¹⁰⁷ Cfr. E. DURAND, “Au principe de l’amour: formatio ou proportio? Un déplacement revisité dans l’analyse thomasiennne de la voluntas”, en *Revue Thomiste* 104 (2004) 575: “alors que l’inclinatio est une disposition à mouvoir, la complacentia serait une disposition au repos. De la sorte, aussi bien le mouvement (désir) que le terme (plaisir) exercent d’emblée une polarité sur le changement fondamental de la volonté que constitue l’amour”.

¹⁰⁸ Cfr. F. E. CROWE, “Complacency and Concern in the Thought of St. Thomas”, en *Theological Studies* 20 (1959) 349: “As the creative mind of God conceives the possible worlds and wills that other beings be, so man, His image, looks beyond what is to the possible. The human mind is not limited to affirming existence; it can also advert to what is lacking, what is not, and it is fertile too in invention, in creating ideally what may be. So there arises in man a new type of love: the *intentio boni*, desire, tendency. There is then a transition from complacency to concern, from passivity to activity. The passive actuation which is complacency in an ideal end becomes the principle of operations for achieving the ideal”. El autor exagera la pasividad del afecto de forma unilateral lo que no integra el aspecto de unión que incorpora.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac *complacentia* sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium¹⁰⁹.

De este modo, al considerar que el mismo amor es una unión que, en cuanto posesión intencional es ya una anticipación de la unión y posesión real con el gozo que conlleva, santo Tomás logra dejar en claro un aspecto que Aristóteles no había podido dilucidar plenamente. Se trata de la primacía del amor sobre el deseo y sobre todas las demás afecciones¹¹⁰. El amor es anterior, porque es una “*virtus unitiva y concretiva*”¹¹¹ que haciendo presente al amado en la complacencia del afecto, mueve al amante hacia él conservando la diferencia entre ambos. Por un lado, al incluir la complacencia un gusto del fin, crea una tensión entre el amado y el amante, haciendo que éste tienda el amado por un movimiento interior que respeta su tendencia natural al bien propio; por otro, mantiene la diferencia entre ambos, ya que la complacencia no es un fin en sí mismo, sino que es siempre “*boni*”, del bien. En el caso del amor de amistad que se dirige al amado mismo en cuanto sujeto real y no sólo de su semejanza intelectual o afectiva, el bien implicado entonces es *su unión con él* que da sentido a toda la dinámica afectiva y que es el principio de la distinción entre el “bien de la persona” y los “bienes para la persona”¹¹².

El amor hecho perceptible en la complacencia es una unión afectiva que busca la unión real del amante con el amado. Esta es la base que hace de él, el primero y la raíz de todos los afectos, la raíz de toda la vida afectiva y moral del hombre, el camino hacia la fruición perfecta en la comunión con Dios en la bienaventuranza.

II.3 “Vio Dios que era bueno”: un ejemplo de complacencia

Una muestra de lo que acabamos de ver lo tenemos en un texto que aparece en el ámbito de la creación como explicación del relato del Génesis. El problema que ocupa

¹⁰⁹ *STh.*, I-II, q. 26, a. 2.

¹¹⁰ R. SACRISTÁN LÓPEZ, *Ibid.*, 594: “En la *Summa* aparece totalmente asumida la consideración de la primacía del amor sobre el deseo. Este cambio, que había sido incoado ya desde el DV, suponía ya una consideración de dos tipos de unión con el amado. Aristóteles, al dar prioridad al deseo, no contemplaba una unión previa, sin embargo, como hemos visto, para que pueda desplegarse el deseo tiene que ser conocido como objeto deseado, y este conocimiento tiene su origen en una forma de unión”.

¹¹¹ Cfr. *STh.*, I-II, q. 25, a. 2, ad 2.

¹¹² Tal como se presenta en: JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis splendor* (6.8.1993), nn. 13. 79. Cfr. L. MELINA, “«Bene della persona» e «beni per la persona»”, en *Lateranum* 77 (2011) 89-107.

la objeción y su respuesta no es de nuestro interés, que responde a un problema exegético del tiempo. Pero sí es un texto importante porque nos da un ejemplo a partir del cual entender la concepción que santo Tomás tenía la complacencia

Ad tertium dicendum quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus, vidit Deus hoc vel illud esse bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod Spiritus Sanctus amor est.

Duo autem sunt, ut Augustinus dicit I super Gen. ad Litt., propter quae Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod Spiritus Dei ferebatur super aquam (secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus), ut autem maneret quod fecerat, dicitur, vidit Deus quod esset bonum. In hoc enim significatur quaedam complacencia Dei opificis in re facta, non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret.

Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas personarum insinuatur.

In creatione quidem, persona Patris per Deum creantem; persona Filii, per principium in quo creavit; Spiritus Sancti, qui super fertur aquis.

In formatione vero, persona Patris in Deo dicente; persona vero Filii, in verbo quo dicitur; persona Spiritus Sancti, in complacencia qua vidit Deus esse bonum quod factum erat¹¹³.

Siguiendo a san Agustín, santo Tomás afirma que el amor de Dios por sus creaturas se manifiesta no sólo en el hecho de crear sino también en el de conservar en el ser. Esto se ve reflejado en el texto del Génesis. Mientras el primer aspecto del amor creador lo ve en el aleteo del Espíritu sobre las aguas, el segundo lo ve en la afirmación de que “vio Dios que era bueno”. Hasta aquí sigue a San Agustín.

Lo interesante para nuestro estudio, es que santo Tomás agrega que esta expresión que “vio Dios que era bueno” por la cual se manifiesta el amor conservativo de Dios como una complacencia. Dios, que ama la creación, no se contenta sólo con darle el ser, sino que “viendo que es buena” quiere *conservarla* en el mismo¹¹⁴.

De este texto podemos concluir:

¹¹³ *STh.*, I, q. 74, a. 3, ad 3. La cita es: S. AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, l. 1, c. 8 (PL 34,251). Como referencia de la relación Trinidad-Creación: cfr. G. MARENGO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990; G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995.

¹¹⁴ Cfr. F. E. CROWE, *Ibid.*, 348-349: “Love in us as in the Holy Trinity is a term, then, before it is a principle. It looks back to its source before it looks ahead to a goal (...) As ontologically, then, love is passive, so psychologically it is a coming to rest, a fruition, perfect or imperfect, a complacency in the tranquil possession of the good that is... But all this shows only one aspect of love. Repeatedly, after studying the fact of will in God, Aquinas asks whether God wills other beings besides Himself, and the affirmative answer is explained in the final discussion (that of the *Summa Theologiae*) in terms of the natural tendency beings have towards the diffusion and communication of the good they possess”.

- la complacencia es aquél aspecto del amor que nos hace exclamar “esto es bueno” delante de la presencia del amado, como lo hizo Dios delante de la creación¹¹⁵. Implica un reconocimiento de la bondad del amado, un descanso en su bondad, que por su propio peso mueve a que el amante se preocupe en conservar y promover el bien del amado, llegando si es necesario a salir de sí mismo de un modo conversivo¹¹⁶.
- siendo aplicada al mismo Dios, la complacencia es un aspecto del amor que para santo Tomás no implica una imperfección formal¹¹⁷. Dicho en otras palabras, la complacencia es un aspecto esencial del amor que en sí mismo es un acto, una perfección pues se funda en una unión y no implica necesariamente un movimiento como ocurre con la *immutatio* en su sentido sensitivo. Por eso, la complacencia se puede aplicar a Dios.
- Finalmente, la atribución de la complacencia al Espíritu Santo nos permite vislumbrar el horizonte de la reflexión tomista sobre la misma y su esencial original sentido interpersonal. El bien al que se refiere el genitivo *boni* que acompañaba las apariciones de la *complacentia* en los artículos sobre el amor se refiere, en última instancia, a la persona amada. En referencia a la Creación al Hijo en quien el Padre se complace¹¹⁸. Se trata, entonces de la complacencia propia del amor de amistad. Por lo tanto, en su sentido más pleno y profundo, la complacencia es una persona: la complacencia que experimenta el Padre en el Hijo, El Espíritu Santo.

¹¹⁵ Es el argumento principal de: J. PIEPER, *El amor*, en ID., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, 436: “Amar a algo o a alguna persona significa dar por «bueno», llamar «bueno» a ese algo o ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: «Es bueno que tú existas, es bueno que estés en el mundo»”.

¹¹⁶ Recordando la afirmación de: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 9 § 6 (PG 3, 916 c): “todas las cosas se convierten a Dios”. Una reflexión en diálogo con el pensamiento contemporáneo: J. GRANADOS, “Love and the Organism: A Theological Contribution to the Study of Life”, in *Communio (USA)* 32 (Winter 2005) 1-37.

¹¹⁷ *STh.*, I-II, q. 20, a. 1.

¹¹⁸ S. TOMÁS DE AQUINO, *In ep. Eph.*, c. 1, lec. 2 (n. 16): “Filius autem est per naturam suam similis patri, et ideo principaliter et per se dilectus est, et ideo naturaliter et excellentissimo modo est patri dilectus. Nos autem sumus filii per adoptionem, in quantum scilicet sumus conformes Filio eius, et ideo quamdam participationem divini amoris habemus. Io. XIII, v. 35: *pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius; qui credit in filium, habet vitam aeternam*. Col. I, 13: *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae*”.

La complacencia, por lo tanto, manifiesta lo íntimo de Dios, revela la creatividad de su “ver” la bondad de lo que había hecho con amor. Dios, que ama la creación y le ha dado el ser, al percibir que las cosas son buenas, es decir al complacerse en ellas, afirma que éstas responden a la voluntad amorosa que les ha dado origen y por eso las ama conservándolas y dirigiéndolas conversivamente hacia una plenitud¹¹⁹. De este modo, tenemos de nuevo los tres elementos que marcamos antes como constituyentes de la complacencia: una conveniencia la de las cosas con la voluntad de Dios; un conocimiento expresado con el verbo “ver”; y finalmente, la complacencia por la cual Dios reconoce afectivamente la bondad de lo hecho.

II.4 La complacencia en el consentimiento

Nos queda ahora por ver otro de los contextos en los que aparece la *complacentia* en la *Summa Theologiae*. Se trata, en este caso, de cómo entra la complacencia en el acto libre de la voluntad.

Hasta aquí hemos visto la *complacentia* referida al amor como pasión. Desde este punto de vista, vimos que es aquella pregustación del fin que hace que se despierte el deseo de la unión real en el que alcanzar la delectación. El amante, gustando ya en su afecto la presencia intencional del bien amado, se mueve a poseerlo en la realidad. Así la tríada *inmutatio-coaptatio-complacentia* se corresponde de algún modo con la de *amor-desiderium-delectatio* unidas en la conveniencia que provoca la primera y en la intención que provoca la última.

Si nos quedáramos aquí parecería que el acto de amor se reduce él también a ser una pasión. Parecería, hasta aquí, que siendo el amor un movimiento dominado por la pasividad, es el bien el que mueve finalmente al amado, el cual no puede más que ceder a su encanto. La complacencia que reconoce la presencia del amado provoca el deseo de la *delectatio* haciendo que el amante sea movido desde fuera a salir en su búsqueda.

Pero si esto es así, ¿qué lugar queda para la libertad? ¿Y en qué sentido se puede decir que hay responsabilidad de lo hecho, especialmente del pecado?

¹¹⁹ Cfr. J. LARRÚ, “La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino”, en J. J. PÉREZ-SOBA –E. STEFANYAN (a cura di), *L’azione, fonte di novità. Teoria dell’azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 327-337.

Es aquí donde entra en juego el otro aspecto del estudio que Santo Tomás hace de la *complacentia*. Se trata del estudio del consentimiento (I-II, q. 15), especialmente en el pecado (I-II, q. 74).

El tema se encuentra ya en san Agustín. Comentando *Mt 5,18* donde Jesús afirma que “*quien mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón*”, el hiponense explica que son tres los pasos para caer en el pecado: “*Nam tria sunt quibus impletur peccatum: suggestione, delectatione, consensione*”¹²⁰. La *suggestio* viene de la memoria o los sentidos, la cual si produce *delectatio*, debe ser refrenada por la razón. Sin embargo, no es en la *delectatio* donde está el pecado, sino en la *consensio* la cual, si se produce, realiza el pecado en el corazón que Dios conoce, aunque los hombres no. En estos tres momentos ve san Agustín los personajes del relato del Génesis: en la *suggestio* la serpiente, que viene a escondidas, en el deleite del apetito carnal a Eva; en la razón, el consentimiento del varón. Estos tres pasos son la puerta de entrada a las tres formas de pecar: de corazón, de hecho, de costumbre que son al mismo tiempo los tres grados de la muerte del alma.

Santo Tomás se referirá a esta tradición cuando tenga que tocar estos temas. Por lo que esta misma tríada aparecerá también cuando Tomás explique el consentimiento a la delectación que da lugar al pecado:

Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quae procedit ex *complacentia* ipsius actus homicidii cogitati, est peccatum mortale. Non autem consensus in delectationem quae procedit ex *complacentia* cogitationis de homicidio¹²¹.

¹²⁰ Cfr. S. AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte*, 1, 12, 34 (CCL 35,36-37): “*Nam tria sunt quibus impletur peccatum: suggestione delectatione consensione. Suggestio siue per memoriam fit siue per corporis sensus, cum aliquid uidemus uel audimus uel olfacimus uel gustamus uel tangimus. Quod si frui delectauerit, delectatio illicita refrenanda est. Velut cum ieiunamus et uisis cibis palati appetitus adsurgit, non fit nisi delectatione; sed huic tamen non consentimus, et eam dominantis rationis iure cohibemus. Si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum deo in corde nostro, etiamsi facto non innotescat hominibus.*

Ita ergo sunt isti gradus, quasi a serpente suggestio fiat, id est, lubrico et uolubili, hoc est temporali corporum motu quia et si qua talia fantasmata intus uersantur in anima de corpore forinsecus tracta sunt, et si quis occultus praeter istos quinque sensus motus corporis animam tangit, est etiam ipse temporalis et lubricus. Et ideo quanto inlabitur occultius, ut cogitationem contingat, tanto conuenientius serpenti comparatur. Tria ergo haec, ut dicere coeperam, similia sunt illi gestae rei quae in Genesi scripta est, ut quasi a serpente fiat suggestio et quaedam suasio, in appetitu autem carnali tamquam in Eua delectatio, in ratione uero tamquam in uiro consensio”.

¹²¹ *STh.*, I-II, q. 74, a. 8, ad 5.

El presente texto es la respuesta a la objeción según la cual pensamiento de la fornicación no sería pecado debido a que no lo es el pensar en un homicidio, cosa mucho más grave¹²².

En la respuesta santo Tomás explica por qué el consentimiento en la delectación del pensamiento de la fornicación es pecado. No se trata de un problema de mayor o menor gravedad, sino de qué es aquello en lo cual nos complacemos. Lo que hace a una delectación mala es el consentimiento de la complacencia del acto. No es lo mismo consentir a la delectación que viene del pensar en un homicidio que repudiamos, como cuando leemos una novela policial, donde nos complacemos en una historia que nos atrapa, que consentir a la delectación que viene de la complacencia del imaginar que estamos asesinando a una persona desagradable que vimos en el diario. La primera delectación proviene de la complacencia en el pensar, cuyo consentimiento puede ser un pecado de la inteligencia como la curiosidad; la segunda, del acto realizado en la imaginación, por lo que consentirla es consentir al acto que le da origen.

El pecado está, entonces, en no rechazar por la deliberación de la razón la delectación que nos viene de la imaginación del acto. Cuando una persona se deleita en imaginar la comisión de un homicidio y no combate esta imaginación, está con ello consintiendo a tal deleite y revelando con ello su complacencia interior en el acto que le da origen, aunque finalmente no quiera realizar el acto porque está prohibido o tiene miedo¹²³. Consentir a la delectación que sigue a la imaginación del acto es consentir que el corazón se complazca en el acto malo, es decir es aceptar que esté inclinado a ello¹²⁴.

El consentimiento en la complacencia aparece así como el signo que revela la malicia del pecador. Se trata, en efecto, de un hombre que realiza el mal no sólo por

¹²² Cfr. *STh.*, I-II, q. 74, a. 8, arg. 5. Cfr. P. ZANOR, *La parvedad de materia en el sexto mandamiento: un estudio desde la perspectiva de los manuales de la teología moral contemporánea (1950-1997)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003.

¹²³ Cfr. *STh.*, I-II, q. 74, a. 8, ad 4. “Ad quantum dicendum quod delectatio quae habet actum exteriorum pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se; etiam si non statuatur implendum, propter prohibitionem alicuius superioris. Unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata”.

¹²⁴ Cfr. *STh.*, I-II, q. 74, a. 8: “Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem, nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale”.

debilidad o ignorancia, sino por convicción interior, porque su corazón se complace en él. En efecto, al consentir en la imaginación de la realización del acto y en la delectación que lo acompaña, está revelando que, aun cuando no realice el acto por miedo al castigo que le vendría de ello, en el fondo de su corazón ama el mal y se complace en él.

Así, para santo Tomás, como para Agustín, es en el consentimiento donde formalmente se da el pecado, ya que es en este acto donde la persona finalmente dictamina qué la realización del acto imaginado es algo bueno para ella. Ya no se trata, por lo tanto, de un acto que complace y atrae pasivamente, sino de un acto al que se ha aplicado la voluntad y al que se mira como algo que “*placet ad agendum*”¹²⁵. Se trata, en otras palabras, de un acto voluntario¹²⁶, al que la persona, consintiendo en él, le entrega el corazón.

En el origen de este acto está el amor egoísta de sí mismo por el cual el sujeto, a partir del amor natural a sí mismo a nivel de la *voluntas ut natura*, ordena este bien a sí mismo de forma desordenada por un acto libre a nivel de la *voluntas ut ratio*¹²⁷. El sujeto, en cuanto es un ser limitado, no puede no querer un bien sino en la medida que lo considera un bien para sí, es decir en la medida que se complace en él. “El amor del propio bien es pues una complacencia original que el sujeto no puede no encontrar en su florecimiento y en su propia excelencia. No hay nada de más natural, en el sentido más fuerte del término. Este amor del propio bien, al nivel del apetito natural se alcanza normalmente en un amor natural de Dios. Dios es el término de la complacencia como él es el fin del apetito natural de toda creatura”¹²⁸. El pecado aparece cuando el sujeto, a partir de esta complacencia natural que lo debía conducir a Dios, ordena a través de su razón y voluntad el bien que debía edificar el bien común a su propio bien privado, encerrándose en su propia subjetividad y considerándose el centro absoluto de su

¹²⁵ *STh.*, I-II, q. 15, a. 3, ad 3. “sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent”.

¹²⁶ Cfr. *STh.*, I-II, q. 15, a. 4, ad 2: “actiones dicuntur voluntariae ex hoc quod eis consentimus”.

¹²⁷ Para esta distinción: cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut natura y Voluntas ut ratio*, EUNSA, Pamplona 1985.

¹²⁸ A. WOHLMAN, *Ibid.*, 231 : “L’amour du bien propre est donc la complaisance originelle que le sujet ne peut pas ne pas trouver en son propre épanouissement et en sa propre excellence. Il n’y a là rien que de très naturel, au sens le plus fort de cet mot. Cet amour du bien propre, au plan de l’appétit naturel de toute créature”.

acción, sin considerar la llamada interna a la comunión que es la única que puede ordenar completamente su afectividad por el principio conversivo que acaba en Dios. Se trata de una reflexión afectiva, paralela a la que se da en la inteligencia, en la cual el sujeto pasa, gracias a la intervención de la razón, de la complacencia natural en sí mismo a la benevolencia afectiva del amor egoísta de sí.

El pecado radica, entonces, en primer lugar, en una elección de sí mismo como término de un amor de amistad desordenado, al que inclina la complacencia natural en el bien. El amor de dilección, que, a través de la mediación de los bienes ofrecidos a su afecto, que ha de ordenar con rectitud, debía abrir el corazón a los demás y a Dios de forma conversiva, es dirigido ahora hacia el amor egoísta de sí mismo, haciendo que aquello que debía complacerle para el bien de los demás de forma comunicativa, pase a serlo en lo sucesivo para este amor de sí mismo que ha elegido y que lo separa de la recta dinámica del amor¹²⁹. Por ello, al consentir a la delectación que viene de la imaginación de un acto malo es consentir en complacerse en tener inclinado el afecto hacia el mal, o sea en aceptar dirigir el bien de la acción a sí mismo. Por lo tanto, el pecado, como todo acto de amor, se refiere en última instancia a un amor de amistad. Se trata del amor que edifica la Ciudad terrena, “el amor de sí hasta el desprecio de Dios”¹³⁰.

Así a la luz del estudio que santo Tomás hace del acto del pecado, hemos podido ver cómo la complacencia ocupa un papel clave en el influjo que el amor como pasión tiene en el acto libre del consentimiento.

En primer lugar, el pecado muestra el proceso que lleva al consentimiento. Al consentir en el acto malo y en la delectación que le es propia, el malvado consiente en ordenar su acto a ella y en ponerla como fin de su acción. Aunque en su propio ámbito, la delectación, sea sensible o racional, se presenta como un bien, sin embargo, el acto que la produce puede no serlo en comparación con otros bienes posibles y las personas implicadas. Por eso, la complacencia del apetito ante el bien imaginado o presentado

¹²⁹ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “El amor y la trascendencia del hombre”, en G. GRANDIS –J. MERECKI (a cura di), *L’esperienza sorgiva. Persona - Comunione - Società. Studi in onore del Prof. Stanislaw Grygiel*, Cantagalli, Siena 2007, 37-51.

¹³⁰ S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l. 14, c. 28 (CCL 48,451).

por la razón y la delectación correspondiente que provoca espontáneamente, deben medirse con la instancia superior de la razón. Es ésta la que deliberando sobre el bien de la delectación a la luz del bien total de la persona, de lo que considera su felicidad, su fin último, dictaminará si este bien parcial que complace puede ser concebido como realización del bien total. Este juicio de la razón como instancia superior última, que reduce la bondad de un acto a su primer principio, cuando es aplicado por la voluntad es lo que llamamos consentimiento: “*sententia, sive consensus, est quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est*”¹³¹.

Así, a la luz del estudio que santo Tomás hace del acto del pecado, podemos ver cómo la complacencia ocupa un papel clave en el influjo que el amor como pasión tiene en el acto libre de consentimiento. En este recorrido, hemos podido ver al lado de la *complacentia* que origina la tendencia al acto desde una tensión afectiva, el *placet* de la voluntad a la realización del acto. Por lo tanto, podemos decir que el acto libre va de la *complacentia* del afecto en el acto anticipado en la imaginación o la inteligencia, al *placet* que la razón superior, como instancia suprema, da como dictamen último de la acción personal. Se retoma así los dos sentidos que vimos que el verbo *placeo* tenía para los para los latinos, el del agrado pasivo y el de la determinación judicial.

La complacencia está así en la encrucijada del camino que va de la pasividad activa del amor como pasión-unió n con el amado, a la libertad del acto. El paso fundamental en este camino es el acto de consentimiento, en el que cual la promesa de bien revelada en la complacencia se hace principio del dictamen por el que razón, en cuanto incluye la voluntad, establece que un acto place sea realizado. “La decisión, en la cual toma forma la acción del hombre es un consenso, que da crédito a la promesa de bien intuita en la presencia del otro y se adhiere a ella”¹³²:

quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, *sentite de*

¹³¹ *STh.*, I-II, q. 15, a. 3, s.c. Citando a san Juan Damasceno.

¹³² L. MELINA, “Amor, deseo, acción”, en L. MELINA..., *La plenitud...*, cit., 330.

domino in bonitate. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis¹³³.

Apelando a la etimología, santo Tomás explica que así como los sentidos, a diferencia de la imaginación, tienen como propio el conocimiento de las cosas presentes, lo mismo sucede con el con-sentimiento, el cual es un “*simul sentire*”, que implica unión con aquello que se siente. Mientras que el “*assentire*” de la inteligencia a la verdad importa distancia, el “*con-sentire*” es una experiencia de la cosa en sí misma, como la que tienen los sentidos, y por el cual el sujeto pasa a in-herir en ella. Se trata, por lo tanto, como ya habíamos visto al comentar el acto de fruición, de una vinculación íntima con el bien que transforma al sujeto. Lo que antes era sólo una atracción recibida pasivamente en la complacencia pasa, con el consentimiento, a ser parte del sujeto, a inherir en él, a formar parte de su intimidad, a estar unido a él. Por la tanto, la complacencia es el afecto que, revelando una promesa de bien, invita a la acción, poniendo al sujeto delante de la elección que plasmará su corazón.

Finalmente, el estudio del pecado mostraba que el consentimiento en la acción pecaminosa consistía en el ordenar el bien al amor egoísta de sí mismo, es decir de la elección de sí mismo como fin de la acción, la cual, a su vez, dependía de la complacencia natural en el propio bien. Esto es lo que sucede en todo de consentimiento. Consentir a una acción es consentir al amor que le da origen.

II.5 Conclusión

El estudio que acabamos de hacer sobre la complacencia nos ha permitido profundizar en el sentido que santo Tomás ha dado a esta palabra y en el porqué la ha considerado tan importante en sus estudios.

En primer lugar, hemos podido ver que el sentido que santo Tomás le da, se halla ya en gran parte en el significado que esta palabra tenía entre los latinos. Como analizamos, el verbo *placeo* del cual la palabra *complacentia* proviene significaba tanto un agrado subjetivo, como un juicio en el cual se pone de manifiesto una toma de

¹³³ *STh.*, I-II, q. 15, a. 1. Para la expresión del libro de la Sabiduría en santo Tomás: cfr. J. NORIEGA, “«*Sentite de Domino in bonitate*». Prospettive sulla relazione tra moralità e spiritualità, en L. MELINA –O. BONNEWIJN (a cura di), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell’esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003, 199-213.

posición delante de una cuestión práctica o teórica, como la que puede surgir de las discusiones de un senado. De este modo, el origen latino de la palabra expresa la intuición de la particular combinación de pasividad afectiva y decisión libre que se quiere expresar con ella.

En segundo lugar, el estudio de la dinámica afectiva nos ha mostrado la importancia que santo Tomás ha dado a esta palabra ubicándola como una bisagra que conecta lo que él llama el orden de consecución con el de la intención. Por su condición de agrado que le viene de su origen latino, la *complacentia* pertenece al ámbito de la *delectatio* y de su papel de motor como fin. Pero, por otro lado, el hecho que santo Tomás la ubique en el seno del amor, provoca que tal finalidad se encuentre ya en el origen del movimiento afectivo, dando lugar a una tensión interior a la realidad del bien amado que da lugar a una unión afectiva con él. Así, santo Tomás logra poner el principio del movimiento afectivo en la *immutatio* que provoca el amante y no en el deseo del sujeto hacia él, dejando en claro la primacía que el primero, como relación con el bien en sí mismo, tiene sobre el segundo y la necesidad que el sujeto tiene de él. Finalmente, el estudio de los textos en los que habla del papel de este afecto en el amor, nos ha mostrado que es en él donde el amante se ve unido al amado y donde este último se hace presente a él.

El último aspecto estudiado nos ha mostrado el rol fundamental que la complacencia tiene en el consentimiento del pecado. A la luz del acto pecaminoso, queda de manifiesto la importancia que tiene la complacencia en la determinación del acto libre por el cual se quiere un bien para alguien. Es la complacencia que provoca la acción, la que motiva al acto.

La complacencia, aparecía finalmente relacionada con la creación que Dios tiene de su creación: “Vio Dios que era bueno”. Complacerse en algo es experimentar el agrado que la visión de la bondad de algo nos provoca.

III. La complacencia en el amor de amistad

En el anterior capítulo hemos estudiado las apariciones de la palabra *complacentia* en los textos de santo Tomás. Queda ahora por ver su papel propio en el amor de amistad.

El texto más importante al respecto es el que aparece en el segundo artículo de la cuestión 28 de la *Prima Secundae* de la *Summa* en el cual santo Tomás estudia el efecto de *mutua inhesio* del amor:

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis¹³⁴.

En este texto Tomás explica el modo en que el amado está en el amante. Como puede observarse, la complacencia ocupa un puesto central, que responde al que en el segundo capítulo hemos visto le atribuye en la dinámica afectiva. Allí habíamos podido ver que la complacencia es la reacción afectiva en la cual el amante percibe con agrado la conveniencia que existe con el bien aprehendido. El amante, afectado por el amado, descubre en la complacencia que experimenta hacia él, la bondad que representa su existencia y se siente movido así a unirse a él, aun respetando su diferencia¹³⁵. De este modo, en esta inclinación y proporción¹³⁶ que se hacen presentes en la complacencia, el amante se ve unido al amado:

Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit quod *amor est virtus unitiva*, et philosophus dicit, in II Polit., quod unio

¹³⁴ *STh.*, I-II, q. 28, a. 2.

¹³⁵ Cfr. *Super Sent.*, I, d. 10, q. 1, a. 3: “amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et conjungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum; et inde est quod amor habet rationem uniendi amantem et amatum ».

¹³⁶ Cfr. *STh.*, I-II, q. 25, a. 2, ad 2; E. DURAND, “Au principe de l’amour: formatio ou proportio? Un déplacement revisité dans l’analyse thomasienne de la voluntas”, en *Revue Thomiste* 104 (2004) 551-578.

est opus amoris¹³⁷.

La complacencia es, entonces, el afecto por el cual el amante se halla unido al amado y lo tiene presente en sí. Es, por lo tanto, en ella donde reside la fuerza del amor que permitió al Pseudo Dionisio definirlo como una *virtus unitiva et concretiva*¹³⁸.

III.1 La complacencia como fuerza unitiva y concretiva

Santo Tomás nos ha dejado una explicación de lo que significa tal definición en su tratado del amor de Dios que ocupa la cuestión 20 de la *Prima Pars* de la *Summa*¹³⁹. Ésta es de enorme importancia para la comprensión de la doctrina del amor de santo Tomás¹⁴⁰.

El primer artículo de la cuestión comienza afirmando el amor en Dios a partir de la existencia en Dios de la voluntad, en cuyo acto debe suponerse un primer movimiento, que llamamos amor¹⁴¹.

En dicho artículo, la tercera objeción parte de la definición del Pseudo Dionisio del amor como *vis unitiva et concretiva*¹⁴² para afirmar que dado que el amor une dos cosas diversas no puede existir en Dios, que es simple. La forma de argumentar la objeción nos permite así vislumbrar la razón de la importancia que santo Tomás atribuye a esta definición.

Como consecuencia de esto, la respuesta se centra en mostrar cómo puede decirse que tal fuerza unitiva que une amado y amante puede existir en Dios sin romper

¹³⁷ *STh.*, I-II, q. 26, a. 2, ad 2.

¹³⁸ DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 12 (PG 3,709).

¹³⁹ Cfr. *STh.*, I, q. 20.

¹⁴⁰ Esta cuestión tiene una importancia capital por tres razones: en primer lugar, porque se trata del amor de Dios y, por lo tanto, del amor que santo Tomás considera el primer analogado de todos los demás amores, entre los que se halla, naturalmente, el amor humano que estudiamos. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore*, Cantagalli, Siena 2011, 92. En segundo lugar, porque en esta cuestión santo Tomás trata del amor de Dios, no sólo en sí mismo, sino también con respecto a sus creaturas. Por lo tanto, no sólo tiene importancia en cuanto estudio del amor, sino en cuanto principio metafísico explicativo del sentido de toda la creación. En tercer lugar, porque esta cuestión es la primera en donde Tomás trata del amor. Esto es importante porque en la *Summa*, como es sabido, el santo trata de evitar las repeticiones que complican el estudio de los principiantes a los que se dirige. Cfr. *STh.*, prooemium: "Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, (...) partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum".

¹⁴¹ Cfr. *STh.*, I-II, q. 20, a. 1.

¹⁴² También en: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 15 (PG 3,713).

su simplicidad, y sin que esto, al mismo tiempo, simplifique anular la diferencia que existe entre ellos:

Ad tertium dicendum quod 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, ut supra ostensum est. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam 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 vult¹⁴³.

Como puede verse, santo Tomás une la definición dionisiaca que acabamos de ver, a la definición del amor como un acto con dos objetos: “*Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum*”¹⁴⁴.

La clave que permite comprender como une el amor sin romper la simplicidad de Dios debe buscarse, según la respuesta, en la mediación que ofrece el bien en el acto de amor¹⁴⁵. Amar es querer el bien de aquél cuyo bien, por estar de alguna manera unido a nosotros, consideramos como un bien propio y Dios es la fuente de todo bien, al quererlo, no sale de sí mismo.

El texto que acabamos de citar nos mostraba lo que hace posible esta experiencia de unión es la complacencia que experimentamos por él. Gracias a ella, nos hacemos de tal modo unidos a él, que lo consideramos como a nosotros mismos y nuestro afecto se “licua”¹⁴⁶ de tal forma que nos hacemos receptivos a su bien, deseándolo como algo nuestro. De ahí que la primera cosa que se deba decir del amor es que es una fuerza unitiva, que tiende a hacer de dos uno.

¹⁴³ *STh.*, I, q. 20, a. 1, ad 3.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Cfr. R. SACRISTÁN LÓPEZ, *Idem.*, 484: “En esta explicación, el bien (*bonum*) aparece como mediación comunicable o comunicativa, en el sentido de que es a través suyo como se unen amante y amado, de modo que podemos decir que el amor une mediante el bien. Esta definición del amor [*amor vis unitiva e concretiva*] concuerda con aquella otra del amor como *velle alicui bonum*, que Tomás recoge en la misma cuestión. El amor es definido en función del acto propio de la voluntad, que es el querer”.

¹⁴⁶ A partir de: *Ct* 5,6: “Anima mea liquefacta est”, citada en: *STh.*, I-II, q. 28, a. 5, ag. 2.

En la segunda parte habíamos visto que santo Tomás había interpretado la expresión bíblica “Vio Dios que era bueno” como la complacencia de Dios en sus criaturas. Este texto nos muestra nos da una primera pista de porqué. Dios se complace en su criaturas porque ve en éstas un reflejo de su bondad, así como un poeta se complace en las obras que ha escrito¹⁴⁷.

Por eso, podemos decir que Dios ama sin romper su simplicidad. Dios al amar, ama aquello que está unido a sí por la complacencia que experimenta en el modo en que refleja su bondad, la cual es el término de su amor. Se ama en primer lugar a sí mismo en cuanto que quiere para sí el bien que él mismo es. Y ama a los demás, en cuanto quiere para ellos el bien, lo cual no significa composición en él sino en las criaturas.

Dios ama las criaturas, entonces, en cuanto están unidas a él por la participación en su bondad, sin que esto signifique anular la diferencia que existe entre ellas¹⁴⁸. Su complacencia se dirige siempre a la bondad que él es, sin que esto implique disolver en él la bondad de las criaturas. Así el amor que Dios es, nos muestra como el amor une el amado al amante, sin confundirlo con él. Esto es, como veremos, lo que quiere expresar para santo Tomás la fórmula amor est *virtus unitiva et concretiva*.

III.1.1 El amor como fuerza unitiva

El primer aspecto que vamos a estudiar es que papel toca a la complacencia en el aspecto unitiva de la fuerza del amor.

El texto que acabamos ver nos da la pista para entenderlo. En él Tomás busca demostrar cómo es posible que Dios pueda querer el bien para algo que es distinto de sí, sin que esto implique introducir en él una tendencia hacia lo que no es él. La clave de esta respuesta está en el hecho de que Dios amando lo que es distinto de sí, no ama otra cosa que su propia bondad. Es el amor a su bondad que él mismo es el origen de todo su

¹⁴⁷ Cfr. *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 7 (n. 7): “Faciens autem in actu est quodammodo ipsum opus facientis. Actus enim moventis et agentis est in moto et patiente. Ideo itaque diligunt opus suum et artifices et poetae et benefactores, quia diligunt suum esse. Hoc autem est naturale, scilicet quod unumquodque suum esse amet”.

¹⁴⁸ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d’Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino ²1950.

amor. Dios se ama a sí mismo y por este amor que tiene a sí quiere unir a sí bien todo lo que de algún modo está unido a él por ser un reflejo de su bondad.

De forma análoga, en todo otro amor, el amor es una fuerza unitiva porque es la razón por la cual se quiere un bien para quien está de algún modo unido a nosotros por la complacencia.

En primer lugar, como la raíz natural de toda complacencia está la *unitas* que el amante es por su propia existencia sustancial, la cual es la fuente de todas las demás *uniones* que el amante pueda tener con cualquier otra cosa¹⁴⁹.

De forma análoga con Dios, el obrar humano surge del amor natural que tenemos a nuestro propio ser, puesto en acto en él¹⁵⁰. Por ello, la referencia a la *unitas* que el sujeto es quiere significar que, dado que todo acto de amor pasa necesariamente por el amor del propio bien¹⁵¹, el amante solo pueda amar aquello que considera de algún modo unido a sí mismo¹⁵².

¹⁴⁹ Cfr. *STh.*, II-II, q. 25, a. 4: “unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. quod amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum”. La referencia es: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 9, c. 4 (1166a1-2). Es uno de los textos más importantes en el pensamiento de santo Tomás sobre el amor al otro.

¹⁵⁰ Cfr. *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 7 (n. 7): “Unumquodque enim in quantum est bonum est, bonum autem est eligibile et amabile. Esse autem nostrum consistit in quodam actu. Esse enim nostrum est vivere, et per consequens operari. Non est enim vita absque vitae operatione quacumque. Unde unicuique est amabile operari opera vitae. Faciens autem in actu est quodammodo ipsum opus facientis. Actus enim moventis et agentis est in moto et paciente. Ideo itaque diligunt opus suum et artifices et poetae et benefactores, quia diligunt suum esse. Hoc autem est naturale, scilicet quod unumquodque suum esse amet”.

¹⁵¹ Esto no significa decir que el amor de amistad por uno mismo sea el principio de todos los amores, sino que la tendencia natural al bien supone siempre una referencia a mi afectividad. Solo puedo amar lo que es bueno para mí. En el amor de amistad, por el contrario, el amor a sí mismo supone la referencia a un otro que es el fin del obrar, por más que este otro sea yo mismo. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, cit., 393: “Por tanto, el «amor de caridad hacia sí» no es otra cosa que el momento reflejo, natural y necesario, de la amistad consciente hacia Dios de la cual es su complacencia”.

¹⁵² Cfr. *Contra Gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 4): “Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio quod amor est unitiva virtus”.

Ahora bien, junto a esta unidad sustancial, existe la *unio similitudinis*¹⁵³. El amante, en la aprehensión de la semejanza que guarda con algo, se descubre unido a él y así esta semejanza es la causa por la que puede amar lo que tiene una existencia distinta a la suya¹⁵⁴. Esta semejanza puede darse en la posesión del mismo acto y entonces el “*affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi*”¹⁵⁵, o puede darse en la proporción que una de sus potencias guarda con el acto al que tiende.

Sin embargo, aunque tal unidad de semejanza sea el fundamento real del amor, ésta requiere ser aprehendida como tal. En esta aprehensión es fundamental la mediación de la complacencia, ya que es en ella donde el amante, experimentando la unión dada por el conocimiento como una conveniencia con él, se percibe unido a él en la inclinación de su afecto hacia él.

Dependiendo, entonces, de cuál sea el objeto al que tienda y se dirija su pensamiento¹⁵⁶ y del modo en que la razón pueda penetrar en él¹⁵⁷ y del modo en que se halle dispuesto el afecto, el sujeto aprehenderá el bien de una forma u otra, complaciéndose en el amado.

En el apetito sensible, que depende de los sentidos, esta complacencia inclinará naturalmente a la unión con el amado en cuanto es un motivo de delectación y por ello como a un bien que se basa en la conveniencia con el amante¹⁵⁸. En cambio en el apetito racional, la voluntad, las cosas son distintas ya que, aunque naturalmente tienda a su

¹⁵³ Cfr. *STh.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2: “Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est”.

¹⁵⁴ *STh.*, I-II, q. 27, a. 3.

¹⁵⁵ *STh.*, I-II, q. 27, a. 3.

¹⁵⁶ Esta es la razón por la cual no apartar la razón de la complacencia que se tiene del pecado es una forma de pecar. Aunque la complacencia sea un afecto, no apartar el pensamiento de la complacencia en el pecado es consentir con la obra. Cfr. *STh.*, I-II, q. 74, a. 7, ad 4: “Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione, et ideo potest aliquem actum causare antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, ei imputatur”.

¹⁵⁷ Cfr. *STh.*, I-II, q. 28, a. 2, ad 2: “rationis apprehensio praecedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirat, ita affectus amoris subintrat in amatum”.

¹⁵⁸ Cfr. *Sententia Ethic.*, l. 8, lec. 5 (n. 9): “homines secundum amicitiam volunt bona amicis propter ipsos amicos; nam si eis vellent bona propter seipsos, hoc magis esset diligere se quam alios. Amare autem alios eorum gratia, non est secundum passionem; quia passio, cum pertineat ad appetitum sensitivum, non excedit proprium bonum amantis. Unde relinquatur quod hoc sit secundum habitum et sic amicitia est habitus”.

bien propio, sin embargo, es capaz también de percibir el bien que el amado es en sí mismo¹⁵⁹ y por ello es capaz de querer su bien por él mismo.

Así, en este afecto intelectual la unión que la complacencia hace percibir es doble. Cuando el amante aprehenda al amado como perteneciente al “*suum bene esse*”¹⁶⁰, se complacerá en él como “*aliquid sui*”, y lo amará como un bien que ordena a sí mismo o quien considere como a sí mismo, dando lugar así al amor de concupiscencia¹⁶¹. Por el contrario, cuando el amante aprehenda al amado como un “*alterum se*”, se complacerá en él del mismo modo en que lo hace en sí mismo y será para él un “*alter ipse*”. Por ello, tenderá a querer para él el bien como si fuera para sí mismo, dando origen así al amor de amistad.

Por ello, el amante ante el conocimiento de un bien experimenta varios modos de complacerse en él, sea en su apetito sensible o intelectual como un bien privado que sirve a su bien, o como un bien a quien querer por sí mismo por la voluntad.

Inmutado por la realidad que le llega a través de su conocimiento, el sujeto se siente transformado interiormente en amante, descubriendo la riqueza de la realidad que lo circunda. La complacencia que le provoca este descubrimiento, hace que experimente tal bondad como algo a lo que está unido afectivamente y que por eso quiere unir a sí en la realidad. Así gracias a esta presencia que permite la complacencia, el sujeto se siente tocado en su intimidad, que se ha hecho sensible a quien lo ha afectado y lo llama a salir de sí mismo. Así, el amante, a quien no le bastará ya con el bien que posee en sí mismo,

¹⁵⁹ Cfr. *STh.*, I-II, q. 4, a. 2, ad 2: “secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principaliter intendit bonum quam delectationem”.

¹⁶⁰ *STh.*, I-II, q. 28, a. 1: “Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, et Augustinus dicit, in IV Confess., bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae”. La referencia es: S. AGUSTÍN, *Confesiones*, l. 4, 6, 11 (CCL 27,45).

¹⁶¹ Cfr. *Super Sent.*, III, d. 29, q. 1, a. 3: “Amor autem iste non terminatur ad rem quae dicitur amari, sed reflectitur ad rem illam cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum alicujus rei ita quod ad rem ipsam terminatur, inquantum bonum quod habet, *complacet* quod habeat, et bonum quod non habet optatur ei; et hic est amor benevolentiae, qui est principium amicitiae, ut dicit Philosophus”. La referencia es: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 9, c. 5 (1166b30-167a9).

se verá movido a gozar algo fuera de sí mismo y unirlo a sí por amor de su propio bien natural¹⁶².

Por eso, como el amor de Dios nos enseñaba, el amor es una fuerza unitiva:

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 unitiva¹⁶³.

III.1.2 El amor como fuerza concretiva

Queda ahora por ver el otro aspecto de la definición de Areopagita. Porque la importancia de la complacencia no termina en ser un afecto que nos hace experimentar las cosas como unidas a nosotros. Si así fuera, sería sólo un afecto agradable ante la presencia de algo que nos atrae, y no podría dar cuenta de la grandeza del amor, el cual no sólo busca unir a sí al amado, sino que éste llegue a ser sí mismo y que alcance su bien.

Por eso, es necesario profundizar en la dimensión *concretiva* del amor, la cual era presentada en el amor de Dios así por santo Tomás:

In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam 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 seipsum¹⁶⁴.

Santo Tomás presenta el aspecto concretivo del amor, en el que se tiene a un “*alium*”. Si por la fuerza unitiva del amor, el amante es llevado hacia el amado por considerarlo parte de su propio bien, por el hecho de ser ésta misma fuerza concretiva el amante es llevado en sentido de algún modo inverso. Es él el que se ve llevado, a referir el bien que quiere al amado, el cual se *agrega* a sí, como un *alium* a quien ordenar como fin su acción.

¹⁶² Se trata del éxtasis que Tomás reconoce, al menos impropriamente, al amor de concupiscencia y que puede aplicarse a éste en lo que éste tiene de natural: *STh.*, I-II, q. 28, a. 3: “Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur”. Para este sentido de éxtasis: cfr. P. KWASNIEWSKI, “St. Thomas, ‘Extasis,’ and union with the Beloved”, en *The Thomist* 61 (1997) 587-603.

¹⁶³ *STh.*, I, q. 20, a. 1, ad 3.

¹⁶⁴ *STh.*, I, q. 20, a. 1, ad 3.

El amor, entonces, une pero no confunde, ya que no elimina la diferencia que existe entre amado y amante. La misma fuerza que hace que el amante quiera unir a sí el amado como un bien que enriquece su vida, es la que hace que el amado esté presente al amante con su propia dignidad de *alium*. Ahora bien, según santo Tomás, el modo en que tal presencia se da es en la complacencia:

amatatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu¹⁶⁵.

Así la complacencia, que acabamos de ver como el modo en que el amante percibe y busca su unión con el amado, aparece aquí como el modo en que el amado se hace presente como un *otro* a quien dirigir el bien. En un significado nuevo de la fórmula dionisiaca de “concretiva” que inicia el Aquinate¹⁶⁶.

La complacencia implica, por lo tanto, no sólo la fuerza *unitiva* del amor según la cual el “amado” pasa a estar unido a nuestro afecto como un bien conveniente con él, sino también su fuerza *concretiva* por la cual en esta unión es reconocida su condición de individuo existente por sí mismo, diferente al amante, cuya bondad va más allá de la que nuestro afecto pueda desear de él. En otras palabras, podemos decir que la complacencia está fundada no sólo en la proporción que existe con *nuestro* afecto, sino también en el ser que el amado es *en sí mismo*.

Complacerse significa así reconocer la bondad que la riqueza de la presencia del amado significa para nuestra vida. Riqueza que no se reduce a su condición de bien conveniente que nos agrada y nos mueve hacia sí, sino que también a reconocer en ella un don algo cuya existencia es de tal modo valiosa por sí misma que merece ser custodiada en el bien que tiene y promovida en el que le falta. En la complacencia, por lo tanto, el otro se nos presenta no sólo como un motivo de delectación por su conveniencia con la inclinación de nuestro apetito, sino también por ser un misterio que, alimentando el deseo de conocer la causa desconocida de una bondad que sobrepasa

¹⁶⁵ *STh.*, I-II, q. 28, a. 2.

¹⁶⁶ El primer texto en el que lo hace es: *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 9 (n. 424): “et differenter concretivae: in tali coniunctione salvatur differentiae utriusque amantium, quorum quandoque unum est superius aliud inferius”. Lo destaca: I. E. M. ANDEREGGEN, *La metafísica de Santo Tomás en la ‘Exposición’ sobre el ‘De Divinis Nominibus’ de Dionisio Areopagita*, Pontificia Universitas Gregoriana, Buenos Aires 1988, 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”.

nuestra capacidad de conocer, provoca la alegría de la admiración¹⁶⁷ y hace nacer la gratitud.

Por lo tanto, en el mismo seno de la voluntad como fuerza pasiva, se halla ya una inclinación al reconocimiento de un amado que exige ser amado por sí mismo. Se trata de la benevolencia que “*consistit in interiori affectu respectu personae*”¹⁶⁸ y que es para santo Tomás el principio de la amistad. En ella, el respeto de la alteridad, surgiendo de la misma naturaleza del afecto, se hace principio de un amor gratuito, el cual, por lo tanto, no requiere una decisión altruista¹⁶⁹, sino que responde a la tendencia más genuina y natural del hombre, aquella que mejor refleja el Amor del que proviene y del cual es imagen. Por eso, en la voluntad, el amor *per se et simpliciter* es el amor de amistad.

III.2 Obrar el bien por la complacencia

El amor es, entonces, una *virtus*, es decir una fuerza afectiva que actúa de principio apetitivo por el cual el amante se mueve hacia el amado¹⁷⁰. Esta fuerza posee dos características inseparables. Por un lado es *unitiva* ya que hace de dos uno. El bien que el amado es, por la fuerza del amor, licua nuestro corazón, haciéndolo capaz de ser penetrado por el bien que le es propio y el que le falta para crecer, que en adelante pasaremos a buscar como si fuera algo nuestro. Por otro, es *concretiva*¹⁷¹. El amor une pero no confunde, ya que amado se “agrega” como “*alium*” formando una unión en la diferencia con el amante en la que no dejan de ser dos: amante y amado.

¹⁶⁷ Cfr. *STh.*, I-II, q. 32, a. 8: “quanto alicuius rei amatae magis crescit desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae; sicut supra dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis in quantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat”.

¹⁶⁸ *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 5 (n. 1).

¹⁶⁹ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Presencia, encuentro, comunión”, en L. MELINA..., *La plenitud...*, cit., 359. Estudia el tema: S. J. POPE, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1994.

¹⁷⁰ Cfr. *STh.*, I-II, q. 26, a. 2, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod, quia virtus significat principium vel actionis, ideo amor, in quantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus”.

¹⁷¹ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Presencia, encuentro, comunión”, cit., 358. Cfr. *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 12 (n. 455): “concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati”.

Según acabamos de ver, el fundamento de tal fuerza de movimiento se halla en la complacencia en cuanto es en ella donde se aprehende tanto la unidad con el amado como la riqueza que su alteridad significa.

Esta complacencia de la voluntad sigue a su movimiento natural dentro de una dinámica de un movimiento hacia un bien¹⁷²; sin embargo, como hemos visto, en ella se halla ya en su inicio una forma nueva y afectiva de relación con el amado. El amado puede complacer como un “otro” cuya riqueza nos invita a ordenar a él un bien, o como algo cuya bondad complace por ser parte del bien que queremos para nosotros o para quien está unido a nuestro afecto. Por eso, en el modo de complacerse en el amado, se encuentra ya un modo original de ordenar nuestro obrar que llama a su consentimiento o a su rechazo.

Cuando el amado es una persona, esto cobra la fuerza de una obligación, ya que ésta se hace presente como un don que exige ser aceptado. Por ello, la única forma de complacerse en ella que merece nuestro consentimiento toma la forma de un acto gratuito de *aprobación*¹⁷³, es decir, de un acto de libertad en el que se acepta dirigir nuestra intención hacia su bien, sin volver sobre nosotros mismos. En otras palabras, la persona llama al amor gratuito, extático¹⁷⁴.

¹⁷²Cfr. A. WOHLMAN, *Idem*, 212.

¹⁷³J. PIEPER, *Amor*, cit., 436: “Mi contestación, que no pretende ser más que un intento de solución, es la siguiente: en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar. Lo cual ha de entenderse, por lo pronto, en sentido rigurosamente literal. Amar algo o a alguna persona significa dar por «bueno», llamar «bueno» a ese algo o a ese alguien”.

¹⁷⁴Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *El amor introducción a un misterio*, cit., 362: “Existe un elemento de gratuidad en todo amor dirigido a otro; pero no está en el ofrecimiento de nada a Dios, ni en su carácter espontáneo o generoso, sino en la medida en que se trata de *la aceptación del otro en cuanto tal*. Se trata del reconocimiento del otro como don cuya recepción requiere en nosotros un acto de libertad de valor extático hacia él. Por eso, la raíz de todo don gratuito está en el amor en la aceptación del otro como término de mi amor, pues «no se da nada gratis a nadie sino en cuanto aquel al que se le da es aceptado de algún modo». La última cita es de: S. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 27, a. 1. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Idem*, 363: “Esta aceptación del otro como don no es sino el reconocimiento de la *unión afectiva con él*, en la que el hombre se complace. En cuanto apunta precisamente a la unión misma, tiende por consiguiente a un crecimiento sin medida, a un horizonte en el que cabe siempre una mayor plenitud”.

III.2.1 La creación como acto de amor como modelo del acto de amor humano

Para comprender cómo se da para santo Tomás esta dimensión de gratuidad en el amor, nos referiremos a otro texto en el que santo Tomás explica el amor de Dios por las creaturas. En este texto santo Tomás se funda, no ya en el amor como afecto, sino en el amor como acto que define como *amare est velle alicui bonum*.

En este caso se trata de un amor en el que santo Tomás quiere destacar dos cosas: que el amante divino tiene como fin su propia bondad y que, sin embargo, tal acto no le agrega nada, ya que Él es necesariamente distinto de aquello que crea. Esto da como resultado que el acto creador debe ser un acto de amor extático, en el que Dios ama en cuanto elige donar el bien que él es a sus creaturas. “Así, la Creación como Amor originario se convierte en el prototipo que ilustra todo acto amoroso tal como es accesible a la experiencia humana”¹⁷⁵.

Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet ipsius. Ostensum est autem supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat.

Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus¹⁷⁶.

La demostración de que las cosas son amadas por Dios es que éstas existen, ya que esto solo puede haberse dado porque Dios lo ha querido así. Existen cosas que Dios ha creado para que existan por sí mismas, es decir les ha dado el ser sustancial. Y existen otras que son creadas para ser el bien de otras, en cuanto son las perfecciones que necesitaban éstas para poder existir.

Así, santo Tomás presenta la creación como el don que Dios hace a unas creaturas a las que ama por sí mismas de los bienes que éstas necesitan para existir,

¹⁷⁵ J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, cit., 246.

¹⁷⁶ Cfr. *STh.*, I, q. 20, a. 2.

conservarse y llegar a su plenitud. La creación es querer un bien para el amado, y por eso puede decirse que Dios ama.

Por eso dice santo Tomás, en Dios amar significa realizar un acto en el cual Dios “crea e infunde la bondad en las cosas”¹⁷⁷. Es decir, su amor es la causa del bien que quiere para las cosas, primero su ser, y luego las perfecciones que se le añaden como bienes propios. Así podemos decir que Dios ama algo en cuanto quiere crear su ser e infundirle la perfección que le es propia. Dios crea el mundo dando el bien accidental o inherente, es decir aquél deseado como un bien para otros, a quienes ama como bienes de por sí y en este sentido como sustanciales¹⁷⁸. No porque sean sustancias, sino de “modo sustancial”¹⁷⁹: se trata de aquellos que son amados por Dios por sí mismos, extáticamente: “*audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentii*”¹⁸⁰.

La demostración que santo Tomás da de este acto revela de forma clara su concepción del amor. Esto puede verse en el camino que no eligió. En efecto, parecería que para explicar porqué Dios ama a las criaturas era suficiente partir de la demostración hecha en el cuerpo del primer artículo donde se presenta la existencia del amor en Dios partiendo de su analogía con la pasión (a. 1). Desde esta perspectiva, bastaría decir que Dios ama a las criaturas porque las ha hecho existir.

Sin embargo, vemos que santo Tomás no parte de aquí, sino que recurre a la definición del acto de amor como de un acto con dos objetos: *amare est velle alicui bonum*. ¿Por qué?

¹⁷⁷ Cfr. *STh.*, I, q. 20, a. 2: “infundens et creans bonitatem in rebus”.

¹⁷⁸ Cfr. *STh.*, I, q. 60, a. 3: “cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam”. Cfr. D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, cit., 59.

¹⁷⁹ La expresión se debe a Tomás de Vio el Cardenal Cayetano: cfr. S. TOCZEK, *De philosophiae amoris in operibus Thomae de Vio Caietani O.P. S.R.E. Cardinalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1961, 27.

¹⁸⁰ DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 13. Citado en *STh.*, I-II, q. 20, a. 1, ad 1. Cfr. P. KWASNIEWSKI, “The Ecstasy of Love in Aquinas’s *Commentary on the Sentences*”, en *Angelicum* 83 (2006) 51–93.

Tomando este camino santo Tomás nos muestra que el acto de amor requiere no sólo el reconocimiento del bien que el amado es, sino también el querer para él el bien. Dios ama porque quiere comunicar el bien¹⁸¹. De nada bastaría complacerse en su criatura sin darle los bienes que necesita para existir. Esto no podría ser llamado amor, ni siquiera para Dios. La mediación del bien que se quiere para el amado es tan necesaria al amor que ni siquiera Dios puede prescindir de ella.

Por eso, al amor del bien que el amado es, se realiza en un acto por el que quiere el bien para su criatura. Sin tal referencia al bien, el acto de amor no podría estar completo. Por eso, junto al amado que es objeto del amor de amistad, debe incluirse el amor del bien que queremos para él con amor de concupiscencia. Es el mismo amor de amistad por sus criaturas el que lo exige, ya que amar no es otra cosa que abrirse al bien del amado y obrar por él. Por lo tanto, el acto de amor exige para realizarse no sólo la aprobación del amado como fin de la acción, sino también el amor de concupiscencia por el que se quiere para él.

Santo Tomás agrega a esto un detalle más. En Dios este acto sigue un camino diverso que en nosotros. En Dios, amar es querer el bien para alguno. En nosotros, sin embargo, este querer depende de un afecto en cuanto pasividad primera. Es el bien del amado el que causa el amor. Comienza por una provocación del bien, que “inmuta” nuestro afecto y nos transforma interiormente, haciéndonos amantes suyos. Así, mientras para Dios obrar por amor es dar el acto de ser a sus criaturas, para nosotros obrar por amor quiere decir reaccionar a una bondad recibida como don y a partir de ella querer obrar para conservar el bien que posee y darle el que no tiene.

III.2.2 Amare est velle alicui bonum

A la luz del acto creador de Dios entendido como acto de amor se puede ver, entonces, la estructura del acto de amor humano.

Por un lado, el que santo Tomás basa la explicación del acto creador en la analogía existente con el humano nos permite ver que ambos siguen para él la misma

¹⁸¹ Cfr. J.-P. JOSSUA, “L’axiome «bonum diffusivum sui» chez s. Thomas d’Aquin”, en *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153.

estructura del acto que definió como “*amare est velle alicui*”: por amor de uno amado en sí mismo como bien sustancial, es decir con amor de amistad, se realiza un acto libre por el que ordenamos a él un bien accidental que amamos con amor de concupiscencia.

Por otro, el que resalte la diferencia nos muestra la importancia que tiene la pasividad en nosotros: mientras en Dios el amor es el acto que da origen al bien que el amado es, en nosotros el amor comienza siendo un afecto despertado por esta bondad.

Así, el estudio del acto de la creación nos señala el camino para superar una visión del amor y del papel que en él tiene la complacencia que no es capaz de superar el nivel afectivo del amor por partir del paralelismo que existe entre el apetito y la inteligencia¹⁸². Dado que éste se mueve al nivel de la naturaleza de las potencias, esta visión del amor no es capaz de ver en el amor más que un acto de aprobación¹⁸³.

Por el contrario, el acto creador de Dios nos muestra que el amor es un afecto que tiene como dinámica propia ser el principio de un acto por el que el amante quiere el bien para el amado. Y, por lo tanto, nos permite ver que la complacencia experimentada como afecto tiende por su propio peso y dinámica al acto libre, en el cual el amante ordena a alguien que ama por sí mismo el bien que desea.

El primer texto del tratado de creación nos había mostrado la complacencia divina en la creación como la que encuentra un artista delante de su obra. Desde este punto de vista, ésta podía ser entendida como el afecto que se despierta delante de la contemplación de cómo su obra refleja la propia bondad. Ahora bien, este texto que acabamos de ver nos muestra algo más. La importancia de esta complacencia divina es que no es algo estático, sino que es el principio del acto creador¹⁸⁴. Porque Dios se complace en unas creaturas a las que considera un bien en sí mismas, las ama extáticamente con amor de amistad, quiere comunicarles las perfecciones que éstas necesitan para existir, a las que ama con un amor como de concupiscencia.

¹⁸² En la que cae: L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Inst. d'Études Médiévales –Vrin, Montréal –Paris 1952.

¹⁸³ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, cit., 59.

¹⁸⁴ Cfr. A. PRIETO LUCENA, *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*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007, 591-607.

Por lo tanto, el acto creador nos permite comprender que el amor como afecto tiende por propia dinámica a la realización de un acto en el cual, por la unión que experimentamos con alguien en la complacencia, ordenamos a él un bien que complace como algo que podemos comunicarle¹⁸⁵. Es decir, la complacencia que experimentamos hacia él, hace que lo pongamos como fin de nuestro obrar, y que su bien complazca como algo nuestro. De este modo, la fuerza del amor nos mueve a obrar para conservar el bien que posee y darle el que no tiene: “*bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur*”¹⁸⁶.

La clave para entender este paso del afecto al acto se encuentra en el acto que santo Tomás llama *intentio*¹⁸⁷ y que aparece, tanto en su estudio del acto de voluntad, como en el del amor como pasión. Es en éste donde la alteridad que estaba en germen en la complacencia del “amado”, se hace principio de un acto de libertad por el cual se quiere un bien para aquél que, por la complacencia que experimentamos, es visto como alguien a quien tender como fin.

El modo en que tal ordenación se dará dependerá del modo en que el amante quiera relacionarse con el amado. Si en el afecto del amor, el amante solo se detiene en el aspecto de la complacencia que presenta al amado como un bien que “*pertinet ad suum bene esse*”¹⁸⁸, lo amará con amor de concupiscencia, dirigiéndose por la intención a sí mismo, o a quien está unido a él. Pero, en su movimiento conversivo¹⁸⁹ a quien es mayor que él. En todo ello, el amante sigue su modelo divino, que por “*abundantiam*

¹⁸⁵ Cfr. D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, cit., 57: “In every act of love there is a two-fold *complacencia*: the lover takes complaisance in the loved person as that person for whom he or she wills goods, and complaisance in the good as that which is good for the loved person. We may choose the person for whom we will the good and we may choose what good we will for the beloved person, but the structure itself is simply a given in every love”.

¹⁸⁶ *STh.*, I, q. 20, a. 2.

¹⁸⁷ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Presencia, encuentro y comunión”, en L. MELINA..., *La plenitud...*, cit., 354: “En la doctrina de santo Tomás es la intención la que manifiesta la necesaria referencia a la segunda persona en la estructura de la acción”.

¹⁸⁸ *STh.*, I-II, q. 28, a. 1.

¹⁸⁹ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, cit., 278 “Sólo la conversión como libre respuesta –aceptación de otro- a un Amor Creador y Providente, abre al hombre a un amor providente y creativo hacia sus iguales o inferiores a modo de éxtasis. Esto sí sería un éxtasis secundario, finalizado y sostenido en el divino original”.

amativae bonitatis, extra seipsum fit”¹⁹⁰. El amante reconocerá en el amado alguien que merece ser amado por sí mismo y se complacerá en él como un fin al que ordenar su obrar. Consintiendo en la recepción de la alteridad que la presencia del amado significa¹⁹¹, será llevado, por el acto de la voluntad al bien amado con amor de concupiscencia, pero por la unión de la complacencia, la intención del afecto se referirá al amado como bien sustancial sin volver sobre sí mismo¹⁹². Así, a imagen de Dios, lo amará extáticamente, dándose a sí mismo, en la medida que es posible a un ser limitado como él, que solo puede amar lo que para él es bueno:

in amore amicitiae (...) nosmetipsos trahimus ad ea quae sunt extra nos; quia ad eos quos isto amore diligimus, habemus nos sicut ad nosmetipsos, communicantes eis quodammodo nosmetipsos¹⁹³.

Así, consintiendo la complacencia en el “amado”, el sujeto acepta transformarse en su “amante”, es decir en alguien preocupado por su bien. De ahora en adelante, el bien del amado, será considerado al mismo nivel que el suyo, y buscará comunicárselo gratuitamente a través de su obrar, como si fuera el suyo propio.

De este modo, la complacencia es el principio del acto de amor en la medida en que al inclinar hacia la bondad que el otro es en su alteridad, inclina a obrar para comunicarle el bien. La mediación del bien es fundamental, ya que es ella lo que lo que permite en la dinámica inicial del afecto la presencia de un movimiento extático. Si la complacencia hace salir de sí, es porque haciendo percibir el bien del amado como algo propio, llama a obrar por él. Sin el bien, la complacencia no sería más que un afecto agradable, que no tendría más importancia que provocar un estado subjetivo y privado, que solo interesaría al amante.

¹⁹⁰ DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 13 (PG 3,711).

¹⁹¹ Cfr. L. MELINA, “Amor, deseo, acción”, en L. MELINA..., *La plenitud...*, cit., 332.

¹⁹² Cfr. *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 10 (n. 430): “in secundo modo amoris [amicitiae], affectus amantis trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem, affectus recurrit in seipsum; dum enim appeto iustitiam vel vinum, affectus quidem meus inclinatur in alterum horum, sed tamen recurrit in seipsum, quia sic fertur in praedicta ut per ea bonum sit ei; unde talis amor non ponit amantem extra se, quantum ad finem intentionis. Sed cum aliquid amatur primo modo amoris, sic affectus fertur in rem amatam, quod non recurrit in seipsum, quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione quia ei exinde aliquid accidat. Sic igitur talis amor extasim facit, quia ponit amantem extra seipsum”.

¹⁹³ *Super Io.*, c. 15, lec. 4. Cfr. D. M. GALLAGHER, “Thomas Aquinas in Self-Love as the Basis for Love of Others”, en *Acta Philosophica* 8 (1999) 23-44.

Por el contrario, la complacencia, es importante porque es principio del acto a través del cual el amante acepta un camino de una unión afectiva que lo compromete con el bien del amado¹⁹⁴. Complacerse en él, es aceptar dirigir a él nuestro obrar. Es aceptar la llamada a salir de nosotros mismos y a dar la vida por él, invitándolo, de este modo, a amar él también y a unirse en la intención de un mismo fin.

III.3 La mutua *inhesio*

A la luz de todo esto podemos volver sobre el texto con el cual hemos comentado el capítulo. En él santo Tomás explicaba el efecto del amor por el cual el amado está en el amante y el amante en el amado.

El primer modo se refiere a la presencia del amado en el amante por la complacencia¹⁹⁵. Por ésta el amante experimenta al amado como unido a sí mismo y por eso, se inclina a él por el amor de concupiscencia y a su bien por el amor de amistad. Mientras en el primer caso, la presencia del amado se ordena a la propia perfección, en el segundo caso, el amante se ve unido de tal modo al amado que éste llega a ser para él tan íntimo a sí mismo que puede considerar su unión con él como la que tiene consigo mismo, es decir sustancialmente. En este paso, el amado no se disuelve en el amante sino que se agrega al amante como un “*alium*” al cual el amante se halla en relación “*sicut ad seipsum*”. Así el sujeto, transformado en amante, encuentra su afecto unido al amado de tal modo, que “*utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum*”¹⁹⁶ y esto “*non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed*

¹⁹⁴ Cfr. R. SACRISTÁN LÓPEZ, *Idem*, 484 “el amor en cuanto apetito, hace de dos, amante y amado, uno, pero no los confunde ni los cambia, sino que agrega uno al otro, de modo que ya no son dos, sino uno, pero no son el mismo, ni tampoco dos-juntos, sino dos-unidos, unificados, esto es, hechos uno, precisamente, en el amor. Son uno porque tienen el mismo querer. De hecho, solo porque están unidos puede el amante querer el bien del amado, pues gracias a la unión que el amante cono ce el bien del amado. La nueva forma que ahora tienen ambos es la de querer el mismo bien, así se cumple en ambos que cada uno quiere su bien, y que su bien es al mismo tiempo el bien del otro, y por eso permanecen unidos en el mismo amor”.

¹⁹⁵ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, cit., 144: “La referencia a tal complacencia del amado indica, por tanto, que el amado actúa como motivo interno del amor de amistad. Es el modo que se caracteriza como la presencia del amado en el amante. Hay que dar a esta presencia un papel fundamental en la causalidad personal”.

¹⁹⁶ *STh.*, I, q. 20, a. 1, ad 3.

propter complacentiam amati interius radicatum. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis”¹⁹⁷.

El segundo modo, se refiere a la fuerza que tiene el amor de hacer que el amante esté en el amado. La unión del amor, experimentada en la complacencia, llega a ser tal, que el amante pasa de algún modo a vivir y experimentar la vida y los afectos del amado:

In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tritari et gaudere secundum philosophum, in IX Ethic. et in II Rhetoric. Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato¹⁹⁸.

Santo Tomás menciona también en este texto un tercer modo, la *redamatio*¹⁹⁹ que veremos a continuación.

III.4 La complacencia en el amigo

Lo visto hasta aquí, nos muestra que el papel de la complacencia en el amor no debe, reducirse a su condición de afecto pasivo, sino que debe incluir también la del principio del acto de amor. En efecto, el complacerse en el amado no es para el amante algo estático, sino llamado a ponerse en movimiento para unirse con él y a querer su bien.

Sin embargo, todavía nos falta un paso más. La dinámica que la complacencia pone en movimiento no se detiene tampoco en este acto de amor benevolente y gratuito. Por el contrario, el amor como acto concreto tiende a la amistad, es decir a establecer con el amado una relación de amor mutuo en la cual compartir juntos las actividades de la vida.

¹⁹⁷ *STh.*, I-II, q. 28, a. 2.

¹⁹⁸ *STh.*, I-II, q. 28, a. 2. Las referencias son: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 9, c. 3 (1165b27) e ID., *Retórica*, l. 2, c. 4 (1382b3), es prácticamente la definición de concordia.

¹⁹⁹ Cfr. *STh.*, I-II, q. 28, a. 2: citado más adelante.

Para ver qué es lo que implica este proceso vamos a partir de otro texto del tratado de creación, en el cual santo Tomás responde a la objeción según la cual Dios no puede amar a las creaturas irracionales.

Este texto es de gran importancia porque en él santo Tomás muestra con exactitud dos aspectos de su doctrina del amor que no siempre expresa con tal claridad y que son esenciales para nuestro propósito.

En primer lugar, que el objeto del amor de amistad son las creaturas racionales, las cuales de acuerdo a la definición de Boecio, que santo Tomás asume, podemos calificar como personas²⁰⁰.

En los textos de nuestro autor esto no siempre queda claro, debido a que el Santo busca destacar en ellos aquello que es formal en la estructura de todo acto de amor, sea éste una pasión, de amistad o concupiscencia²⁰¹. De ahí que el *amado* pueda designar en general cualquier tipo de bien. El siguiente texto nos mostrará que para él, el amor de amistad se dirige a personas²⁰².

La segunda razón de la importancia de este texto es que en él se expresa claramente la intención del amor creador: Dios crea para poder tener amigos a quienes comunicarles su vida. Esta es la razón por la cual las creaturas irracionales no pueden ser objeto de benevolencia.

Esta segunda razón muestra que la complacencia en el amado que es principio del amor de amistad, tiende por su propia tendencia al establecimiento de la *mutua amatio* en la cual los amantes se unen afectivamente en la intención de un bien común.

El texto es el siguiente:

²⁰⁰ Cfr. A. M. S. BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, (PL 64,1343): “naturae rationalis individua substantia”. Cfr. D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, cit., 57: “As is known Thomas takes over Boethius definition of person as individual substance of a rational nature (rationalis naturae individua substantia). The simple equivalence of those beings designated as personas an the objects of *amor amicitiae* –both are rational beings- allows us to say that the love of friendship is always the love of a person”.

²⁰¹ Cfr. D. M. GALLAGHER, *Ibidem*.

²⁰² Cfr. T. MELENDO GRANADOS, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid 1992; J. CRUZ CRUZ, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Rialp. Madrid 1999.

amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem, sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis²⁰³.

Con este texto, santo Tomás responde a la objeción según la cual las creaturas irracionales no podrían ser amadas por Dios, porque no pueden ser objeto ni de amor de amistad ni de concupiscencia. El santo responde que son amadas por él, solo que con un amor *quasi* de concupiscencia, en donde el *quasi* quiere indicar que Dios las ama así, no porque necesite de ellas, sino en cuanto son el bien que quiere para las creaturas racionales “*sicut ad eas proprie benevolentia est*”²⁰⁴.

La creación, por lo tanto, es un acto de amor extático, en el que Dios por un acto libre suyo, quiere comunicar a los hombres su propia bondad e, incluso, por la gracia, su propia vida. Por lo tanto, es su benevolencia gratuita, que solo puede darse a las creaturas racionales llamadas personas²⁰⁵, lo que ha hecho de motivo de la creación.

III.4.1 El amor de amistad se dirige a las personas

Con ello llegamos a nuestra primera gran afirmación: solo las personas han sido amadas por Dios por sí mismas, con amor de amistad. Esto tiene tres grandes consecuencias²⁰⁶.

Primero, que solo las personas han sido amadas por Dios por sí mismas, y, por ello, solo ellas son un bien en sí mismo, sustancial. Las demás, creadas como una perfección de las primeras, dependen de ellas en su bondad y son, por ello, bienes accidentales o inherentes²⁰⁷, es decir son amadas, no por sí mismas, sino como por

²⁰³ *STh.*, I, q. 20, a. 2, ad 3.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Cfr. Sententia Ethic.*, I, 9, lec. 5 (n. 1).

²⁰⁶ *Cfr.* D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, cit., 58.

²⁰⁷ *Cfr. STh.*, I, q. 60, a. 3; D. M. GALLAGHER, “Person and Ethics in Thomas Aquinas”, cit., 59-60.

alguna cualidad accidental que ellas poseen y que las hace bienes comunicables al amado para su perfección: “*bonum amatur in quantum est communicabile amanti*”²⁰⁸.

Segundo, como consecuencia de lo anterior, que el objeto que ama el amor de amistad es lo que denominamos con el nombre de persona²⁰⁹, ya que son estas las que han sido creadas como bienes sustanciales. Este amor se dirige, como todo movimiento apetitivo no a la semejanza intencional que nos ofrece la inteligencia, sino a la realidad. Y esto no por la utilidad o deleite que nos pueda proporcionar, sino por las “*personas hominum propter seipsas*”²¹⁰. Por eso, mientras el amor de concupiscencia se dirige al amado por alguna cualidad accidental que posee, el de amor de amistad ama al amado en cuanto existente único e irreplicable que subsiste en la naturaleza racional.

Finalmente, que el amor se dirija a personas significa que se dirige a seres que pueden apropiarse del bien que deseamos para ellos con amor de concupiscencia porque son libres. En efecto, solo la creatura racional “*est domina utendi bono quod habet per liberum arbitrium*”²¹¹, los demás seres, careciendo de tal dominio, no pueden “*bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem*”²¹² y, por eso, no tiene sentido querer el bien para ellos. El don que el amante quiere dar requiere ser recibido

²⁰⁸ *STh.*, I-II, q. 28, a. 4, ad 2.

²⁰⁹ A diferencia de los demás seres que son más bien movidos a su fin, los seres que existen poseyendo una naturaleza racional son “*dominus sui actus*” (I-II, q. 1, a. 1) y se mueven a sí mismos, cfr. *STh.*, I-II, q. 1, a. 2., es decir son capaces de apropiarse de las leyes de su naturaleza e imprimir a su vida una dirección que le es absolutamente propia. Por ello a estos individuos los llamamos con un nombre propio general que solo poseemos para los individuos de esta especie: “*persona*”. Con este nombre queremos indicar que su existencia individual es de tal modo única, irreplicable e incommunicable y excede del tal modo la suma de todos los predicados genéricos que podríamos atribuirle que solo podemos identificarla debidamente llamándola con un nombre propio. Cfr. R. SPAEMANN, *Personas, Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Eunsa, Pamplona 2000, 50: “Mientras que la palabra «hombre» designa una especie, una clase natural, definida por diferentes predicados de sus elementos, «persona» no alude a una clase, sino esencialmente al elemento de una clase, pero no en tanto que es elemento de esta clase, sino en tanto que es individuo. La persona no es, escribe santo Tomás, un *nomen intentionis*, sino un *nomen rei*. (...) La palabra persona designa al hombre en cuanto titular de un nombre propio”. Éste puede referirse a él como un *individuum vagum*, y entonces lo llamamos con el nombre general propio persona, o puede ser su nombre propio individual, Juan, Carlos, que es como habitualmente los llamamos.

²¹⁰ Cfr. *Sententia Ethic.*, I, 9, lec. 3 (n. 2): “*non est inconveniens, si dissolvatur amicitia ad eos qui sunt amici propter utile vel propter delectabile cessante utilitate vel delectatione; quia secundum has amicitias homines amant delectationem et utilitatem, non personas hominum propter seipsas. Unde, deficiente utilitate vel delectatione, rationabile est quod desinat amicitia*”.

²¹¹ Cfr. *STh.*, II-II, q. 25, a. 2.

²¹² *STh.*, I, q. 20, a. 2, a. 3.

libremente por el amado, lo cual implica tanto el deseo de ser correspondido cuanto la posibilidad de ser rechazado²¹³.

Por lo tanto, podemos concluir diciendo que todas las veces que hasta ahora hemos visto aparecer la palabra *amado*, debe referirse *per se et simpliciter* a una persona. El amor, en su realidad primaria y fundamental, es el amor entre personas, el amor de amistad. Por lo tanto, a éste tiende por naturaleza el primer movimiento de la voluntad. Los demás amores, son tales *secundum quid*, en cuanto son el modo en que nos unimos a las personas y queremos el bien para ellas. Por lo tanto, estrictamente hablando, solo las personas son dignas de amor y es por ellas por las que realizamos todo lo que hacemos²¹⁴.

Aplicando esto a nuestro estudio de la complacencia, podemos pensar que cada vez que santo Tomás habla de la misma, está hablando de la que se tiene en las personas. Por lo tanto, todo lo que vimos en la segunda parte sobre la dinámica afectiva como una tendencia al *amado* debe entenderse en sentido interpersonal. La complacencia *per se et simpliciter* es, entonces, la complacencia en una persona.

III.4.2 El amor benevolente busca la amistad

Este primer paso nos ha mostrado algo fundamental. La creación es el don que Dios hace a las personas. Dios queriendo comunicar su bondad, las ama benévolamente con amor extático.

Ahora bien, al mencionar el porqué de la incapacidad de las creaturas irracionales de ser amadas benévolamente, santo Tomás no se detiene en la benevolencia que ya mencionamos, sino que va más allá. Esto se debe a que “*non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit*”²¹⁵. Es decir, no pueden ser amadas benévolamente, porque no pueden entrar en amistad con él.

²¹³ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore*, cit., 130.

²¹⁴ Cfr. *STh.*, I, q. 73, a. 9.

²¹⁵ *STh.*, I, q. 20, a. 2, ad 3.

Esto nos permite ver que el amor de Dios tiene una intención precisa. Su amor es un acto donativo de amor extático que, sin embargo, busca ser correspondido y llegar a ser amado de quien ama; a quien no basta dar el ser, sino que quiere donar el bien más grande que posee que es su Vida misma *qua Deus vivit*; porque lejos de ser desinteresado, quiere que aquél ponga su fin último en Él.

III.4.3 *La complacencia busca la respuesta del amado*

Esto nos permite ver una cosa más sobre la complacencia de Dios. La obra de Dios en la que él se complace como un artista tiene una característica peculiar: está viva. Y no sólo eso. Sus obras son personas, capaces de amarlo en respuesta. Por eso, la complacencia de Dios no se detiene en una contemplación inmóvil y desinteresada. Por el contrario, quiere que su obra lo ame también, porque este es el fin por el cual la ha creado²¹⁶.

Por ello, la participación del amado es parte esencial de la complacencia divina en la creación. Dios ama para ser amado. Su complacencia solo puede hallarse allí donde el amado puede y quiere apropiarse del don que quiere comunicar, que es su Vida misma. Esto es lo que hace que las creaturas irracionales no puedan ser objeto de la benevolencia. Y esta es la misma razón que hace que solo pueda complacerse en las creaturas racionales. Solo éstas son personas, creaturas hechas a su imagen²¹⁷, que poseen el dominio del obrar con el que apropiarse del don que quiere darles²¹⁸ y entrar así en amistad con él en la comunión de su vida bienaventurada²¹⁹. Por ello, solo de ellas dice la Biblia que Dios se complace diciendo que es “muy bueno” (*Gen 1,31*).

Esto nos muestra que la complacencia divina se dirige a las personas no sólo porque éstas son dignas de ser amadas por sí mismas, sino también porque son capaces de responder recíprocamente al don recibido en la forma de una amistad. La amistad es

²¹⁶ Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “La «ley de la reciprocidad», un principio de teología moral. Estudio de una categoría teológica en *Evangelium vitae*, n. 76”, en *Studia Cordubensia* 2 (2009) 5-30.

²¹⁷ Cfr. *STh.*, I-II, q. 1, prologo: “restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”.

²¹⁸ Cfr. *STh.*, II-II, q. 25, a. 3; Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La verità dell'amore*, cit., 130.

²¹⁹ Cfr. *STh.*, II-II, q. 23, a. 1.

el sentido de la benevolencia y no al revés²²⁰. Siendo el don que quiere dar su propia vida, Dios ama queriendo que el amado acepte su don, el cual sólo puede ser completo con la respuesta del amor libre. En una palabra, Dios, amándonos, quiere hacernos sus amantes:

Deus enim nos amando, facit suos dilectores; *Ego diligentes me diligo* (Prov. 8,17): non quasi prius fuerint diligentes, sed quia ipse eos diligentes facit diligendo²²¹.

Así, este recurso a la complacencia divina nos permite ver el verdadero horizonte al que apunta este afecto. Ésta no se reduce a ser un afecto agradable ante un bien conveniente, ni al principio de un acto benevolente que puede desaparecer como apareció. Lo que complace en la *inmutatio* que provoca el amado es que en él se entrevé la promesa de una vida juntos, que toma la forma de una amistad. Es esto lo que hace a la *benevolencia* importante: ésta es el principio de la amistad, la cual agrega al amor de benevolencia las dos notas fundamentales: la *redamatio* y *el communicatio*. Así lo explicaba la respuesta a la objeción:

amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem, sicut et ad eas proprie benevolentia est²²².

El amor que se revela en la creación, modelo de todos los demás porque es el del mismo Dios, es, entonces, un amor fundado en una benevolencia, que, sin embargo, no se conforma, con que ésta sea un simple acto que puede desaparecer tan repentinamente como apareció, sino que busca establecer una relación de amistad fundada en una firme unión afectiva recíproca, la “*redamatio*”, en que ambos se vean inclinados a la “*communicationem in operibus vitae*”²²³, de tal forma de ayudarse a “*bene evenire*” y alcanzar juntos el propio fin de la “*felicitas*”. En otras palabras, el amor creador nos revela que el amor verdadero no se conforma con hacer el bien al amado, sino que quiere con ello invitar a una amistad en la cual compartir los bienes de la Vida juntos.

²²⁰ Cfr. L. MELINA, “Analogia dell’amore”, en ID., *La roccia e la casa. Socialità bene comune e famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013, 33-44.

²²¹ *Super Io.*, c. 15, lec. 3 (n. 1).

²²² *STh.*, I, q. 20, a. 2, ad 3.

²²³ *Ibidem*.

En la *Secunda Secundae*, santo Tomás dará a esta amistad que Dios busca e infunde en sus creaturas el nombre de *caritas*²²⁴.

III.4.4 De la benevolencia a la amistad

El modo cómo la complacencia que nace ante el descubrimiento de la persona del amado, la benevolencia, llega a transformarse en amistad fue explicado por Tomás en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Lo que en Aristóteles era un ejemplo para afirmar que la amistad parece nacer de la vista y se distingue de la benevolencia pasajera²²⁵, en Santo Tomás sirve para mostrar cómo este afecto es principio de la unión afectiva que llama *amatio completa*:

benevolentia videtur esse principium amicitiae, sicut delectari in aspectu alicuius mulieris, est principium amationis eius. Nullus enim incipit amare aliquam mulierem nisi prius fuerit delectatus in eius pulcritudine, nec tamen statim tunc cum gaudet in aspectu formae mulieris amat eam; sed hoc est signum amationis completae, quando si sit absens desiderat eam, quasi graviter ferens eius absentiam, et praesentiam concupiscens. Et similiter se habet de amicitia et benevolentia. Non enim possibile est aliquos esse namicos, nisi prius facti fuerint benevoli²²⁶.

Así como es la delectación que la belleza de la mujer provoca la que mueve a amarla, es la “*belleza*” del hombre, capaz de ser amado benévolamente, lo que hace de principio por el cual puede llegar a ser nuestro amigo. Ahora bien, así como deleitarse en una mujer no es todavía amarla, del mismo modo, experimentar benevolencia hacia alguien no es todavía ser amigos. Falta en ambos casos que lo que es un mero afecto pasajero, se transforme en una *amatio completa* en la cual el afecto se establezca firmemente en querer el bien para el amigo.

²²⁴ Cfr. *STh.*, II-II, q. 23, a. 1; *STh.*, I-II, q. 65 a. 5: “*caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione*”. Cfr. I. KELLER, “De virtute caritatis ut amicitia quadam divina”, en *Xenia Thomistica*, II, Typis Poliglotis Vaticanis, Roma 1925, 233-276.

²²⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 9, c. 5 (1167a): “En este caso la benevolencia es del todo eventual, y la afeción que provoca no pasa de la superficie. Esto nace de que la amistad, como el amor, comienza al parecer por el placer de la vista; porque si al pronto no produce encanto el aspecto de la persona, no se la puede amar. No quiere decir esto, que porque uno se sienta seducido por la forma, ya esté enamorado; pues sólo hay amor cuando se siente la ausencia de una persona y se desea su presencia. Es cierto que no pueden dos hacerse amigos sin haber experimentado antes la benevolencia; pero tampoco basta ser benévolo para amar”.

²²⁶ *Sententia Ethic.*, I, 9, lec. 5 (n. 5).

El ejemplo implica así, dos afirmaciones que son de gran importancia para nuestro estudio. Primero que el principio de la amistad puede compararse a la delectación que un hombre encuentra en una mujer. La amistad comienza por el deleite que su bondad significa para nuestra vida, que no es otra cosa que la complacencia que provoca su persona. Segundo, que esta complacencia que provoca la *belleza* de la persona tiende, como le sucede a un hombre con la mujer que le gusta, por propia inclinación a querer profundizar en la relación y a querer compartir la vida con ella.

Por eso, para que la benevolencia inicial llegue a ser una amistad se requerirá que los amantes *hayan comido mucha sal juntos*²²⁷, es decir que lleguen a compartir juntos muchas cosas, en las cuales, perseverando en su mutua benevolencia a través del tiempo, afirmen²²⁸ su afecto en esta disposición y den lugar en sí a la unión afectiva de la “*amatio completa*”²²⁹. Ésta es una unión afectiva que podemos traducir por “cariño”, y que en la amistad tiene la forma recíproca de la *redamatio*.

Por este afecto recíproco los amantes se verán llevados al tercer modo de *mutua inhesio* que santo Tomás pone como efecto del amor:

Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur²³⁰.

Esta muta inhesión, por la cual los amantes se unen recíprocamente y se hacen presentes el uno al otro, está descrita por tres afirmaciones:

²²⁷ Cfr. *Sententia Ethic.*, l. 8, lec. 3 (n. 21): “amicitia talium indiget longo tempore et mutua assuetudine ut se invicem possint cognoscere et virtuosos et amicos, quia secundum quod dicitur in proverbio, non contingit quod aliqui se invicem cognoscant antequam simul comedant mensuram salis. Non oportet autem quod unus acceptet alium ad hoc quod sit eius amicus antequam unus appareat alteri amandus et credatur ita esse; et hoc raro contingit”.

²²⁸ Cfr. *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 5 (n. 6): “unde potest aliquis translative loquendo dicere, quod benevolentia est quaedam amicitia otiosa, quia scilicet non habet operationem amicabilem adiunctam. Sed quando diu durat homo in benevolentia, et consuescit bene velle alicui, firmatur animus eius ad volendum bonum, ita quod voluntas non erit otiosa, sed efficax; et sic fit amicitia”.

²²⁹ Cfr. *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 5 (n. 6): “unde potest aliquis translative loquendo dicere, quod benevolentia est quaedam amicitia otiosa, quia scilicet non habet operationem amicabilem adiunctam. Sed quando diu durat homo in benevolentia, et consuescit bene velle alicui, firmatur animus eius ad volendum bonum, ita quod voluntas non erit otiosa, sed efficax; et sic fit amicitia”. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, cit., 384: “el fundamento de la unión mutua de la amistad es: la comunicación de la unión afectiva que constituye el afecto mutuo [amatio]”.

²³⁰ *STh.*, I-II, q. 28, a. 2.

- *mutuo se amant*: la *redamatio* es una unión recíproca mutua que funda un amor mutuo, “*quia amicus est amico amicus*”²³¹. A diferencia del acto de amor de benevolencia que puede darse aún a quienes no nos aman, para la amistad no basta el amor de uno, sino que es necesario haya cierta igualdad, ya que los amigos se aman recíprocamente²³².

- *sibi invicem bona volunt*: es propio de los amigos querer el bien el uno para el otro. Se trata de una benevolencia fundada no ya en un afecto pasajero como la que se tiene con los competidores de un espectáculo, sino en una unión afectiva íntima que es un hábito y proviene de una elección mutua recíproca²³³ por la cual los amigos ven unidos sus corazones en la *concordia*, que “*in affectu consistit, sed respectu eorum quae sunt personae*”²³⁴.

- *invicem bona (...) operantur*: queriendo mutuamente el bien, los amigos buscan obrar por el amigo. Es lo que santo Tomás en el comentario a la Ética llama *beneficencia*, “*quae consistit in exteriori effectum*”²³⁵, es decir se trata no ya de un afecto sino de un obrar concreto.

Así, unidos en la *redamatio*, los amigos, pasan así a complacerse del bien que el amado es ya que “*secundum perfectam amicitiam amici valde invicem sibi placent*”²³⁶ y por esta complacencia que hallan el uno en el otro, pasan a complacerse también en los bienes propios de cada uno, que llegan a considerar comunes. Así, los amigos pasan a complacerse en verse, y en convivir juntos, en elegir las mismas cosas, y alegrarse y dolerse ambos en lo mismo²³⁷:

²³¹ *STh.*, II-II, q. 23, a. 1. Para toda esta terminología: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, cit., 573-587.

²³² Cfr. *Sententia Ethic.*, I, 8, lec. 5 (n. 10): « amicitia quaedam aequalitas est, inquantum scilicet requirit mutuam amationem. Et hoc videtur addere super modum virtutis; nam in qualibet virtute sufficit actus virtuosus. Sed in amicitia non sufficit actus unius, sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium ».

²³³ Cfr. *Sententia Ethic.*, I, 8, lec. 5 (n. 8): “amatio simplex potest etiam ad inanimata esse, sicut dicimus amare vinum vel aurum. Sed redamare, quod pertinet ad rationem amicitiae, ut supra dictum est, est cum electione; non enim est nisi rationabilium adinvicem. Quod autem fit ex electione, non fit ex passione sed magis ab habitu. Ergo amicitia est habitus”.

²³⁴ *Sententia Ethic.*, I, 9, lec. 5 (n. 1).

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Sententia Ethic.*, I, 8, lec. 6 (n. 4).

²³⁷ Cfr. *Sententia Ethic.*, I, 9, lec. 4 (n. 4).

conversatio cum amicis est nobis delectabilis, inquantum cognoscimus bonum ipsorum, quod nobis quasi nostrum complacet. Et quia per visum melius cognoscuntur res quam per alium sensum; ideo amici magis se videre desiderant; et quia magis potest homo cognoscere quae sunt alterius quam quae propria, ideo magis delectatur in conversando ad amicum quam etiam ad seipsum²³⁸.

Así compartiendo la vida, los amigos virtuosos se hacen el uno al otro mejores, amándose mutuamente, dándose ejemplo el uno al otro en las obras que los complacen:

Et ipsi amici fiunt meliores in hoc quod simul operantur et seinvicem diligunt. Unus enim ab alio recipit exemplum virtuosum operis in quo sibi complacet. Unde in proverbio dicitur, quod *bona homo sumit a bonis*²³⁹.

III.5 Un ejemplo: “Este es mi Hijo en quien me complazco”

Para terminar, este capítulo, ofrecemos a continuación dos ejemplos de la aplicación que santo Tomás hace de su doctrina de la complacencia a la que experimenta el Padre ante el Hijo encarnado.

Primero, la complacencia que Dios en la creación halla en Cristo su plenitud porque éste refleja perfectamente su bondad:

“*In quo mihi complacui*” (Mt. 3,17). In quocumque enim relucet bonum alicuius, in illo aliquid complacet sibi, sicut artifex sibi complacet in pulchro artificio suo, et sicut si homo videat suam pulchram imaginem in speculo. Bonitas divina est in qualibet creatura particulari; sed numquam tota perfecta nisi in Filio et Spiritu Sancto; et ideo totum non complacet sibi nisi in Filio, qui tantum habet de bonitate quantum Pater: et hoc est *in quo*, id est, Ego complaceo mihi in ipso; “*Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius*” (Jo. 3,35)²⁴⁰.

Se trata de una complacencia de clarísimo carácter interpersonal que tiene su origen en el seno de la Trinidad. La complacencia se expresa en que el Padre ama el Hijo porque ha puesto todo en sus manos. Es decir, porque se complace en él perfectamente, ha querido para él todo el bien. Amar es querer el bien para el amado.

Esto puede verse todavía más claro en el siguiente texto, en el cual se ve que tal complacencia plena se funda en que el Hijo es quien responde al don del Padre de forma perfecta:

“*Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*” (Mt. 17,5) (...) *Dilectus*.

²³⁸ *Super Sent.*, III, d. 29, q. 1, a. 5, ad 6.

²³⁹ *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 14 (n. 8).

²⁴⁰ *Super Mt.*, c. 3, lec. 2.

Dilectio nostra est ex bonitate creaturae. Non enim est res bona, quia diligo eam, sed quia res bona est, diligo eam. Sed dilectio Dei est causa bonitatis rerum. Et sicut Deus perfudit bonitatem in creaturis per creationem, sic in Filio per generationem, quia totam Filio communicat bonitatem; unde creaturae benedicuntur per participationem, sed Filio totum dedit; Io. 3,35: “*Pater diligit Filium, et omnia posuit in manibus eius*”. Unde ipse amor procedit a Patre diligente Filium, et a Filio diligente Patrem.

Sed contingit quod alicui datur aliquid, et non bene utitur datis, ideo non datori complacet; sed Deus dedit isti plenitudinem, et bene usus est eis; ideo sibi complacuit; unde dicit *in quo mihi bene complacui*. Idem habetur supra “*in quo mihi complacui et in quo requiescit animus meus*” (Mt. 12,18): quia ergo talis est *ipsum audite*²⁴¹.

Cristo recibe todo porque refleja la bondad del Padre, no por participación, sino totalmente, por provenir no de un acto creador, sino de generación. Por otro lado, lo que hace la complacencia sea completa, es ver que el amado no sólo recibe el don que ha querido darle, sino que ha respondido a él de forma adecuada, haciendo buen uso de él. El Padre se complace en el Hijo no sólo porque es el reflejo de su Gloria en la cual reside *toda la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2,9)*²⁴², sino porque ha dado buen uso del don de la caridad que Dios ha infundido en él, entregándose a sí mismo en un “*sacrificium acceptissimum Deo secundum illud Ephes., «tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis»*”²⁴³.

²⁴¹ *Super Mt.*, c. 17, lec. 1.

²⁴² Cita que santo Tomás recibe así: “in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare”.

²⁴³ *STh.*, III, q. 47, a. 2; cfr. *Contra Gentiles*, l. 4, c. 55 (n. 18): “Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus pater Christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat. Non enim coegit invitum, sed *complacuit* ei voluntas qua ex caritate Christus mortem suscepit. Et hanc etiam caritatem in eius anima operatus est”. Cfr. *STh.*, III, q. 49, a. 4: “Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter. (...) Alio modo, inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim *hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus*, sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur”. Cfr. J. M. WALLACE, “*Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem*”. *Charity, the Source of Christ's Action according to Thomas Aquinas*, Cantagalli, Siena 2013.

IV. Conclusión general

En el primer capítulo, hemos visto cómo santo Tomás ha estudiado el amor recurriendo a tres términos fundamentales: *immutatio*, *coaptatio*, *complacentia*. En el segundo capítulo, nos hemos detenido en el tercero de estos términos, intentando profundizar en el sentido que éste tiene para el santo le da en la dinámica afectiva y en el acto de consentimiento. Lo estudiado en estos dos capítulos nos ha permitido así poder abordar el papel que la complacencia tiene en el amor de amistad, tema que está en el centro de nuestro trabajo y que ocupa todo el tercer capítulo. Para esto último, nos hemos apoyado en el estudio que santo Tomás hace del amor divino por su creación, lo cual nos ha dejado cinco enseñanzas fundamentales:

- a. Que el amor es en Dios una *fuera unitiva y concretiva* que hace que Dios ame por amor del bien que Él mismo es aquello que es distinto de sí sin que esto signifique introducir en él composición alguna. En primer lugar, porque Dios ama las creaturas en cuanto están unidas a Él por la participación en el bien que Él mismo es. Así como un artista se complace en la obra que ha plasmado por ser ésta un reflejo de su propio ser, Dios se complace en la creación por ver en ella un reflejo de su propia bondad. En segundo lugar, porque el amor divino une las creaturas a Dios sin reducirlas a meros medios de su amor. Por el contrario, éstas son amadas en sí mismas, como un *alium* que posee una dignidad propia y a las que se quiere el bien extáticamente.
- b. Que el amor lleva a la realización de un acto libre por el cual se quiere el bien para el amado. Para santo Tomás, Dios ama sus creaturas no sólo en cuanto se complace en ellas, sino en cuanto esta complacencia se hace el principio por el cual les infunde el ser y las perfecciones que éstas necesitan para existir. El amor, que comienza con un acto gratuito de aceptación de la alteridad y dignidad del amado, no se reduce, sin embargo, a ser un mero afecto de benevolencia, sino que tiende por propia dinámica a obrar extáticamente por conservar el bien que el amado es y promover el que le falta.
- c. Finalmente, que Dios ama a la creación porque quiere donarle su Vida misma. Esto hace que no todas las creaturas puedan ser amadas de la misma manera, ya que no

todas son capaces de recibir y responder adecuadamente al don que quiere darles. Por ello, Dios solo ama por sí mismas, con amor de amistad, a las criaturas racionales llamadas personas, ya que sólo éstas son capaces de entrar en amistad con Él y de responder con su amor recíproco. A las demás las ama con un amor como de concupiscencia en cuanto son el bien que quiere para las personas.

- d. La complacencia de Dios delante de la creación es la búsqueda de una respuesta de amor. Y no de un amor cualquiera, como el que puede tener una criatura delante del bien perfecto, sino de una amistad. Es decir de un amor recíproco que permanece en el tiempo y se funda en la comunión en un bien común. A la luz de estos tres aspectos del amor divino, se nos ha revelado el verdadero horizonte al que tiende la complacencia. La complacencia de Dios delante de la creación no se dirige a la belleza de las montañas y los lagos, o a la que experimenta delante de la maravilla de la vida, sino que se asemeja más a la que un Padre experimenta delante de sus hijos, a los que dando la vida, llama a la respuesta de amor.
- e. Por eso, la complacencia que Dios tiene en la creación tiene un punto saliente en Cristo en quien el Padre tiene puesta toda su complacencia (cf. Mt 3, 17). Dios que se complace especialmente en su obra, se complace especialmente en su Hijo encarnado, en Cristo. Dios se complace en el Hijo porque éste es quien responde con absoluta fidelidad al don recibido, porque es quien responde perfectamente a su amor. Es decir, Cristo es el predilecto del Padre porque en él llega a su máxima plenitud su amor por la creación y por los hombres. En él, finalmente, la creación da la respuesta que Dios esperaba.

A la luz de estos 5 aspectos que acabamos de destacar del estudio que santo Tomás hace del amor divino hemos visto como la complacencia ocupa, para Tomás, un lugar fundamental en el amor humano.

- a. La complacencia es la que hace presente al amado al amante. Gracias a ella, el amante se percibe unido al amado y puede buscar su bien como si fuera el suyo propio. Ahora bien, por otro lado, en esta unión la riqueza que la existencia del amado significa, mueve a respetar su dignidad propia, como algo que merece ser amado por sí mismo y que no puede reducirse a la condición de objeto de una tendencia.

- b. La complacencia no se contenta con contemplar la bondad que el amado es, sino que, por el contrario, impulsa a obrar por su bien. La unión que provoca la complacencia, inclina a la realización de un acto en el cual se quiere un bien que complace en cuanto es comunicable al amado. Cuando el bien es una persona, el sujeto se ve llamado a un acto de amor gratuito en el cual, a imagen de su modelo divino, quiera para él el bien extáticamente, sin volver sobre sí mismo.
- c. la complacencia que el amado experimenta en el amor de amistad se funda en su condición de persona. Como en el amor de Dios, el analogado humano, se dirige de forma distinta a las creaturas racionales y a las irracionales. Y así como la intención creadora es la que da origen a la bondad de sus creaturas, de manera consecuente, el amor humano que depende de tal bien, distingue entre bienes sustanciales, las personas creados para ser un bien en sí mismos, y los bienes accidentales que fueron creados como un bien inherente de éstos. Este fundamento metafísico es la razón por la cual la misma fuerza del amor y la complacencia en la que se manifiesta, tienden por propia dinámica natural al reconocimiento de la personalidad del amado. El amor, en su sentido más pleno y original, el amor *per se*, es un amor de personas que pueden llegar a ser nuestros amigos.
- d. Esta complacencia, que impulsa a querer el bien para el amado gratuitamente, no es, sin embargo, indiferente a la respuesta del amado. Por el contrario, el amor es verdadero cuando está interesado en que el don que quiere dar sea recibido convenientemente y respondido. No porque de ello le venga una utilidad o un bien, ya que el acto de amor de amistad es gratuito, sino porque quiere invitarlo a experimentar una transformación recíproca a la que él ya experimenta. El sujeto, transformado en *amante*, quiere ser también *amado*. La complacencia experimentada en la unión afectiva inclina al amante a la unión real, la cual, tratándose de personas, solo puede ser realizada a través de la respuesta libre del amado. Por ello, entre personas decir “*te amo*”, es en sí una pregunta, una demanda que espera el amor del otro, “*me amas tu?*”²⁴⁴.
- e. Finalmente, esta dinámica lleva a que lo que complace al amante no sea sólo el bien que el amado es, sino también su amor recíproco que ofrece gratuitamente. Por eso,

²⁴⁴ R. SACRISTÁN LÓPEZ, *idem.*, 587.

la complacencia en el amado es completa solo cuando el amante puede complacerse también de ser amado del amado y, por lo tanto, en estar unidos afectivamente en un amor mutuo que permanece en el tiempo. Es decir, cuando los amantes pueden complacerse en su “*mutua amatio*” en la cual están unidos. Esta complacencia del amor recíproco lleva a que los amados se complazcan en la convivencia mutua, ya que en ella reluce como propio no sólo el bien individual sino también el del amigo, el cual por la unión del amor, pasa a considerarse como común: esta convivencia no es un estar simplemente el uno junto al otro como dos ovejas que pastan²⁴⁵, sino un compartir aquello que más se ama y en lo que uno pone la propia vida²⁴⁶.

Por lo tanto, a la luz de todo lo que acabamos de decir podemos entender por que la complacencia es el principio por el cual la dinámica afectiva cobra un sentido profundamente interpersonal. Como el artículo segundo de la cuestión 28 mostraba, es en este afecto donde se funda la mutua inhesión que hace que el amado esté en el amante y el amante en el amado. Unido al amado en la complacencia, el amante es llevado a salir de sí mismo en la medida en que pasa a considerar al amado y a su bien como propios. Así, el movimiento del artículo va de la complacencia del amante en el amado, que es el primer modo en el que se da la mutua inhesio como efecto del amor, a la complacencia recíproca fundada en la *redamatio*, que es el tercer modo. Así, lo que comienza en una experiencia subjetiva del amante, tiende por su propia dinámica interpersonal al don de sí mutuo en el amor recíproco de la amistad.

El amor de Dios nos muestra así el verdadero rostro de la complacencia y de la alegría ligada al amor. Así como Dios crea para donar su bondad y compartir la alegría que experimenta en ella, del mismo modo la alegría humana a la que impulsa el amor. El fin de la vida no es sentirse bien, sino complacerse del enriquecimiento que significa la presencia de los demás en nuestra vida y preocuparse de su bien. La alegría no es sólo un placer al que tender, sino también la razón de vivir para el amado. Tiene, por lo tanto, un claro sentido interpersonal que es todo lo contrario a la búsqueda de una seguridad individual o el encerramiento en una experiencia intimista que encierra en uno mismo.

²⁴⁵ *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 11 (n. 11).

²⁴⁶ *Sententia Ethic.*, l. 9, lec. 14 (n. 6).

La alegría verdadera no escapa de los problemas. Por el contrario, en este mundo, donde el bien del amado nunca está asegurado del todo, la alegría significa la posibilidad de sufrir de un modo especial. Mientras los egoístas que cierran su corazón y no se complacen en nadie se ahorran sus problemas, los santos, que llevaban la complacencia de Dios en su corazón, no han sido ahorrados del sufrimiento. Por el contrario, la alegría de amar fue para ellos un motivo de vivir mil problemas y preocupaciones.

Entre todos ellos, el predilecto del Padre, aquél en quien más se complace Dios, no fue ahorrado del sufrimiento. Su alegría fue todo lo contrario a un sentimiento pasajero. Su vida no se cerró a nadie. Por el contrario, amo demasiado. Tanto se complació en el Padre y en los hombres, tanto los amó, que terminó libremente entregado en una cruz. Su vida fue un constante salir de sí mismo para ponerse al hombre y sus problemas en el hombro. Esta fue su complacencia, su alimento cotidiano que llenaba de gozo su corazón. Y esta fue la alegría que lo llevó a la cruz: ver a todos los hombres, que complacieron especialmente al Padre en la creación, pudieran ser reunidos nuevamente en la casa del Padre ya que El Padre quien dice: *¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado - oráculo del Señor Yahvé - y no más bien en que se convierta de su conducta y viva? (Ez 18,23).*

V. BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

FUENTES PRIMARIAS

Los textos de santo Tomás que hemos citado han sido tomados de: www.corpusthomicum.org, que ofrece las mejores ediciones disponibles editadas y digitalizadas por Roberto Busa, bajo la supervisión de Enrique Alarcón;

- S. THOMAE AQUINATIS,
- Super Sent.* _____, *Scriptum Super libros Sententiarum, Opera omnia, t. 7/2: Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1856.
- Super Mt.* _____, *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, Marietti, Taurini-Romae 1951.
- Contra gentiles.* _____, *Summa contra gentiles*, Marietti, Taurini-Romae 1961.
- In De divinibus nominibus* _____, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, Marietti, Taurini-Romae 1950.
- _____ , *Quaestiones disputatae, t. 2*, Marietti, Taurini-Romae 1965.
- Super Io.* _____, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Marietti, Taurini-Romae 1952.
- _____ , *Commentaria in octo libros Physicorum*, Marietti, Taurini-Romae 1954.
- Sententia Ethic.* _____, *Sententia libri Ethicorum, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47, Ad Sanctae Sabinae*, Romae 1969.
- Super Psalmo* _____, *In psalmos Davidis expositio*, en *Opera omnia, t. 14: In psalmos Davidis expositio*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1863, 148-312.
- STh.* _____, *Summae Theologiae*, en *Opera omnia iussu edita Leonis XIII*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide,
- v. IV-V: *Pars prima Summae Theologiae*, Romae 1888-1889.
- v. VI-VII: *Prima secundae Summae Theologiae*, Romae 1891-1892.
- v. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*, Romae 1895-1897-1899.
- v. XI-XII: *Tertia pars Summae Theologiae*, Romae 1903-1906.

Suma de Teología, BAC, Madrid 1989.

Index Thomisticum en <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>
[última visita 4.9.2014]

FUENTES SECUNDARIAS

ABBÀ, G. *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992.

S. AGUSTÍN, *Confessiones*, (CCL 27).

_____, *Sermo*, 47 (CCL 41,572-604).

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut natura y Voluntas ut ratio*, EUNSA, Pamplona 1985.

ANDEREGGEN, I. E. M., *La metafísica de Santo Tomás en la 'Exposición' sobre el 'De Divinis Nominibus' de Dionisio Areopagita*, Pontificia Universitas Gregoriana, Buenos Aires 1988.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, RBA Libros, Barcelona 2008.

BASSO, D., *Las normas de la moralidad*, Claretiana, Buenos Aires 1993.

_____, *Los fundamentos de la moral*, EDUCA, Buenos Aires 1997.

BEAUCHAMP, P., *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferato 2001².

BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25-XII-2005).

BLANCO, G., *Curso de Antropología Filosófica*, Educa, Buenos Aires 2002.

CHESTERTON, G. K., *Ortodoxia*, San Pablo, Buenos Aires 2008.

CROWE, F., "Complacency and Concern in the Thought of St. Thomas", en *Theological Studies* 20 (1959) 343-395.

CRUZ CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1999.

DEFERRARI, T. M., *The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1962.

DERISI, O., *Los fundamentos metafísicos de la Moral*, EDUCA, Buenos Aires 1980.

DI GIOVANNI, A., *La dialettica dell'amore. "Uti-Frui" nelle preconfessioni di sant'Agostino*, Ed. Abete, Roma 1965.

DICCIONARIO VOX LATINO ESPAÑOL, Vox, Barcelona, 1999.

DIGGS, B. J., *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, S.F. Vanni, New York 1947.

DIONISIO, *De divinis nominibus*, (PG 3,585-996).

DURAND, E., "Au principe de l'amour: formatio ou proportio ? Un déplacement revisité dans l'analyse thomasiennne de la Voluntas", en *Revue Thomiste* 104 (2004) 551-578.

EMERY, G., *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995.

ERNOUT, A., MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Kincksieck, Paris 1951.

GALLAGHER, D. M., "Desire for Beatitude and Love of Friendship en Thomas Aquinas", en *Journal Mediaeval Studies* 58 (1996) 1-47.

_____, "Person and Ethics en Thomas Aquinas", en *Acta Philosophica* 4 (1995) 51-71.

_____, "Thomas Aquinas in Self-Love as the Basis for Love of Others", en *Acta Philosophica* 8 (1999) 23-44.

GEIGER, L.-B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Inst. d'Études Médiévales –Vrin, Montréal –Paris 1952.

GRANADOS, J., "Love and the Organism: A Theological Contribution to the Study of Life", en *Communio (USA)* 32 (Winter 2005) 1-37.

GUIDANIEC, A., "Amore come complacentia boni", en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio. La prospettiva di Tommaso d'Aquino, 21-25 settembre 2003* (Vol. 1-2), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 516-524.

JANUSIEWICZ, W., "Amor et dilectio. Il problema di eros e agape nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino", en *Angelicum* 86 (2009) 877-919.

_____, *La sapienza è amicizia nella Summa Theologica di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2012.

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

- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993).
- KELLER, I., “De virtute caritatis ut amicitia quadam divina”, en *Xenia Thomistica*, II, Typis Poliglotis Vaticanis, Roma 1925, 233-276.
- KWASNIEWSKI, P., “St. Thomas, ‘Extasis,’ and union with the Beloved”, en *The Thomist* 61 (1997) 587-603.
- _____, “The Ecstasy of Love in Aquinas’s *Commentary on the Sentences*”, en *Angelicum* 83 (2006) 51–93.
- LARRÚ, J., “La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino”, en J. J. PÉREZ-SOBA –E. STEFANYAN (a cura di), *L’azione, fonte di novità. Teoria dell’azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 327-337.
- LEWIS, C. S., *Los cuatro amores*, Andrés Bello, Buenos Aires, 2007.
- LYONNET E., *San Pablo: Libertad y Ley Nueva*, Sígueme, Salamanca, 1967.
- MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós Barcelona 2001.
- MARENGO, G., *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d’Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990.
- MELENDO GRANADOS, T., *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp, Madrid 1992
- MELINA, L., “Analogia dell’amore”, en ID., *La roccia e la casa. Socialità bene comune e famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013, 33-44.
- _____, *Azione: epifania dell’amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l’antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.
- _____, “«Bene della persona» e «beni per la persona»”, en *Lateranum* 77 (2011) 89-107.
- MELINA, L., BONNEWIJN, O. (a cura di), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell’esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003.
- MELINA, L., NORIEGA J., PÉREZ-SOBA J.J., *Caminar a la luz del amor, Fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007.
- _____, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2006.
- MÉNDEZ, J. R., *El amor, fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Summa contra Gentiles”*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1990.
- _____, “El principio del amor”, en *Stromata* 43 (1987) 387-391.

NORIEGA, J., *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005.

_____, “Guiados por el espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Santo Tomás en Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2000.

NORIEGA, J., “«Sentite de Domino in bonitate». Prospettive sulla relazione tra moralità e spiritualità”, en L. MELINA –O. BONNEWIJN (a cura di), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell’esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003, 199-213.

O’BIEN, J. F., “Gravity and Love as Unifying Principles”, en *The Thomist* 21 (1958) 184-193.

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*, Mursia, Roma.

_____, *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011.

_____, “El amor y la trascendencia del hombre”, en G. GRANDIS –J. MERECKI (a cura di), *L’esperienza sorgiva. Persona - Comunione - Società. Studi in onore del Prof. Stanislaw Grygiel*, Cantagalli, Siena 2007, 37-51.

_____, “La «ley de la reciprocidad», un principio de teología moral. Estudio de una categoría teológica en Evangelium vitae, n. 76”, en *Studia Cordubensia* 2 (2009) 5-30.

_____, *La verità dell’amore. Una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Cantagalli, Siena 2011.

PÉREZ-SOBA, J. J., STEFANYAN, E. (a cura di), *L’azione, fonte di novità. Teoria dell’azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 327-337.

PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 2003.

_____, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1997.

PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2007.

PONFERRADA, G. E., *Introducción al Tomismo*, Club de Lectores, Buenos Aires 1978.

PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO CON LOS NO CREYENTES, *Felicidad y fe cristiana*, Herder, Barcelona 1992.

POPE, S. J., *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 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*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007.

PRZYWARA, E., *San Agustín, Perfil Humano y religioso*, Cristiandad, Madrid 1984.

RAMÍREZ, S. M., *La esencia de la caridad*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1978.

RHONHEIMER, M., *La Perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, Eunsa, Pamplona 2001.

SACRISTÁN LÓPEZ R., « *Ipsa union est amor* » *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2013.

SCOLA, A. *Hombre – Mujer, el Misterio Nupcial*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.

SIMONIN, H.-D., “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge* 6 (1931) 174-272.

SPAEMANN, R., *Personas, Acerca de la distinción entre algo y alguien*, EUNSA, Pamplona 2000.

TALENS, J., “El primum analogatum del amor”, en G. MARENGO –B. OGNIBENI (eds.), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Lateran University Press, Roma 2003, 383-396.

TOCZEK, S., *De philosophiae amoris in operibus Thomae de Vio Caietani O.P. S.R.E. Cardinalis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1961, 27.

TRAPÉ, A., *Agustín de Hipona*, Docencia, Buenos Aires 1984.

VON HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998.

WALLACE, J. M., “*Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem*”. *Charity, the Source of Christ’s Action according to Thomas Aquinas*, Cantagalli, Siena 2013.

WOHLMAN, A., “Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l’amour”, en *Revue Thomiste* 81 (1981) 204-234.

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Caparrós Editores, Madrid 2008.

ZANOR, P., *La parvedad de materia en el sexto mandamiento: un estudio desde la perspectiva de los manuales de la teología moral contemporánea (1950-1997)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	4
I. EL AMOR EN SÍ MISMO (I-II, Q. 26).....	5
I.1 INTRODUCCIÓN.....	5
I.2 EL AMOR COMO TENDENCIA AL BIEN PROPIO (A. 1)	7
I.2.1 <i>La connaturalidad como principio del amor natural</i>	8
I.3 EL AMOR COMO PASIÓN (A. 2)	13
I.3.1 <i>La “coaptatio” del apetito al bien como esencia del amor</i>	14
I.3.2 <i>El movimiento del amor: de la immutatio a la intentio</i>	17
I.3.3 <i>Un mundo apasionado, siempre en novedad</i>	20
I.4 LOS DISTINTOS NOMBRES DEL AMOR (A. 3).....	21
I.5 <i>AMARE EST VELLE ALICUI BONUM: AMOR DE AMISTAD Y AMOR DE CONCUPISCENCIA</i> (A. 4) 23	
I.6 CONCLUSIÓN	28
II. LA COMPLACENTIA EN LA SUMMA THEOLOGIAE.....	30
II.1 LA PALABRA LATINA <i>COMPLACENTIA</i>	30
II.2 LA COMPLACENCIA EN LA DINÁMICA AFECTIVA	32
II.2.1 <i>La complacencia en la delectación</i>	34
II.2.2 <i>La complacencia en el amor</i>	39
II.3 “VIO DIOS QUE ERA BUENO”: UN EJEMPLO DE COMPLACENCIA	43
II.4 LA COMPLACENCIA EN EL CONSENTIMIENTO	46
II.5 CONCLUSIÓN	52
III. LA COMPLACENCIA EN EL AMOR DE AMISTAD.....	54
III.1 LA COMPLACENCIA COMO FUERZA UNITIVA Y CONCRETIVA	55
III.1.1 <i>El amor como fuerza unitiva</i>	57
III.1.2 <i>El amor como fuerza concretiva</i>	61
III.2 OBRAR EL BIEN POR LA COMPLACENCIA	63
III.2.1 <i>La creación como acto de amor como modelo del acto de amor humano</i>	65
III.2.2 <i>Amare est velle alicui bonum</i>	67
III.3 LA MUTUA <i>INHESIO</i>	71
III.4 LA COMPLACENCIA EN EL AMIGO.....	72
III.4.1 <i>El amor de amistad se dirige a las personas</i>	74
III.4.2 <i>El amor benevolente busca la amistad</i>	76
III.4.3 <i>La complacencia busca la respuesta del amado</i>	77
III.4.4 <i>De la benevolencia a la amistad</i>	79
III.5 UN EJEMPLO: “ESTE ES MI HIJO EN QUIEN ME COMPLAZCO”	82

IV. CONCLUSIÓN GENERAL.....	84
V. BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS.....	89