

Sobre el deseo intelectual en Tomás de Aquino

On intellectual desire according to Thomas Aquinas

MAGDA BOSCH

Universidad Internacional de Catalunya

mbosch@uic.es

ABEL MIRÓ I COMAS

Universidad de Barcelona

abel.miro@ub.edu

Resumen: El objetivo de este artículo es ofrecer un análisis metafísico de la noción de deseo intelectual en Santo Tomás. Se estudia el deseo intelectual desde su origen en el *esse* del sujeto personal hasta su pleno desarrollo en el “amor de amistad”. Se muestra que el apetito intelectual consiste en una facultad singular, es decir, distinta del entendimiento, arraigada, igual que éste, en el *esse* del sujeto, del cual puede considerarse como una “expansión” o “distensión”; se examina, además, la superioridad “relativa” o “*secundum quid*” del amor en la relación interpersonal; se presta atención a la ordenación radical del deseo intelectual a la “felicidad”, que es también, en último término, una ordenación a Dios; y finalmente, se expone que, desde el punto de vista del Aquinate, la “felicidad” del hombre resulta imposible sin el “salir de uno mismo” implicado en el “amor de amistad”.

Palabras clave: Tomás de Aquino, deseo intelectual, amistad, felicidad, metafísica, ética.

Abstract: *The aim of this article is to offer a metaphysical analysis of the notion of intellectual desire in Thomas Aquinas. Intellectual desire is studied from its origin in the esse of the personal subject to its full development in the “love of friendship”. It is shown that the intellectual appetite consists of a singular faculty, that is, distinct from the intellect. In addition, the intellectual desire is rooted, like the intellect, in the esse of the subject, of which it can be considered as an “expansion” or “distension”; it also examines the “relative” superiority of love in the interpersonal relationship; it is considered the radical ordering of intellectual desire to “happiness”, which is also, ultimately, an ordination to God; and finally, it is exposed that, from Aquinas’ point of view, man’s “happiness” is impossible without the “coming out of oneself” implied in the “love of friendship”.*

Key words: *Thomas Aquinas, intellectual desire, friendship, happiness, metaphysics, ethics.*

Artículo recibido el 13 de septiembre de 2019 y aceptado para su publicación el 26 de noviembre.

I. El arraigo de la facultad apetitiva en el *esse*

Santo Tomás infiere la necesidad de admitir en el alma una potencia apetitiva —esto es, una potencia por la cual el sujeto se inclina hacia algo¹— a partir de dos principios metafísicos. Primero: “a toda forma le sigue una inclinación; así, el fuego, por su forma, tiende a inclinarse hacia lo alto y a generar algo semejante a él” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.1, in c); este principio, a su vez, tiene en su base otro principio más radical que podemos enunciar con el adagio escolástico *operari sequitur esse*. Aquí nos situamos en un estrato más profundo de la realidad, ya no estamos en el orden predicamental, el orden de la esencia y de sus elementos constitutivos, como la forma y la materia en el caso de las sustancias compuestas, sino en el orden trascendental, ontológico, que considera las cosas según su estructura metafísica básica, es decir, en tanto que entes, en tanto que participantes del *esse*. En la comprensión del *esse* como “actualitas omnium actuum”, y, en virtud de esto, como “perfectio omnium perfectiorum” (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9 / TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3 / TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q.3, a.4, in c)², encontraremos la razón de toda la dinamicidad,

¹ “Appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q.8, a.1, in c]”. En un pasaje paralelo, el Aquinate define el “appetere” a partir de la estructura etimológica de la palabra como “pedir algo [*aliquid petere*]”, es decir, como la operación por la cual el sujeto tiende hacia aquello a lo cual está ordenado: “Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c)”.

² Por un lado, “nada puede añadirse al ‘esse’ que sea extraño a él, porque nada es extraño a él a parte del no-ente (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9)”; sin embargo, por otro lado, los entes creados no sólo están constituidos por el “esse”, sino, además, por otro principio —de otro modo, su actualidad carecería de límites y poseerían en sí una perfección absoluta, infinita, no contraída a ningún género o especie—; este otro principio constitutivo del ente es la esencia, que, en el caso de las criaturas, se relaciona con el “esse” como lo perfectible con lo perfecto, como la potencia con el acto, como el receptáculo con lo recibido: “Todo lo que es posterior al primer ente, porque no es su ‘esse’, tiene el ‘esse’ recibido en algo por lo cual este mismo ‘esse’ es contraído; así, en todo lo creado, una cosa es la naturaleza de la cosa que participa del ‘esse’, y otra el mismo ‘esse’ participado. Y como toda cosa participa por semejanza [*per assimilationem*] del primer acto en la medida que tiene ‘esse’, es necesario que el ‘esse’ participado se compare con la naturaleza participante como el acto con la potencia (TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a.1, in c)”.

No hay que confundir, como indica Eudaldo Forment, el “esse” con la existencia: ésta expresa el simple hecho de estar presente en la realidad extramental o fuera de las causas, cosa que se constata empíricamente; aquél, en cambio, significa algo más radical, el acto de toda forma

operatividad, efectividad y fecundidad del agente; el obrar sigue al ser, no como un accidente sobreañadido a algunos entes finitos y naturales, que por su indigencia respecto del acto necesitan moverse, sino en virtud de la naturaleza comunicativa que pertenece al propio acto en cuanto tal³.

Segundo principio: “La forma, en aquellas cosas que participan del conocimiento, se encuentra de un modo más alto que en aquellas que carecen de él” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.1, in c)⁴. Las co-

o naturaleza, la perfección íntima y primaria a la que se remite toda perfección ulterior (FORMENT, 2015, §§ 167-8). Teniendo en cuenta el principio según el cual “unumquodque est per suum esse (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c.22)”, la existencia deberá distinguirse del “esse” como un efecto secundario de la causa que lo produce.

El “esse”, acto radical, originario, por el cual el ente “es” y es “lo que es”, no puede reducirse a ninguna de las líneas causales a través de las cuales el “esse” se expande difundiendo su actualidad y perfección, esto es, la causalidad eficiente, ejemplar y final. Estas líneas causales se corresponden con las tres dimensiones que, según la ontología agustiniana, pertenecen a todo bien finito: la “species”, el “modus” y el “ordo” (BOFILL, 1967, 217-8). La “especie”, en los entes, hace referencia al elemento representable conceptualmente, a la realidad esencial o formal, por la cual un ente determinado es *esto* o *aquello*; se corresponde con la ejemplaridad. El “modo” expresa la vertiente “existencial” del ente, la “conmensuración” entre el “esse” recibido y aquello en lo que se recibe; aquí se presenta el ente como término de relaciones de eficiencia. Y el “orden” significa el dinamismo final por el cual el ente tiende a consumir la perfección hacia la cual está destinado; aquí se habla, como resulta obvio, de la causalidad final (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.5 / Santo Tomás, *De Veritate*, q.21, a.6). Algunos tomistas contemporáneos, como Maritain o Gilson, movidos por la influencia de Juan de Santo Tomás (FABRO, 1958), han atribuido a Santo Tomás una tendencia a privilegiar la existencia. Esto implicaría, de por sí, privilegiar la causalidad eficiente por encima de la ejemplar y de la final; el individuo por encima de la forma y de su dinamismo; el conocimiento vivencial o existencial por encima de la intelección objetiva y del amor. En cambio, si interpretamos el “esse”, no como “existencia”, sino como “actualitas omnis formae vel naturae (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c)”, veremos que, por su radicalidad y anterioridad fundante respecto toda actividad causal, es el origen común y unitario de las tres líneas básicas de la comunicación ontológica a las que acabamos de aludir. Esta consecuencia es de suma importancia por el asunto que nos interesa, el del deseo intelectual, pues permite presentar la inclinación amorosa, correspondiente a la causalidad final, como un desarrollo, como una expansión, del “esse” o “corazón” del viviente personal. Por el contrario, si consideráramos el “esse” a modo de “existencia”, o sea, como aquello que pone las cosas “extra causas et extra nihil”, no podríamos dar razón del fundamento metafísico del deseo, quedando éste relegado a una dimensión “superficial” de la persona.

³ “Todo acto, por su naturaleza, se comunica a sí mismo en la medida que le es posible. Por eso, cualquier agente obra en la medida que está en acto. Pero obrar no es otra cosa que comunicar, en la medida de lo posible, aquello por lo cual el agente está en acto (TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q.2, a.1, in c)”.

⁴ Esta perfectividad comunicativa, fundada en la actualidad del acto, ya está contenida en la noción de “naturaleza” entendida en su significado ontológico de esencia en cuan-

sas no cognoscentes, también llamadas naturales, están determinadas por su forma a poseer únicamente su *esse* propio y natural; la piedra posee el *esse* según la medida que conviene a las piedras y de ningún modo puede trascender la limitación que le viene impuesta por su forma abriéndose a poseer, además, la perfección correspondiente al árbol, a la estrella, o a cualquier otra entidad que tenga una forma distinta⁵. De acuerdo con el

to principio interno de la operación: “el nombre de ‘naturaleza’ es tomado de ‘naciendo [*nascendo*]: Por esto, en primer lugar, se impone este nombre para significar la generación de los vivientes, que se llama natividad o germinación; así se entiende la naturaleza como aquello que ha de nacer [*nascitura*]. En segundo lugar, se aplica el nombre de naturaleza para significar el principio de esta generación. Y porque el principio de generación en las cosas vivientes es intrínseco, más adelante el nombre de naturaleza ha pasado a significar cualquier principio intrínseco de movimiento [*principium intrinsecum motus*] (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q.2, a.1, in c)”. En otro pasaje el Aquinate nos dice que toda naturaleza es emanativa, fecunda, productiva (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, IV, c.11); el fundamento de este “nacimiento” que se da en toda naturaleza debemos buscarlo en la difusividad intrínseca del acto, del “esse”.

⁵ Domingo Báñez, en su comentario a la *Summa*, insiste de un modo muy expresivo en que la esencia, dentro de la constitución del ente, ejerce una función meramente receptiva del “esse”; no añade ninguna perfección al “*actus essendi*”, sino que más bien lo “rebaja”, lo “deprime”, imponiéndole unos límites que se corresponden con su capacidad para recibirlo: “Aunque el ser sea recibido en una esencia compuesta por principios esenciales y que sea especificado por ellos, sin embargo, en la medida que es especificado, no recibe ninguna perfección, sino que más bien es deprimido y rebajado a ser de una determinada manera [*esse secundum quid*], porque ser un hombre, ser una piedra o ser un ángel no significa ser perfecto en sentido absoluto [*simpliciter*]. I esto es lo que sabiamente clama Santo Tomás y los tomistas no quieren escuchar: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que en ninguna cosa se encuentra como recipiente y perfectible, sino como lo recibido y perfectivo de aquello en que es recibido; no obstante, en la medida que es recibido, el ser es deprimido y, como si dijéramos, imperfectado (BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Iam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad 64 qu.*, q.3, a.4)”.

No hay que olvidar, sin embargo, que la esencia, aparte de ejercer esta función de sustrato receptor —y, por lo tanto, limitador— del “esse”, es, al mismo tiempo, condición de posibilidad del ente; efectivamente, para que el ente pueda recibir el “esse” es necesario que sea alguna cosa. La esencia así entendida, como “aquello por lo que algo tiene el ser algo [*hoc per quod aliquid habet esse quid*] (TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c.1)”, es llamada por Santo Tomás “*quidditas*”, término sincopado formado a partir de la expresión latina que traduce la definición aristotélica de “*essentia*”, esto es, “*quod quid erat esse*”. Un ente pertenece a una especie y a un género determinados —es una piedra, un árbol, un hombre o un ángel—, porque recibe el “esse” de acuerdo con la medida que le viene preestablecida por su naturaleza o esencia. Observamos aquí una cierta anterioridad de la esencia con respecto a la recepción del “esse”, ya que el “esse” es recibido por un ente según la capacidad que tiene su esencia para acogerlo, para participar de él; por esta precedencia o anterioridad, podemos entender que el Angélico y el Estagirita, a la hora de definir la esencia, utilicen un verbo en pretérito, “lo que *era* el ser” (FORMENT, 1988, 80-4 / MIRÓ, 2019, 173-5).

primer principio, a esta forma natural” le sigue necesariamente una inclinación proporcionada a ella, un “apetito natural”, completa y exclusivamente determinado por la forma de la que se deriva; así es como el fuego tiende hacia lo alto y la piedra hacia el suelo.

Los seres cognoscentes, en cambio, no sólo están limitados a poseer la perfección de su propio *esse*, sino que, por la transparencia de su “forma natural”, están infinitamente abiertos a recibir, dentro de sí, las esencias de las otras cosas, ya sea de un modo meramente sensible, como en los animales irracionales, ya sea de un modo intelectual, como en las criaturas espirituales. Resulta manifiesto, pues, que la forma se encuentra en los cognoscentes de un modo más alto que en los no cognoscentes, en la medida que estos últimos están circunscritos al grado de *esse* que les corresponde según su naturaleza, mientras que los primeros pueden extenderse a poseer, de un modo intencional, el *esse* de las otras cosas.

Gracias al conocimiento, es posible que un ente pueda “remediar” la situación de postración en la que se ve sumido por su forma, que le obliga a ocupar una parcela determinada dentro del conjunto de la perfección del universo, abriéndose infinitamente a poseer, a través del sentido y del entendimiento, la perfección de todas las cosas; así es como debe comprenderse la célebre afirmación aristotélica “anima est quodammodo omnia”⁶ (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 431 b 21 / TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.1, in c / TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.2, a.2, in c / TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, III, lect. 13).

Los cognoscentes, por esta infinidad que les compete como tales⁷, se aproximan a una cierta semejanza de Dios: efectivamente, la esencia de Dios, que es su mismo entendimiento, se relaciona con el ente universal “como el acto de todo ente”, porque en ella “preexiste originariamente y virtualmente todo ente como en su causa primera”⁸ (TOMÁS DE AQUINO,

⁶ Por una exposición de este fragmento: La infinidad del conocer, como remarca Fray Tomás, es “absoluta [simpliciter]” en el entender, que abre el sujeto a la universalidad del ente, pero “relativa [secundum quid]” en el sentir, que sólo se extiende a todas las cosas sensibles (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2, in c).

⁷ Como afirma explícitamente el Aquinate, el conocer “de sui ratione habet infinitatem” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2, in c”).

⁸ Comentando a Dionisio, Santo Tomás justifica ontológicamente que todas las cosas preexisten en Dios a partir del hecho que Él es el “Ipsum esse subsistens”: “Todas las otras cosas [...] poseen un ‘esse’ recibido y participado y, por consiguiente, no poseen el ‘esse’ en todo su poder; Dios es causa del ‘esse’ de todas las cosas porque Él ‘no existe de un modo determinado’, esto es, según algún modo finito y limitado, sino que Él universalmente e

Summa Theologiae, I, q.79, a.2, in c); los cognoscentes creados, si bien es cierto que se encuentran en potencia respecto el *ens universale*, también poseen una apertura infinita, proporcionada a la naturaleza de cada uno, para recibir en su interior toda la perfección del universo, trascendiendo así la imperfección entitativa a la que se ven relegados por el grado limitado en que participan del *esse*⁹.

Estos dos principios netamente ontológicos, el segundo de los cuales no es nada más que una aplicación del primero al orden del conocimiento, sirven al Angélico para deducir la necesidad de admitir que en el alma humana el deseo se halla como una facultad especial:

Así pues, del mismo modo que las formas existen en los entes que poseen conocimiento de un modo superior al de las formas naturales, también es necesario que en ellos se encuentre una inclinación superior a la inclinación natural, que se llama apetito natural. Y esta inclinación superior pertenece a la potencia apetitiva del alma, por la cual el animal puede apetecer aquellas cosas que aprehende, y no sólo aquellas hacia las cuales se inclina por su forma natural. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.1, in c).

infinitamente ‘toma en sí mismo todo el ‘esse’ y de un modo anticipado’, porque en Él preexiste como en su Causa y de Él se derivan las demás cosas (TOMÁS DE AQUINO, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, c.V, lect. 1, n. 630)”.

⁹ Cayetano, comentando el artículo de la *Summa* que nos ocupa sobre la necesidad de admitir en el alma una potencia apetitiva, distingue claramente en la realidad dos órdenes, el de los entes naturales y el de los entes cognoscentes: “observamos dos órdenes de cosas en todo el universo. Uno constituido por aquellas cosas que sólo poseen sus naturalezas, siendo únicamente ellas mismas, como resulta manifiesto en todos los seres inanimados y también en los vegetales. Otro constituido por aquellas realidades cuyas naturalezas no tienen suficiente con ser ellas mismas, sino que se extienden a aquello que son las otras, como resulta patente en los sintientes y en los inteligentes (CAYETANO, *In I Summa Theologiae*, q.80, a.1)”. Según el mismo comentarista, no se puede investigar ni juzgar sobre los entes cognoscentes “per modum naturae”, pues estos dos órdenes “distan más que el cielo de la tierra (CAYETANO, *In De anima*, II, c.5)”. Si pensáramos el “conocer” como si fuera un ente natural, circunscrito a la perfección que le corresponde según la capacidad de su forma para recibir el “esse”, no podríamos dar cuenta de su infinidad esencial: “aquí tienes lo que me esfuerzo en introducir a las mentes de los filosofantes, esto es, que entender y sentir no son otra cosa que un cierto ‘esse’ (CAYETANO, *In De anima*, III, c.5)”. Para un desarrollo más extenso de esta cuestión de ontología del conocimiento: MIRÓ, 2018, 26-44 / MIRÓ, 2017-2018, 231-42.

II. “Amare nihil aliud est quam quoddam esse”

La inclinación que sigue a las cosas naturales se multiplica en la misma medida que se multiplican estas cosas; así, el *esse* propio y natural de una realidad carente de conocimiento se multiplica con la misma realidad. Una cosa ligera, por ejemplo, posee un apetito natural hacia lo alto; si quiere modificarse esta inclinación por una que tienda hacia abajo, no habrá más remedio que producir una realidad con una forma distinta y, consiguientemente, con otro “*pondus*” o “deseo natural”. Pero la inclinación consiguiente a un ente del segundo orden, a saber, a un ser no cognoscente, no se multiplica según la multiplicación de las cosas, sino que consiste, más bien, en una potencia especial del alma: “de otro modo —argumenta Cayetano— no estaría proporcionada con la naturaleza de la cual fluye [*alioquin proporcionata non esset naturae a qua fluit*]” (CAYETANO, *In I Summa Theologiae*, q.80, a.1). La inclinación “fluye” de la naturaleza, o, más concretamente, de la forma en virtud de la cual una determinada realidad posee esta o aquella naturaleza; o, para ser más exactos aún, “fluye” del *esse* que constituye el acto y la perfección de esta realidad. La operación de amar, contemplada desde una mirada ontológica, no debe comprenderse como un accidente, sino como una expansión progresiva del *esse* en el sujeto que actúa; amando, deseando, el ente procede hacia su completo desarrollo, hacia su plena identidad consigo mismo, “hacia la perfección de su *esse*”¹⁰.

Según hemos visto, este amor que “fluye” del *esse* debe estar en proporción con la naturaleza del sujeto amante, o, dicho de otro modo, con la medida según la cual este sujeto participa del *esse*; como resulta patente, de lo caliente no puede surgir una tendencia a enfriar, ni de lo pesado una inclinación natural a elevarse, pues todo actúa de acuerdo con su forma. No obstante, la naturaleza de un cognoscente, a pesar de ser una sola y de poseer un único acto de *esse*, al mismo tiempo que es ella misma, está infinitamente abierta a ser todas las otras cosas. Expone Cayetano:

¹⁰ “Intellectus procedens de potentia ad actum non nisi ad perfectionem sui esse procedit, et quomodo intelligere nihil aliud est quam eius esse, et species, forma secundum quam est illud esse (CAYETANO, *In De Anima*, III, c.5:).” Aunque Cayetano esté hablando del caso concreto de la intelección, este principio también puede aplicarse, en general, a todo obrar; de hecho, si lo afirmado por el célebre comentarista conviene a la intelección, es *precisamente* en la medida que ésta es un caso particular de operación.

[...] en consecuencia la inclinación, si es proporcionada [a la naturaleza], debe extenderse a dos cosas, esto es, a las naturales y a las aprehendidas. La naturaleza [cognoscente], debido a su amplitud [*ex amplitudine naturae*], no sólo es ella misma sino también otras cosas; el apetito que se origina de ella, por consiguiente, también debe ser uno respecto ambas cosas [es decir, respecto a las naturales y a las aprehendidas], por lo cual es necesario que sea una potencia especial de la naturaleza (CAYETANO, *In I Summa Theologiae*, q.80, a.1).

Por el apetito, el sujeto cognoscente está infinitamente abierto a amar todo aquello que es objeto de su aprehensión; la amplitud propia de la naturaleza cognoscente conlleva necesariamente la amplitud propia de la naturaleza amante. Precisamente por esta amplitud, la facultad apetitiva no puede identificarse con el apetito natural que pertenece a la forma de la cual procede, pues de otro modo sólo podría inclinarse hacia aquello que le viniera prefijado por naturaleza y no hacia la universalidad del ente. ¿De qué tipo es, entonces, la relación que se da entre la potencia apetitiva y aquello que es su principio, esto es, la naturaleza del sujeto, o, para ser más exactos, el *esse* de ésta? La metáfora líquida utilizada por Cayetano, que destaca la continuidad entre ambos elementos, sin llegar a afirmar, por eso, su plena identidad, nos puede dar alguna pista: el apetito “fluye [*fluit*]” de la naturaleza por la tendencia comunicativa, expansiva, irradiadora, que pertenece a su *esse*, raíz, en último término, tanto del “conocer” como del “amar”¹¹. Así como la infinitud propia del “conocer” no puede explicarse ópticamente desde el punto de vista de la limitación y de la finitud que deprimen el *esse* de los cognoscentes creados a ser de un modo determinado, sino que requiere un fundamento ontológico; igualmente puede afirmarse, parafraseando a Cayetano, que “amare nihil aliud est quam quoddam esse”¹².

III. “Todas las cosas apetecen el bien”

Hemos visto que a toda naturaleza le sigue una determinada inclinación, ¿pero una inclinación hacia qué? “Todas las cosas apetecen el bien, no sólo

¹¹ Para ver cómo aplica Cayetano esta misma metáfora al ámbito del conocimiento: CAYETANO, *In I Summa Theologiae*, q.56, a.1

¹² Consultar nota 9.

las que tienen conocimiento, sino también las que carecen de conocimiento” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c). De entrada, ésta no es una afirmación evidente: “Algunos filósofos antiguos sostuvieron que los efectos que siguen a una naturaleza proceden de la necesidad de las causas precedentes [*ex necessitate praecedentium causarum provenire*]; así mismo, no admitían que las causas naturales estuvieran dispuestas de este modo para la conveniencia de tales efectos”.

Todo ente finito sufre una “distensión” de su actualidad entre un “acto primero”, que lo constituye en su unidad —substantial o accidental, dependiendo del caso—, y “actos segundos” u “operaciones”, en los cuales aquel acto se expansiona y se realiza en cuanto tal. Esta distensión ontológica fundamenta la predicación de toda categoría que, en un momento ulterior, pueda aplicarse sobre el ente; en otras palabras, para que el ente se “esencialice”, es decir, para que llegue a ser “lo que es”, y sea susceptible de que se le atribuya cualquier predicado esencial, como “blanco”, “estrella” o “grande”, es imprescindible que lleve a su consumación, a su plenitud, a su perfección, el movimiento intrínseco en su *esse*. Desde el punto de vista de los pensadores antiguos a los que alude Santo Tomás, no hay un dinamismo tensional, final, en virtud del cual el acto constitutivo del ente en tanto que ente tienda a perfeccionarse y a realizarse plenamente por medio de una determinada operación; la lluvia, así considerada, no se ordenaría a un cierto fin, como la conservación de las cosas generables y corruptibles, sino que se explicaría enteramente por causas de orden material, desprovistas de todo orden, de toda inclinación hacia algo (TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, II, lect. 12).

Responde el Angélico:

El Filósofo, en el segundo libro de la *Physica*, desaprueba semejante opinión porque, si este tipo de conveniencias y utilidades no fueran de algún modo intentadas, provendrían del azar [*casu*], y entonces no sucederían en la mayor parte de los casos, sino en la menor, como aquellas cosas que decimos que suceden por azar. Por lo cual es necesario decir que todas las cosas naturales están ordenadas y dispuestas hacia sus efectos convenientes. (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c).

Todas las cosas, por medio de su operación propia, se ordenan hacia su fin; pero como “el fin es el bien de cada cosa [*finis est bonum uniuscuiusque*]”

(TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c.1), podemos concluir, con Aristóteles, que todas las realidades se dirigen hacia el bien.

IV. El apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito intelectual

Ahora bien, un ente puede ordenarse o dirigirse hacia algo como un fin de dos modos distintos: o bien “por sí mismo [*per seipsum*]”, como el hombre se dirige por sí mismo hacia el lugar al que tiende; o bien “por otro [*ab altero*]”, como la flecha que el saetero proyecta hacia un lugar determinado. Sólo pueden dirigirse a un fin, por sí mismas, las cosas que conocen dicho fin, pues “es necesario que el que dirige [*dirigens*] tenga noticia de aquello hacia lo que se dirige”. Las cosas que no conocen el fin, en cambio, deben ser conducidas hacia él por otro, que sí que lo conoce; el caso de la flecha, que es dirigida por el arquero hacia un blanco determinado, es muy claro en este sentido¹³.

Podemos distinguir, de entrada, entre una inclinación que sigue a la forma existente en la naturaleza, el “apetito natural”, y una inclinación que sigue a la forma existente en la aprehensión. La primera tiende hacia el “bonum existens in re”, mientras que la segunda tiende hacia el “bonum apprehensum” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c.1., *Summa Theologiae*, I-II, q.8, a.1, in c). Para que la facultad del deseo tienda hacia algo, no se requiere que sea bueno en la realidad, sino que basta con que sea aprehendido *sub ratione boni*, por lo cual declara Santo Tomás, comentando a Aristóteles, que “en nada difiere si una causa final es verdaderamente buena o sólo aparentemente buena [*vere bona vel apparens bona*], porque lo que aparece como bueno no mueve de otro modo que bajo la razón de bueno” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c.1 / TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, II, lect. 5, n.11).

La inclinación consiguiente a la aprehensión del bien puede dividirse, a

¹³ Santo Tomás establece una distinción entre dos modos a partir de los cuales aquellas realidades que no conocen el fin pueden ser dirigidas hacia él. En primer lugar, lo que se dirige hacia el fin, algunas veces, es impulsado y movido por el que lo dirige sin que reciba de él alguna forma por la cual pudiera convenirle tal dirección o inclinación; tal es la “inclinación violenta”, por la cual el saetero inclina la flecha hacia un blanco determinado. En segundo lugar, lo que se mueve o se inclina hacia un fin también puede recibir del dirigente o moviente alguna forma por la cual pase a convenirle dicha inclinación; tal es el caso de la “inclinación natural”, que compete a una realidad como si tuviera en ella su “principio natural”; así, por ejemplo, la piedra, por la gravedad que le infundió su autor, tiende naturalmente hacia abajo (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c.1., *De Veritate*, q.22, a.1, in c).

su vez, en dos tipos: “puesto que lo aprehendido por el entendimiento es de otro género que lo aprehendido por los sentidos, de ahí se sigue que el apetito intelectual es una potencia distinta del apetito sensitivo” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.2, in c). Los animales tienen en sí mismos algo que los inclina hacia el fin, esto es, el *appetibile apprehensum*; esta forma no está impresa en ellos por naturaleza, sino que es adquirida por medio de los órganos corporales de la sensibilidad. No obstante, las inclinaciones apetitivas que siguen a la posesión de los objetos sensibles por medio de imágenes recibidas no son el resultado de un movimiento que tenga su principio en los mismos animales; estas inclinaciones están prefiadas, con una necesidad inmodificable, en su naturaleza:

La propia inclinación no cae bajo la potestad del mismo animal que se inclina, sino que viene determinada por otro. Y es que el animal no puede no desear aquello que le aparece bajo el aspecto de deleitable, pues los mismos animales no tienen dominio de su inclinación; por esto, según el Damasceno, ‘no actúan sino que más bien son actuados’. Y esto es así porque la potencia apetitiva sensitiva tiene órgano corporal, y debido a esta vecindad con las disposiciones de la materia y de las cosas corporales, más que mover es movida (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c).

En un nivel superior, encontramos a los cognoscentes intelectuales, que se mueven a sí mismos en orden a la adquisición de la forma, y, aún más importante, en orden al fin de la operación, que ya no les viene preestablecido por naturaleza; estamos ante unos vivientes capaces de auto-determinarse, y, por lo tanto, de realizar acciones responsables, libres:

Pero la naturaleza racional, que es más cercana a Dios, no sólo tiene inclinación hacia algo, como la tienen las cosas inanimadas, ni sólo se mueve con esta inclinación como determinada por otro, como la naturaleza sensible, sino que, más allá de esto, tiene potestad sobre su misma inclinación, de modo que no se inclina necesariamente hacia lo apetecible aprehendido, sino que puede inclinarse o no inclinarse. Así pues, esta inclinación no le viene determinada por otro, sino por sí misma. Esto, sin dada, le conviene en la medida que no utiliza ningún órgano corporal; así, alejándose de la naturaleza móvil, se acerca a la naturaleza moviente y agente (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c).

El hecho de que la inclinación pueda determinarse a sí misma con respecto al fin presupone el conocimiento del fin y de la relación que se da entre este fin y los medios subordinados a su consecución, cosa que pertenece exclusivamente a la razón; deseo intelectual y razón, como vemos, son facultades que se implican mutuamente: “tal apetito, no determinado de modo necesario por alguien distinto, sigue a la aprehensión de la razón; por esto, el apetito racional, que se llama voluntad, es una potencia distinta del apetito sensible” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c).

V. El deseo intelectual es una potencia distinta del entendimiento

El deseo o apetito intelectual, sin embargo, no debe confundirse con el entendimiento; la línea argumental de la que se vale el Aquinate para demostrar que constituyen dos facultades distintas nos servirá para comprender mejor el objeto del apetito racional, puesto que la distinción de las potencias se toma de los actos y de los objetos: “cualquier diferencia de objetos no muestra diversidad de potencias, sino solamente la diferencia de los objetos en tanto que son objetos; pero no alguna diferencia accidental que, por así decir, acaezca al objeto en tanto que es objeto” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.10, in c).

El ser animado o inanimado, por ejemplo, son diferencias que sobrevienen al ente sensible, pero que no pertenecen a él considerado en cuanto tal; por esta razón, no diversifican las potencias sensoriales, como sí lo hacen las diferencias de audible, visible o tangible, que pertenecen, éstas sí, al ente sensible “in quantum est sensibile”. Las diferencias esenciales que competen a un objeto especial del alma en cuanto tal diversifican las potencias, pero no los géneros de las potencias: el sentido del oído, el de la vista y el del tacto, por ejemplo, son tres facultades distintas que están comprendidas bajo un mismo género de potencias del alma, el de la sensibilidad. “Pero cuando las diferencias dividen el mismo objeto comúnmente considerado, a través de esta diferencia se conocen diversos géneros de potencia” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.10, in c); ahora ya no estamos hablando de diversas potencias que se ocupen de un mismo “objeto especial” bajo aspectos diversos que puedan convenirle en cuanto tal; estamos hablando de diferencias que dividen “ipsum obiectum communiter acceptum”, esto es, la propia noción de “objeto del alma” tomada en general: “Se dice que algo es objeto del alma en la medida en que tiene alguna relación al alma. Por tanto,

donde encontramos diversas razones de relación al alma, allí encontramos ‘per se’ la diferencia de los objetos del alma, demostrando diversos géneros de potencias del alma” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.10, in c).

Para saber si el entendimiento y la voluntad son una misma potencia, habrá que investigar antes si sus objetos respectivos se relacionan con el alma de un mismo modo: “Pero la cosa se relaciona con el alma de dos maneras distintas: una, en cuanto que la cosa está en el alma según el modo de ser del alma y no según su propio modo de ser; y otra, en cuanto que el alma se compara con la cosa existente en su ser” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.10, in c). El objeto del entendimiento es el “ens cognoscibile”, que se encuentra en el alma de acuerdo con el modo de ser de ésta, o sea, espiritualmente; el objeto de la voluntad es el “ens appetibile”, que se encuentra en el alma como una inclinación por la cual ésta se ordena hacia la cosa realmente existente en sí misma.

En total consonancia con esto, las actividades u operaciones de ambas facultades también son formalmente diversas. Conocer algo actualmente significa poseer en el mismo entendimiento una “semejanza” del objeto: “perfectio et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.11, in c). El alma recibe la esencia de la cosa entendida de modo intencional, es decir, no del mismo modo como esta esencia se encuentra en la realidad extramental, sino mediante una representación espiritual de la misma: “intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.12, in c). Por esta razón, lo “verdadero” y lo “falso” sólo se encuentran formalmente en el entendimiento, o más exactamente, en el acto inmanente por medio del cual éste “compara” sus representaciones con la realidad de las cosas. El movimiento propio del entendimiento creado, en la medida que presupone una recepción del contenido de la intelección, es de “fuera” hacia “dentro” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1 / TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3).¹⁴

El acto de la voluntad, en cambio, se perfecciona por el hecho que “la voluntad se inclina hacia la misma cosa tal y como ésta es en sí misma” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, in c); no se trata de

¹⁴ El acto mismo de entender, sin embargo, no es algo recibido, sino que pertenece connaturalmente al ente espiritual creado por participar del “esse” de un modo inmaterial (CANALS, 1956).

“arrastrar” intencionalmente la realidad exterior hacia la interioridad del alma, sino de todo lo contrario, de “ordenar” el alma hacia la realidad exterior; por esta razón, el “bien” y el “mal” se dice que están en las cosas mismas, y no en el alma que tiende o se aparta de ellas. Esta operación, sin embargo, presupone la del entendimiento, pues es imposible que el deseo intelectual se dirija hacia algo a modo de fin, sin que el entendimiento le haya presentado dicho objeto como algo apetecible:

el fin preexiste en el moviente propiamente según el entendimiento, a quien le pertenece recibir algo a modo de intención [*per modum intentionis*] y no según el ‘esse’ de la naturaleza [*secundum esse naturae*]. Por eso, el entendimiento mueve según el modo por el cual se dice que mueve el fin, esto es, en cuanto que preconice la razón de fin y la propone a la voluntad (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.12, in c).

La inmanencia del conocimiento posibilita el movimiento de exteriorización de la volición.

Nos encontramos ante dos diferencias esenciales que diversifican el objeto del alma *communiter acceptum*: en un caso el alma recibe intencionalmente el objeto conocido, y en el otro tiende hacia el objeto existente en la realidad extramental. Esta doble relación del alma con su objeto da lugar a dos facultades que se distinguen de un modo muy diferente a como la hacen las diversas potencias sensitivas; estas últimas, recordémoslo, por compartir un mismo “objeto especial”, la sensibilidad, del cual destacan algunas diferencias que le convienen en cuanto tal, pertenecen a un mismo género; el entendimiento y la voluntad o deseo intelectual, en cambio, por el hecho de ocuparse de dos “objetos especiales” —la *ratio boni appetibilis* y el propio *bonum appetibile* respectivamente—, son dos facultades pertenecientes a dos géneros diversos (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.10, in c).

VI. La superioridad *simpliciter* del entendimiento

Una vez aclarado esto, puede plantearse la siguiente duda: ¿es posible establecer una jerarquía entre estas dos potencias del alma, de modo que una sea más eminente que la otra? Antes de contestar debe establecerse la siguiente distinción: se puede decir que una cosa es más perfecta que

otra en dos sentidos, esto es, “en sentido absoluto [*simpliciter*]” o bien “en cierto sentido [*secundum quid*]”. Para demostrar que una realidad es mejor que otra *simpliciter*, es necesario que la comparación se tome por parte de sus características esenciales; así, por ejemplo, el hombre, que es un animal racional, es más noble que el león, que es un animal irracional. Pero si la comparación se toma por parte de características meramente accidentales, entonces tendremos que decir que una realidad es más eminente que la otra bajo un cierto aspecto, o, lo que significa lo mismo, *secundum quid*; así, por ejemplo, el león es más eminente que el hombre si se compara la fuerza corporal.

Pues bien, si el entendimiento y la voluntad se consideran “en sentido absoluto” y se comparan según sus objetos respectivos, que son lo que determina a cada una de estas facultades como tal, tendrá que reconocerse la superioridad de la primera con respecto a la segunda:

Es más perfecto, absolutamente hablando [*simpliciter et absolute loquendo*], tener en sí [*in se*] la nobleza de otra cosa que compararse a una cosa noble existente fuera de uno mismo [*extra se*]. Por esto, el entendimiento y la voluntad, si se consideran absolutamente, y no comparándolos a esta o a aquella realidad, tienen este orden, que el entendimiento es absolutamente [*simpliciter*] más eminente que la voluntad (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.10, in c).

Ahora bien, hablando “en cierto sentido [*secundum quid*]”, la voluntad, en algunos casos, también puede ser más digna y perfecta que el entendimiento: “cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más elevada [*altiori*] que el objeto del entendimiento” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, in c). El entendimiento recibe algo según su modo de ser, por lo cual, las formas de las cosas corporales, que son inferiores al alma, se encuentran de un modo más noble en el alma que en las cosas mismas; pero cuando hablamos de realidades que son superiores al alma, como las “cosas divinas [*res divinas*]”, entonces el amar es más perfecto que el entender: “así, querer o amar a Dios es más eminente que conocer, porque la misma bondad divina [*ipsa divina bonitas*] es más perfecta en el mismo Dios, en cuanto que es deseada por la voluntad, que si es participada en nosotros, en cuanto que es conocida por el entendimiento” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.11, in c).

VII. La superioridad *secundum quid* del amor interpersonal

¿Pero qué podemos decir sobre el conocimiento y el amor cuando un hombre concreto, singular, se relaciona con otro? ¿Qué es más perfecto, en este caso, el conocer o el amar? El hombre, entre todos los seres del universo, es el único que puede escapar al automatismo del instinto y ser dueño, en cierto sentido, de su propio destino; a diferencia de los animales irracionales o brutos, el hombre es sujeto de operaciones que resultan inexplicables atendiendo únicamente a las inclinaciones de la naturaleza; se trata de unas operaciones por las cuales cada hombre individual, como agente libre, asume su propia existencia como si sólo él fuera el responsable de la misma¹⁵.

Esta capacidad de autodeterminación, por la cual el sujeto personal tiene el poder de introducir sus propios proyectos entre las impresiones que recibe del exterior y sus reacciones “biológicas” o “naturales”¹⁶, se funda sobre el constitutivo “reflexionar sobre sí” que compete a las facultades superiores del alma —esto es, al entendimiento y a la voluntad—, en la medida que son inmatriciales¹⁷. “El entendimiento se entiende a sí mismo [*intellectus intelligit se*]” y “la voluntad quiere quererse [*voluntas vult se velle*]”; estas dos afirmaciones deben interpretarse teniendo en cuenta que al alma humana, por su subsistencia al margen de la materia, le corresponde un constitutivo “regresar” sobre su propio núcleo ontológico, sobre su *esse*, ya sea como objeto de conocimiento ya sea como objeto de volición (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1). Esta reflexividad, que se basa en la misma estructura metafísica del espíritu humano, en su participación inmaterial del *esse*, es el principio del cual “fluyen” las facul-

¹⁵ “Por encima de tales animales [los irracionales] están aquellos que se mueven a sí mismos, también en orden al fin que se determinan a sí mismos. Esto no se hace de otro modo que por la razón y el entendimiento, a quien corresponde conocer la proporción al fin de aquello que al fin se ordena, y ordenar lo uno a lo otro. Por lo cual, el modo más perfecto de vida [*perfectior modus vivendi*] es el de los vivientes que tienen entendimiento, pues éstos se mueven más perfectamente a sí mismos (Santo Tomás *Summa Theologiae*, I, q.18, a.2, in c)”.

¹⁶ Según Francisco Canals, la “vida humana” que consiste en las acciones no puede pensarse “biológicamente”, porque precisamente señala aquello que no puede reducirse bajo categorías universales, aquello que pertenecería a la “biografía” de cada hombre como persona, como existencia individual (CANALS, 1987, 616).

¹⁷ “Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.12, in c)”.

tades del entendimiento y de la voluntad, de las cuales emanan las acciones propiamente humanas, que no están determinadas según la necesidad de la naturaleza sino “según el libre juicio [*secundum liberum iudicium*]” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.26, a.1, in c). Porque el hombre se posee a sí mismo en su *esse*, con un conocimiento y un amor substanciales, puede ser autor de acciones responsables y libres, y de este modo, erigirse como dueño —en la medida que “la vida humana consiste en las acciones”¹⁸— de su propia vida.

Todo esto nos lleva a concluir que, si bien puede conocerse plenamente a un hombre en cuanto que hombre, esto es, en lo que comparte con todos los individuos pertenecientes a la especie humana, no puede conocerse de un modo acabado, perfecto, pleno, en cuanto que es “este” hombre; aún más, ni tan siquiera uno mismo puede llegar a conocerse completamente en su individualidad, pues el propio *esse*, que es la fuente de la que “emanan” las potencias superiores que le permiten determinarse a sí mismo, no es objeto del conocimiento esencial, sino tan sólo de una íntima vivencia de tipo existencial¹⁹.

Debido a la insuficiencia del conocimiento interpersonal, que no permite al hombre penetrar completamente al “misterio” del otro, y, de hecho, ni tan siquiera al propio, puede afirmarse que, en este caso, el amor trasciende al conocimiento: el amado posee una eminencia mucho mayor en su *esse* personal que en la mente del amigo. No obstante, donde no llega el conocimiento llega el amor. Alguien podría interponer a semejante doctrina la siguiente objeción recogida por Juan de Santo Tomás: “El amor y el afecto no pueden ir más allá en la experiencia y en el tacto del objeto de lo que

¹⁸ “Entre los demás actos, es propio del hombre aconsejar, porque éste importa una cierta inquisición de la razón sobre las acciones [agenda], en las cuales consiste la vida humana (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.51, a.1, in c).”

¹⁹ “Cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.10, a.8, in c). Eudaldo Forment ha reivindicado la doctrina tomista según la cual el constitutivo formal de la persona es algo perteneciente al orden del “*esse*” y no al de la esencia; de ahí infiere la imposibilidad de reducir el ente personal, en toda su riqueza y plenitud, a una representación intelectual: “Lo que hace que un individuo de naturaleza humana, compuesto de cuerpo y alma, sea una persona, no es algo que pertenezca propiamente a esta naturaleza, sino su ser propio, acto primero y constitutivo y fundamento de la misma esencia. Una realidad metafísica que, no sólo no es captable por los sentidos, como todas las otras, sino que tampoco es objeto de la inteligencia; su conocimiento es posible, porque a cada persona se le revela su ser propio en su conciencia intelectual (FORMENT, 2002, 244).”

el conocimiento le manifiesta y demuestra del mismo” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, q.60, disp. 18, a.4).

Efectivamente, ¿cómo puede alguien amar lo que desconoce? Atendamos a la brillante respuesta del comentarista portugués:

El amor, respecto a la cosa amada, no puede ir más lejos de lo que le propone el entendimiento, pues no puede ir hacia lo desconocido [*incognitam*]. Puede, sin embargo, en cuanto al modo de penetrar el objeto [*ex parte modi attingendi*], alcanzar una unión con él más completa que la propuesta por el entendimiento; aunque el entendimiento le presente el objeto de una manera oscura y velada —imperfecta—, puede muy bien la voluntad unirse al mismo inmediatamente [...]. Aún más: la voluntad, muchas veces, aumenta su deseo ardiente de ver [*videre*] y gozar [*frui*] del objeto que ama, en proporción a la oscuridad con que lo presenta la luz de la razón (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, q.60, disp. 18, a.4).

El “misterio” y la “oscuridad” del otro, irreductible al conocimiento conceptual, impulsa al amigo a trascender la limitación y la pobreza de sus ideas representativas para unirse realmente con el amado por la vía del amor.

VIII. El deseo intelectual quiere necesariamente la felicidad

Si el hombre, por su inteligencia y su voluntad, tiene el poder de imponerse sus propios fines, es porque posee una peculiar naturaleza; ya vimos que la naturaleza, como sugiere el significado dinámico, tensional, originante, contenido en su etimología, imprime en las entrañas de todo ser una determinada tendencia hacia su fin objetivo, hacia el fin que debe constituir su bien definitivo, su última perfección: “Así como en el proceso racional el principio es algo que es conocido naturalmente, en el proceso del apetito racional [*rationalis appetitus*], que es la voluntad, es necesario que sea principio lo que naturalmente se desea” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q.1, a.5, in c)²⁰.

²⁰ Observamos aquí que las nociones de apetito y de bien se implican mutuamente: por un lado, “*appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid*”, pero al mismo tiempo, como establece Aristóteles a modo de principio de toda la ciencia moral, “*bonum est quod omnia appetunt*”.

¿En qué consiste, empero, lo naturalmente deseado por el deseo intelectual, aquello que constituye el punto de partida y el apoyo fijo de todo nuestro devenir volitivo? “La voluntad es, ciertamente, un apetito racional. Pero todo apetito solamente desea el bien. La razón es que el apetito no es otra cosa que una inclinación del apetente hacia algo” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.8, a.1, in c). Encontramos en el deseo intelectual, justamente en la medida que es deseo, una ordenación radical, inmodificable, necesaria, hacia el bien, y más exactamente, hacia el bien último, máximo, que constituye el fundamento de toda volición ulterior:

Así como la naturaleza es el fundamento de la voluntad, igualmente, el apetecible que se apetece naturalmente es el fundamento y el principio de los otros apetecibles. En los apetecibles, pero, el fin es el fundamento y el principio de aquellas cosas que son hacia el fin, ya que las cosas que son por el fin no se apetece por otra cosa que no sea la razón de fin (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.5, in c).

La razón de bien no sólo se encuentra en los fines, que son aquello que la voluntad desea directamente, sino también en los medios, que son deseados indirectamente, en la medida que son considerados como instrumentos aptos para conducir al sujeto apetente hacia sus fines (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.8, a.2, in c)²¹. El fundamento propio

²¹ No puede establecerse, sin más, una identificación entre el bien y el fin. Es indudable que “*finis est bonum uniuscuiusque* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c.1)”, y que, por lo tanto, todo fin es bueno, pero esto no nos autoriza a afirmar que todo bien sea un fin; el Angélico afirma, en este sentido, que “*bonum importat finem* (TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententiis*, III, d.33, q.1, a.1, qc.1, in c)”, esto es, que la noción de bien implica siempre una referencia a la razón de fin, ya sea directa ya sea indirecta, pero que posee una extensión mayor que ésta porque también puede aplicarse a los medios. Juan de Santo Tomás comenta, es esta misma dirección, la relación entre ambos términos: “Santo Tomás afirma que el bien y el fin son lo mismo hablando sobre el bien principal y absoluto, pero no en lo que hace referencia al bien relativo y ordenado a otro. No dice que todo bien sea fin, sino que el bien implica la razón de fin; esto se verifica por sí y en primer lugar en el bien absoluto y principal; pero en el bien relativo [sólo se verifica] en la medida que participa y que depende del principal. Pero dice que ‘los medios no tienen por sí mismos la razón por la cual son deseados (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.6, ad 2)’; aquí se consideran los medios sin el fin, independientemente de él, y no bajo el mismo; así pues, los medios no tienen en sí mismos una bondad absoluta [*simpliciter*], independientemente del fin, sino dependiente y analógica, aunque intrínseca (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I-II, q.10, disp. 5, a.2)”.

del apetito intelectual, aquello que servirá de apoyo fijo al desarrollo de toda la vida volitiva, no puede ser un fin cualquiera, un fin que a su vez esté subordinado a otro, un fin que queramos por otra cosa; deberá ser un fin que queramos por sí mismo y no por alguna otra cosa, un fin en razón del cual se quieran a los otros fines, en definitiva, el fin último universal, el bien óptimo²².

Aquello que la voluntad quiere necesariamente, como determinada a ello por inclinación natural, es el fin último, como felicidad [*beatitudo*], y esas cosas que en él se incluyen, como el ‘esse’, el conocimiento de la verdad, y algunas otras de este tipo. Pero a las otras cosas no se determina necesariamente por inclinación natural, sino por propia disposición sin necesidad alguna (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.5, in c).

IX. La ordenación radical del deseo intelectual a Dios

El hombre, por su ordenación natural a la felicidad como bien óptimo, como fin último de su vida, se dirige de un modo vago, implícito, indeterminado, al Ser que realiza en concreto este fin. Veamos cómo se argumenta esta posición: “lo que se dirige o inclina hacia algo por alguien, se inclina hacia lo que es intentado por aquel que lo inclina o dirige, como la fle-

²² Santo Tomás, comentando la *Ethica* de Aristóteles, prueba la necesidad de admitir un fin último del siguiente modo: “Un fin puede ser deseado en razón de otro fin. Luego, hay que llegar a algún fin que no es deseado por otro, o no. Si es así, se ha logrado lo que se busca. Si por el contrario no se ha encontrado algún fin de este tipo, debe seguirse que todo fin es deseado por otro fin. De esta manera, es necesario proceder al infinito. Pero es imposible que en los fines se proceda al infinito. Luego, es necesario que exista algún fin que no sea deseado por otro fin.

Que es imposible proceder al infinito en los fines [...] se prueba de esta manera: si se fuera al infinito en el deseo de los fines, como siempre un fin sería deseado en razón de otro fin hasta el infinito, nunca llegaría el hombre a conseguir los fines deseados. Pero inútil y vano sería desear lo que no puede alcanzarse. Luego, el fin de los deseos sería inútil y vano [*frustra et vanum*]. Pero tener deseos es algo natural, pues Aristóteles dice que el bien es lo que naturalmente todas las cosas desean [*bonum est quod naturaliter omnia desiderant*]. Luego, de aquí se seguiría que el deseo natural es algo vano y vacío. Esto es imposible porque el deseo natural no es sino una inclinación inherente a las cosas por la ordenación del primer motor, inclinación que no es inútil [*supervacua*]. En consecuencia, es imposible que en los fines se proceda hasta el infinito (TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect. 2, nn.2-3)”.

cha se dirige hacia el mismo objetivo que intenta el saetero” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c). Todas las criaturas están ordenadas hacia sus fines, con cierta inclinación natural, por el primer autor de todo el universo, que es Dios; teniendo en cuenta el principio general que acabamos de enunciar, es necesario que todas las cosas se inclinen naturalmente hacia lo querido o pretendido por Dios: “Pero Dios, como no tiene otro fin de su voluntad que Él mismo, y Él es la misma esencia de la bondad, es necesario que todas las otras cosas sean inclinadas naturalmente hacia el bien” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.1, in c). Toda cosa tiende hacia su fin particular como hacia la perfección que le viene prefijada por su naturaleza; pero la bondad de un fin particular no puede considerarse con total independencia respecto el fin último de todas las cosas, pues su bondad se deriva, precisamente, de su conexión, de su dependencia, de su participación con respecto a él: “el fin secundario no es apetecido si no es por la virtud del fin principal en él existente, a saber, en cuanto que está ordenado a él y que tiene una semejanza de él” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.2, in c).

Dios no tiene otro fin que Él mismo, y todas las criaturas —“el fuego, el granizo, la nieve, el hielo, los vientos huracanados” (Ps 148, 8 / TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, III, c.77) — llevan inscrita en sus naturalezas particulares una religación con el primer principio y fin último del universo, que es el propio Dios; toda realidad, por insignificante y menospreciable que parezca, apetece naturalmente al Infinito:

Y mi insuperable maestro Santo Tomás de Aquino [exclama el tomista catalán Josep Torras i Bages] me enseña en todos sus libros, es la idea-madre de toda su teología y filosofía, que todo padece, que todo trabaja, que todo lucha, porque todo ser, cualquiera que sea, busca lo que no tiene, la perfección de su existencia, la vida verdadera, que es la vida eterna o divina (TORRAS I BAGES, 1936, 80).

Este deseo de Dios es naturalmente compartido por todas las cosas, pero según matiza el Angélico, se halla en la universalidad de los entes “*implicite, non autem explicite*”; cada realidad, al perseguir el fin que le conviene según su naturaleza, tiende al mismo tiempo al fin último, que es el punto de apoyo de toda inclinación, de todo dinamismo tendencial al fin y al bien; sin embargo, tender a Dios “*explícitamente*”, esto es, en cuanto tal, y referir

todos los bienes relativos al bien óptimo, es una prerrogativa reservada a la criatura racional: “Sólo la naturaleza racional puede reconducir los fines secundarios al mismo Dios por una cierta vía de resolución, y así es como apetece explícitamente al mismo Dios” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.2, in c). La criatura racional es la única que es “capax Dei” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.2, ad 5), en el sentido de que sólo ella lo puede conocer y amar de manera explícita; las otras cosas apetecen a Dios indirectamente, o, según la palabra utilizada por Santo Tomás, implícitamente, en la medida que la perfección relativa hacia la que se dirige cada una de ellas por su naturaleza es una “semejanza divina”.

X. Por qué puede el hombre obrar el mal

Nuestro espíritu no posee, por naturaleza, toda la perfección de la que es capaz, sino que debe alcanzarla mediante un proceso a través del cual la primitiva ordenación a Dios gravada en su *esse* empieza a salir del estado latente, germinal, en que se encuentra, desplegando las facultades superiores del entendimiento y de la voluntad o deseo intelectual. Esta ordenación interior a Dios, sin embargo, no elimina la indeterminación de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad: ni la primera se encuentra, en efecto, determinada por naturaleza con respecto a toda la verdad que es capaz de conocer, esto es, con respecto al “orden entero del universo y de sus causas” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.2, a.2, in c) —estas verdades, ciertamente, el entendimiento debe adquirirlas paulatinamente mediante el discurso, y ligarlas una por una con los principios connaturalmente conocidos, para que participen así de su certeza—; ni se encuentra determinada la voluntad con respecto a todo bien, o lo que equivaldría a decir lo mismo, a todo ente, porque las nociones de “bonum” y de “ens” son convertibles (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2, in c / FORMENT, 2009, 271-298).

En este punto, no obstante, la simetría entre ambas facultades no es perfecta, pues tampoco es idéntico, como ya vimos, el modo que tiene cada una de ellas de ordenarse a su objeto respectivo. Si se considera esta indeterminación según la perfección o imperfección que representan por la persona, resulta que, así como es imperfecto que un intelecto no esté en acto con respecto al ente universal, no lo es, en cambio, que la voluntad esté indeterminada con respecto a todos los bienes particulares. Esto es explicado por Santo Tomás a partir del ejemplo del ángel:

El ángel no sería perfecto en su naturaleza si su entendimiento no estuviera determinado a toda verdad que naturalmente puede conocer. Pero el acto de la facultad apetitiva consiste en la inclinación del afecto hacia la cosa exterior. No depende, sin embargo, la perfección de un sujeto de “cualquier” cosa hacia la cual se incline, sino tan sólo de su superior [*ex superiori*]; y, por, esto, no pertenece a la imperfección del ángel que no tenga la voluntad determinada con respecto a aquellas cosas que se encuentran por debajo de él [*quae infra ipsum sunt*]. Pero pertenecería a su imperfección que se encontrara indeterminado con respecto a lo que es superior a él [*quod supra ipsum est*] (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.59, a.3, ad 2).

El deseo de la criatura racional no encuentra su perfección hasta que, saliendo de la indeterminación y de la latencia de su ordenación radical a Dios considerado como *beatitudo in communi*, lo alcanza explícitamente como objeto plenamente saciativo de sí²³. “Y así como en las ciencias demostrativas no se conoce rectamente la conclusión a menos que sea por resolución a los primeros principios [*per resolutionem in prima principia*], así el apetito de la criatura racional sólo es recto por el apetito explícito del mismo Dios [*appetitum explicitum ipsius Dei*]” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.2, in c).

El hombre, a diferencia de los ángeles, posee ambas indeterminaciones, la intelectual y la volitiva. Ni su inteligencia posee de un modo innato todos los conocimientos de que es capaz, sino tan sólo los primeros principios de todo saber, ni su deseo intelectual se halla ordenado hacia el último fin de tal modo que no quepa ninguna duda sobre cuál es el objeto concreto en quien se realiza este fin, a saber, Dios: “la voluntad se encuentra indeterminada con respecto al orden al fin, en cuanto que la voluntad puede apetecer aquello que según la verdad se ordena debidamente al fin, o bien aquello que solamente se ordena a él según la apariencia” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.22, a.6, in c); esta posibilidad de equivocarse sólo se explica porque hay “un defecto en la aprehensión [del último fin] y en la comparación [de los medios al fin hacia el cual se ordenan]”. Si bien es una perfección que nuestro deseo intelectual no se encuentre determinado respecto los bienes

²³ En este mismo sentido deben interpretarse las célebres palabras de San Agustín al inicio de sus *Confessionum* [I, 1]: “*Quia fecisti nos ad te, inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*”.

inferiores, es una imperfección —consiguiente, según el Angélico, a la imperfección de nuestra inteligencia, que a diferencia de la de los ángeles y la de los bienaventurados no puede contemplar directamente a la Bondad divina—, el hecho que esté indeterminado en su ordenación a Dios, o, en otras palabras, que tenga la posibilidad de obrar el mal, de pecar (BOFILL, 1967b, 75-87)²⁴.

XI. La ordenación radical del deseo intelectual a la amistad: a “el hombre feliz necesita amigos”

Nadie elegiría vivir siempre “según sí mismo [*secundum se ipsum*]”, es decir, solo, aunque tuviera todos los otros bienes, porque el hombre es naturalmente un animal social [*animal politicum*] y apto por naturaleza para convivir con los otros. Por lo tanto, como el hombre feliz [*felix*] tiene todas aquellas cosas que son naturalmente buenas para el hombre, es conveniente que tenga con quienes convivir [...]. Luego, así es manifiesto que el hombre feliz necesita amigos [*felix indiget amicis*] (TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, IX, lect. 10, n.7).

Según la definición de Boecio, recogida por Santo Tomás, la felicidad debe caracterizarse como “status omnium bonorum aggregatione perfectum” (BOECIO, *De consolatione philosophiae*, III, Prosa 2, ML 63, 724 / TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I q.26, a.1, ob. 1 TOMÁS DE

²⁴ En lo que hemos ido exponiendo está implícita la tesis tomista según la cual, en la visión beatífica, el apetito racional no puede no adherirse al objeto contemplado por el entendimiento; esta necesidad, como muy bien advierte Juan de Santo Tomás, no excluye el carácter voluntario y libre de tal adhesión: “en la medida que la voluntad, por su naturaleza y por su razón formal, se encuentra determinada hacia el bien como tal, cuando se le propone el bien en toda su universalidad y plenitud, no hay indiferencia en la voluntad, sino total determinación hacia tal bien. Pero cuando afirmamos que la voluntad es movida naturalmente y necesariamente a tal bien, decimos que es movida a modo de apetito innato [*per modum appetitus innati*], pero elícito, aunque necesario; así, se dice que este apetito es natural porque es necesario, no porque sea innato; de hecho, procede del conocimiento [*ex cognitione*], y igualmente, de una plena advertencia [*ex plena advertentia*]; por esta razón, [este apetito] es máximamente voluntario, porque procede de un conocimiento máximo y pleno [*ex máxima et plena cognitione*], esto es, de la visión de Dios, y también de un principio interno, esto es, del mismo peso [*pondere*] de la voluntad (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Pars. III, *Philosophia Naturalis, De anima*, q.12, a.4)”.

AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.3, ob. 2 / TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, I, c.100); pues bien, desde el punto de vista del Angélico, quien carece de amigos con quienes “convivir”, es decir, con quienes estar en “comunidad” de vida, no puede alcanzar su plenitud y perfección en tanto que hombre, no puede ser feliz (CANALS, 2001, pp. 447-62).

El hombre no está hecho para la soledad, o, digámoslo más radicalmente, los entes no están hechos para la soledad. La misma necesidad metafísica que los empuja hacia su perfección, como un “procedere” del sujeto “ad perfectionem sui esse” (CAYETANO, *In De anima*, III, c.5), les obliga a salir de sí, en la medida que “natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet” (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q.2, a.1, in c). Hay que considerar a cada ente como un centro de comunicación, de expansión, de difusión de su propia actualidad o perfección en beneficio de los demás, porque “tan sólo en el *dar* se justifica el *poseer*” (BOFILL, 1950, p. 125).

Sin embargo, para que el hombre pueda, en tanto que hombre, “salir de sí”, y de este modo realizar la perfección y la felicidad a las que está llamado, no bastaría con un amor, el término del cual fuera una “cosa”, pues de este modo permanecería “encerrado en sí mismo”: el “amor de ‘cosa’”, también conocido como “amor de posesión” o “*amor concupiscentiae*”, se refiere, como indica su nombre, al amor que merece una “cosa”, entendiendo por tal todo cuanto posee un valor adjetivo, esto es, todo cuanto no es amado por su bondad intrínseca sino por su referencia extrínseca a una persona.

Según indica el Angélico, si tomamos como punto de referencia la definición aristotélica de amor, el “amor de ‘cosa’” solamente merece el nombre de amor en sentido análogo y disminuido:

Como dice el Filósofo en el libro II de la *Rethorica*, “amar es querer el bien para alguien [*amare est velle alicui bonum*]”. Así, pues, el movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que alguien quiere, ya sea para sí o bien para otro; y aquel para el cual quiere ese bien. Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia [*amor concupiscentiae*] y al sujeto para quien se quiere el bien se le tiene amor de amistad [*amor amicitiae*]. En esta división, sin embargo, se da un orden de anterioridad y posterioridad, porque lo que se ama con amor de amistad, se ama absolutamente y por sí mismo [*simpliciter et per se*], mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia, no se ama absolutamente y por sí mismo, sino que se ama para otro [*alteri*] (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.4, in c).

El sujeto amante, con el “amor de posesión”, se queda todavía en el retorno sobre sí mismo, en el auto-estancamiento, en la soledad, pues solamente quiere la “cosa” para él; no puede realizar el “salir de sí” que es esencial en el amor, y por eso afirma Santo Tomás, con razón, que se trata de un amor imperfecto, incapaz de conducir el hombre hacia la plenitud que le compete en cuanto tal. Hasta que el “tú” no irrumpe en nuestro mundo, como claramente diferenciado de la “cosa”, el “yo” no puede alcanzar el completo desarrollo de su deseo intelectual, ni, por lo tanto, de sí mismo.

La realización perfecta de la vida espiritual, incluso en el nivel propio de las criaturas, implica un “procedere” de la voluntad no fundado en la indigencia, sino en la plenitud: “pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.2, in c). El principio escolar *bonum est diffusivum sui*, en su aplicación al deseo intelectual, da lugar a una doctrina preciosa acerca de la naturaleza constitutivamente liberal de la voluntad: “la perfección del acto de la voluntad —comenta Cayetano— se refiere al amor de amistad y de liberalidad, por los cuales queremos los demás bienes” (CAYETANO, *In I Summa Theologiae*, q.19, a.2).

El acto intencional de la voluntad es “quodammodo” el acto radical de la misma mente —su *esse*—, que, por su propia naturaleza, se expande y se perfecciona en aquél; de acuerdo con este principio metafísico, en el caso de la relación interpersonal más elevada, la amistad, se dará una “identidad” entre el acto intencional del sujeto o amigo y el del término o amado; los amigos se conectarán por una connaturalidad fundada en lo que hay de más íntimo y profundo en la vida de cada uno de ellos, el *esse*, el “corazón” (BOFILL, 1967a, 227-8 / BOFILL, 1950, 286-7/ ECHAVARRÍA, 2016, 68-71). Esta “identificación” interpersonal de la que hablamos, este “fieri uno”, se manifiesta en la “mutua donación de sí”, en la “intimidad”, en la “comunidad de vida”, en la “contemplación amorosa” (BOFILL, 1967c, 89-97): la persona amada no es considerada aquí como “mi” bien —por más que este aspecto se requiera por ser el amor una “vis unitiva” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.20, a.1, arg. 3)²⁵—, sino en sí misma, en su irreduc-

²⁵ Juan de Santo Tomás especifica que el amor por el cual el sujeto se ama a sí mismo no es un “*amor concupiscentiae*” heterogéneo respecto al “amor de amistad”; sino, en palabras del Angélico, “*aliquid maius amicitia*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.25, a.4, in c), un amor de “super-amistad”, dado que funda y tiende a asegurar no una *unión interpersonal*, como la amistad, sino la interna *unidad* del sujeto: “El objeto formal de la concupiscencia no es el bien para mí considerado de cualquier modo [*quomodocum-*

tible alteridad, sin ningún retorno sobre mis propios intereses; este tipo de amor, el único que, en sentido estricto, puede llamarse amor, es el que pertenece a la persona en cuanto tal²⁶, y en él y sólo en él, cada sujeto encuentra el cumplimiento al mismo tiempo que la condición de posibilidad de su realización plena, de su “felicidad” o “beatitudo”.

Ahora bien, aquí no se está hablando de cualquier amistad, pues no todas realizan el salir de sí esencial en el amor, sino únicamente la amistad desinteresada, honesta, *secundum virtutem*:

Dice Aristóteles que tres cosas son amables [*amabilia*], esto es, el bien en sentido absoluto [*bonum simpliciter*], lo deleitable [*delectabile*] y lo útil [*utile*], que difieren entre sí por la especie, pero no como tres especies dividiendo por igual [*ex aequo*] algún género, sino que se relacionan según lo anterior y lo posterior [*secundum prius et posterius*]. Como los actos se diversifican según la diferencia de sus objetos, por ende, los amores difieren en especie de acuerdo a estas tres: una, es la clase de amor por la cual algo es amado en razón de un bien; otra, es la clase de amor por la cual algo es amado en razón de lo deleitable; y otra, diferente, en razón de la utilidad (TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, VIII, lect. 3, n.2).

que], sino bajo esta condición: que se encuentre en mí como en el *sujeto* para el cual quiero el bien (el bien para mí no es querido para mí como fin último, de otro modo siempre sería pecado, sino que sólo es querido para mí como sujeto) porque soy yo quien deseo [*concupisco*] tenerlo. Pero si [el bien] no se encuentra en mí como en su sujeto, sino que se transfiere a otro, para el cual lo quiero, no hay ningún impedimento, ni le quita a este amor que sea de amistad, el hecho que empiece en mí, porque esta cosa es querida para el otro y no para que permanezca en mí. Pero que en el amor de amistad se presuponga un orden hacia mí [*ordinem ad me*] no es ningún obstáculo, porque el mismo amor de amistad no podría darse, sin presuponer que se origina desde algún amor hacia el apetente [*oriatur ex aliquo amore ad appetentem*], porque el amigo es reputado como otro yo [*alter ego*], y tener amistad con el otro es máximamente conveniente para el mismo amigo, del mismo modo que la caridad bien ordenada empieza con uno mismo, y que los gestos amistosos [*amicabilia*] para con el otro se originan a partir de los gestos amistosos para con uno mismo [...]. El amor de amistad por el cual se quiere el bien para otro, presupone querer algo para mí, porque todo aquello que se quiere para el otro, es un bien para mí y conveniente (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I-II, q.10, disp. 5, a.1).”

²⁶ El Aquinate establece que “*amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, in c)”;

este principio bloquea cualquier pretensión por parte del hombre de establecer una amistad con una bestia o con un ente no cognoscitivo; efectivamente, no hay ninguna comunión de vida posible con ellos.

Además, como el acto de la amistad es el amor, encontramos igualmente tres clases de amistad que reciben el mismo nombre que las tres especies de bien que la dividen.

La analogía del *bonum* establece que, en sentido estricto, sólo puede llamarse bien al *bonum subsistens*, que “se ama queriéndole bien”; en cambio, el *bonum accidentale sive inhaerens*, que “se ama deseándolo para otro”, es llamado bien de un modo imperfecto y derivado (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, c.60, a.3, in c). Como la analogía del *bonum* se traduce en una analogía del amor, que es especificado por él, y la amistad, a su vez, se divide según las distintas clases de amor, podemos concluir que la amistad propiamente humana, la amistad en la que consiste la plenitud y la felicidad del hombre en tanto que hombre, es la que tiene por objeto un ser personal, porque sólo con esta amistad puede darse, entre el amigo y el amado, una “comunidad de vida” (MARTÍNEZ, 2012, 74-79).

Sobre esta amistad se expresó muy justamente el poeta tomista valenciano Ausiàs March (1397-1459) —en cuya obra no encontramos una *Divina comedia*, como la de Dante, donde se presente la ciencia metafísica y teológica de Santo Tomás, sino una *Comedia humana*, donde se expone en forma poética la doctrina psicológica del Doctor de Aquino (TORRAS I BAGES, 1913, 359-62)—. Los versos que transcribimos a continuación reflejan que la amistad es un hábito perteneciente al deseo intelectual y que la “comunidad de vida” hacia la que tiende, por tener su raíz en la actualidad ontológica del sujeto, imposible de fijar objetivamente en una palabra o en un gesto, posee un dinamismo infinito. El progresivo acercamiento hacia la “intimidad” del “otro”, hacia su *esse*, hacia aquello que Jaime Bofill llama su “corazón”, jamás alcanzará su término en la vida presente; pero, al mismo tiempo, este infinito acercarse a la “intimidad” del otro es el acto en el cual el deseo intelectual alcanza su pleno desarrollo, deseo que, a su vez, está arraigado en la propia “intimidad” del sujeto amante, en su *esse* personal. La amistad, así comprendida, se revela como un diálogo infinito de “intimidad” a “intimidad”:

Oh bona amor, a qui mort no triümfä,
segons lo Dant història recompta,
[...]
e cossos dos ab una arma governes
per la virtut que d'amistat s'engendra:

cell qui de tu lo terme pensa atènyer
no sap de tu, d'ignorança és deixeble.²⁷

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN DE HIPONA (2018). *Confesiones* (ed. J. COSGAYA). Madrid: BAC.
- ARISTÓTELES (2003). *Acerca del alma* (intr. y trad. T. CALVO MARTÍNEZ). Madrid: Gredos.
- BÁÑEZ, D. (1684). *Scholastica commentaria in Iam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad 64 quaestionem*. Roma: Iacobum Ruffinellum.
- BOECIO (2002). *Consolació de la filosofia* (intr. y trad. V. FÀBREGA). Barcelona: Bernat Metge.
- BOFILL, J. (1950a). El corazón, lo más íntimo de la persona. *Cristiandad*, 150, 286-7.
- (1950b). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.
- (1967a). D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'ontologia?. En *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 209-244.
- (1967b). El hombre y su destino. En *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 75-87.
- (1967c). Contemplación y caridad. En *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 89-97.
- CANALS, F. (2001). La persona. *Verbo*, 385-396.
- (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- (1956). El "lumen intellectus agentis" en la ontología del conocimiento de Santo Tomás. *Convivium*, 1.
- CAYETANO (1888). *Commentaria in Summa Theologiae*. En TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita* (vols.4-12). Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- (1934). *Commentaria in De ente et Essentia D. Thomae Aquinatis*. Roma: Marietti.
- (1938-1939). *Commentaria in De Anima Aristotelis*, 2 vols. Roma: Angelicum.
- ECHAVARRÍA, M. F. (2016). El corazón: un análisis de afectividad sensitiva y afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino. *Espíritu*, 151, 41-72.
- FABRO, C. L'obscurcissement de l' 'esse' dans l'école thomiste. *Revue Thomiste*, 58.
- FORMENT, E. (1988). *Filosofía del ser*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

²⁷ March, Ausiàs, cant XLV, en: MARCH, *Obra completa*, 195. "Oh buen amor, a quien muerte no puede dar triunfo, / según recuenta la historia de Dante, / [...] y que gobiernas dos cuerpos con un alma / por la virtud que de la amistad se engendra: / aquel que de ti el término [o límite] piense alcanzar / no sabe de ti, de ignorancia es discípulo".

- (2002). *El personalismo medieval*. Valencia: Edicep.
- (2009). *Metafísica*. Madrid: Palabra.
- (2015). *Catecismo de la Suma contra los gentiles. Libro I y II*. Alicante: Cobel.
- GILSON, É. (1979). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- JUAN DE SANTO TOMÁS. (1931-1053). *Cursus Theologicus* (ed. a cargo de los monjes benedictinos de Solesmes), 4 vols. Roma: Desclée.
- (1930). *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Turín: Marietti.
- MARCH, A. (1997). *Obra completa* (ed. R. ARCHER). Barcelona: Barcanova.
- MARTÍNEZ, E. (2012). Bonum amatum inquantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino. *Espíritu*, 143, 73-92.
- MIRÓ, A. (2018). *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*. Barcelona: Publicacions i Edicions de l'Abadia de Montserrat.
- (2019). Esbozo para una metafísica de la acción libre. *Revista Interamericana de Investigación, Educación y Pedagogía*, vol. 12, 169-208.
- TOMÁS DE AQUINO (1882 i ss.). *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*. Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- (2000 i ss.). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia* (ed. E. ALARCÓN). Pamplona: Corpus Thomisticum: www.corpusthomicum.org.
- TORRAS I BAGES, J. (1913). *La tradició catalana. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català*. Barcelona: Editorial Ibèrica.
- (1936). De l'Infinit i del límit en l'Art. En *Estètiques*. Barcelona: Balmes.