

UN IMPORTANTE ESTUDIO SOBRE EL AMOR²

Uno de los temas más tratados por la literatura universal es el tema del amor. Los filósofos también se han aventurado a estudiarlo aunque con menor dedicación (al menos si se compara con la cantidad de sus escritos sobre cuestiones gnoseológicas, metafísicas, éticas, estéticas, jurídicas). Tampoco abundan en este campo los trabajos de autores tomistas. Por ello esta valiosa obra primeriza llena un vacío, y lo hace con singular acierto. La autora ha querido ser guiada por el genio de Santo Tomás de Aquino, cuyos textos escruta con admirable maestría; con la luz que halla en ellos elabora una sobria y elegante síntesis no exenta de originalidad, con un estilo claro y conciso.

Como en el prólogo hace notar Guillermo Pedro Blanco, orientador de la investigación realizada por la novel doctora, «el amor humano siempre ha suscitado inquietud intelectual». Añadiríamos que, además, ha provocado inquietudes de otros órdenes muy concretos, como toda persona puede atestiguar. Pero son precisamente las situaciones concretas las que plantean cuestionamientos teóricos cuya solución permite esclarecer realidades vividas que a primera vista parecen inexplicables. Si bien es cierto que a muchos les pueden resultar poco interesantes los análisis filosóficos, a otros en cambio nos parece que este tratamiento es tan humano que sería imperdonable dejar de hacerlo.

La obra se divide en cuatro partes. En la primera se ofrece una referencia histórica sobre el uso de la palabra *amor* en el mundo griego, en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento, en la Patrística, en la Edad Media. La segunda parte, subdividida en cinco capítulos, estudia el objeto del amor, el bien, en sus aspectos de amabilidad o desiderabilidad, de finalidad, de perfección y su relación al acto de ser. La tercera parte, subdividida en cuatro capítulos, analiza la naturaleza del amor, relacionándola con el *appetitus*, con la libertad y con la finalidad. Luego estudia las causas del amor, la inclinación, el impulso afectivo, la dialéctica del amor en los amantes, el amor al bien común, las transgresiones al amor, Dios como amor. La cuarta parte encara los problemas del amor: problemas metafísicos, problemas antropológicos, problemas morales.

La indicación de la temática es una invitación a la lectura de esta laboriosa investigación. Centrada en los textos de Santo Tomás, los coordina para responder a u-

² María Celestina Donadio Maggi de GANDOLFI, *Amor y bien: Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino* (Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999). 308 páginas.

na problemática filosófica actual, dando la fundamentación que casi siempre se olvida. Es de destacar, por ejemplo, el tema de si puede darse un amor desinteresado, de si el amor espiritual se opone al amor natural, de si hay un amor natural al bien moral. Los tomistas leerán con fruición esta obra, pero los ajenos al tomismo desearán la aclaración de algunos términos técnicos propios de la escolástica.

Primera parte (pp. 17-41). La obra se abre con una *referencia histórica*, breve pero completa. Con acierto, la autora comienza con una serie de precisiones *etimológicas*, necesarias en una temática en la que las palabras con cierta frecuencia se confunden o se superponen. Ante todo analiza la palabra *amor* y sus sinónimos en griego, en latín y en español. Más adelante tratará del término *bien*. Se extraña la ausencia de *orexis*, traducido al latín por *appetitus*, de importancia decisiva en los textos.

Sigue una exposición de lo esencial en el pensamiento griego sobre el amor. Usado por Empédocles, el término designa el objeto de profundas reflexiones del insoslayable Platón en su ascensión —en el *Banquete*— de lo terreno a lo celestial, que por el camino de la belleza culmina en el Bien. En su misma línea Plotino hace del amor la causa de la elevación del alma a la realidad suprema, lo Uno que es bien en sí. Lo sigue Proclo, para quien este ascenso pasa del amor a la verdad y de ésta a la fe por la que llega a la contemplación del Ser incomprensible. Boecio minimiza los bienes terrenos para ascender a Dios, bien supremo. Por fin Aristóteles en sus escritos éticos distingue las diversas formas del amor humano.

En el Antiguo Testamento aparecen las distintas formas del amor: amor paterno, amor filial, amor al vino, amor al dinero, amor a la sabiduría, amor a los amigos y sobre todo amor a Dios y amor de Dios a su pueblo Israel. El amor al prójimo regulaba la vida social; pero el *prójimo* eran los familiares, amigos, vecinos; los próximos pero no el extranjero.

El Nuevo Testamento reitera y universaliza la doctrina del Antiguo. El amor de Dios no es sólo para el pueblo de Israel sino para toda la humanidad. En San Pablo se exalta la caridad como amor desinteresado: es el modo como nos ama Cristo y como debemos amarnos nosotros. En San Juan hay una insistencia en el amor fraterno que es signo del amor a Dios.

La Patrística (los Santos Padres) trata del amor en multitud de oportunidades; son breves pero sugestivos pasajes. Es San Agustín quien más se extendió en el tema de la caridad como amor total, desprendido de uno mismo y subordinado al amor a Dios; aparece la distinción entre el amor natural y el amor sobrenatural. En los Padres Orientales el amor perfecto se vuelve extático en la contemplación de las cosas divinas. Lo más destacado en los Santos Padres (occidentales y orientales) es su insistencia en el amor a todos: a los amigos, a los enemigos, a los adversarios, manifestado en perdón, compasión y ayuda.

La Edad Media sigue en este tema la línea trazada por la Patrística. Y en el siglo XII irrumpe una gran especulación sobre el amor por obra de monjes benedictinos, cartujos, victorinos y autores espirituales. En los teólogos surge el problema de si es posible un natural amor de caridad. En Pedro Lombardo y sus discípulos hay una diversidad de respuestas divergentes; aparece el tema del mérito.

También son múltiples las posiciones sobre un tema antes no planteado en forma explícita, aunque sí insinuado: cuál es la esencia del amor. Hay soluciones *físicas* que estudian el amor natural, y *extáticas* que insisten en el olvido de sí. La autora se detiene en la escuela dominicana, sobre todo en San Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás, quien subraya la íntima relación entre el amor y el bien.

Es de admirar el manejo de los textos bíblicos en esta apretada síntesis histórico-doctrinal. Sin duda para no extenderse demasiado, la autora es parca en las citas patrísticas y aún más en las escolásticas.

Segunda parte (pp. 47-144). La reflexión sobre el bien comienza por un análisis del término (los bienes, el bien, la bondad) para detenerse en el concepto propio, cuyo realismo se subraya: se trata de una noción trascendental (en el sentido de la escolástica moderna, no en el kantiano) y analógica. No es unívoco porque se realiza de modos muy diversos; tampoco es equívoco porque sus realizaciones tienen en común un aspecto real; es análogo porque conviene a muchos según una *ratio* en parte la misma y en parte distinta. Tal vez debería aclararse que propiamente son unívocos, equívocos o análogos los nombres y no los conceptos. ¿Cuál es, pues, la naturaleza del bien captada en su concepto?

Ante todo el bien es apetecible: así lo expresa Santo Tomás en multitud de textos, respondiendo no sólo a Aristóteles en su famosa definición («bien es lo que todos apetecen») sino a una experiencia común: todo lo que se desea es un bien, real o aparente. La autora, con acierto, traduce *appetibilis* por *deseabilidad* o *amabilidad*. ¿Por qué el bien es deseable? Porque responde a un *apetito* (deseo). En el bien hay esencialmente la relación a otro que lo desea o puede desearlo, porque es el término de una *apetición* posible. Se apetece aquello de lo que se carece, una perfección que se debería poseer y no se posee. Esto indica la *conveniencia* del bien con las necesidades del sujeto (aquí cabría una referencia a la noción de *valor*).

No se puede *apetecer* algo contrario a la perfección o realización del propio sujeto: lo malo no es apetecible sino *per accidens*; el mal sólo puede desearse en cuanto tenga apariencia de bien. Se sigue una consecuencia: al desear algo el sujeto está deseando su propia perfección; y en el fondo, su propio ser. Más aún, al apetecer su propio *esse* está implícitamente tendiendo a la plenitud de ser, es decir, a Dios.

La *deseabilidad* del bien manifiesta el realismo de la tendencia hacia él: se desea lo que no se posee, una realidad distinta de la del sujeto, existente fuera de él, como asiente Santo Tomás en una serie de textos aducidos por la autora. Todo bien es perfectivo no sólo del sujeto al que perfecciona, sino de otro: esta alteridad evidencia el *realismo* del bien. En el caso del bien humano hay un rasgo específico: no se trata sólo de la tendencia natural de todo ente a su perfección —que se halla en el bien que le es conveniente—, sino que implica el *conocimiento* de ese bien. El conocimiento une en la intimidad del acto intencional al cognoscente con lo conocido; si éste es un bien, moviliza su apetición para que esa unión cognoscitiva lleve a una unión real.

Todo esto muestra que el bien tiene razón de fin. El fin es el que moviliza la tendencia del sujeto al ser deseado por éste. La causalidad eficiente depende de la causalidad final: el fin supone una apetencia del mismo en un sujeto que carece de

un bien que, al ser aprehendido cognoscitivamente, se hace presente en el cognoscente y actúa su apetición, la que tiende a ese bien como a su fin. La autora precisa cómo la causalidad no se limita al orden de la ejecución sino que se extiende al orden de la *intención*. El fin tiene, en el agente, razón de causa del querer mismo. Sin embargo no se trata de una respuesta automática del sujeto: el intelecto motiva a la voluntad y ésta es libre en su actuar.

Entonces, ¿cuál es la razón formal de la causalidad final? ¿Cuál es la esencia del fin como causa? ¿Es la intelección del bien? ¿O la *bondad* misma del fin? Para Capreolo (J. Chevrier) y D. Bañez es la presencia intencional del bien en el sujeto que lo capta; para Cayetano (T. de Vio), el Ferrariense (F. Silvestre) y Juan (Poinsot) de Santo Tomás es la bondad del fin. En esta debatida cuestión, los textos de Santo Tomás aducidos por la autora deciden por la segunda de las posiciones.

El bien no agrega al ente sino su propia deseabilidad, lo que lo convierte en fin de la apetición del agente. Éste actúa como causa eficiente pero movido por la causa final. La autora, pertinentemente, expone argumentos basados en textos del Angélico, y lo mismo hace al precisar la relación íntima entre las causas final y eficiente.

El bien es *perfección*. La autora analiza los sentidos del término «perfección»: señala, ante todo, «aquello que no carece de lo que le es propio», para indicar acabamiento, y culmina en el *esse*, acto de ser que también es estudiado detenidamente. El *esse* es acto de todos los actos y por ello es la perfección de todas las perfecciones; es lo más íntimo y profundo de cada cosa, subraya Santo Tomás.

Lo perfecto puede serlo «simplemente» o bien «según algo» (relativamente). El acto de ser es en sí mismo perfecto absolutamente; pero al ser acto último de un ente finito está participado por una esencia y, por ello, limitado. El ente es perfecto relativamente: su perfección le viene de su *esse* y su limitación de su esencia (que también es perfección pero de otro orden). Acertadamente la autora caracteriza el bien como perfección y, siguiendo al Angélico, observa que el bien no sólo indica perfección sino que es perfectivo: tal bien es lo que todos desean porque en él hallan un perfeccionamiento, acabamiento, terminación que no poseen.

Todo ente es en sí bueno por estar constituido por el *esse*, la perfección fundamental; precisamente por ello es perfectivo de otros. También es perfectivo de la esencia especificante por ser conocido intelectualmente. En el primer caso perfecciona el ser real del sujeto; en el segundo lo perfecciona en su ser intencional. Por supuesto, no se trata de que perfeccione realizando cambios sustanciales (el perfeccionado ya no sería, al cambiar, el mismo ente); se trata de acrecentamientos accidentales que lo llevan a cierta plenitud real.

¿Qué es lo que el bien añade al ente? Todo ente es bueno por el *esse* que lo constituye como ente y que es en sí el máximo bien; no podría añadirse nada fuera de su capacidad perfectiva que es una conveniencia con la posible apetición de otro. Se trata entonces de una relación, no real, sino *rationis* (ideal), al apetito. Por ello «ente» y «bueno» se identifican en lo real pero difieren conceptualmente.

La esencia del bien (su razón formal) no es algo real que se añada al ente, no es una relación que se le agregue, ni siquiera una relación ideal; es la perfección misma

del ente en cuanto por su riqueza es perfecta de otros y por ello apetecible y fin. Esto no significa que el bien sea una causa formal o eficiente, sino que tiene, como queda dicho, función de causa final.

De modo que todo ente es bueno y todo lo bueno es ente. La bondad proviene del *esse* —perfección primera y última— constitutivo de todo lo que es, que hace al ente apetecible, perfectivo y fin de tendencias. «Ente» y «bueno» son convertibles. Sin embargo, parecería que esta equivalencia no es exacta. En efecto: la *materia prima*, principio potencial de la esencia corpórea, carece en sí de entidad y de inteligibilidad (y de bondad); los entes matemáticos, decía Aristóteles hace años, son ajenos al bien; el mal existe y es precisamente lo ajeno al bien.

Estas dificultades son solucionadas por Santo Tomás. La *materia prima*, constitutivo real de los cuerpos, no existe (como toda potencia) sino actuada; en su caso, por la forma sustancial. Lo que existe es el compuesto unitario de materia y forma. Por carecer de entidad propia, la materia prima carece en sí de bondad, pero al ser uno de los principios constitutivos del ente corpóreo participa de la bondad de este ente. En cuanto a los entes matemáticos, son abstracciones y sólo se llaman *entes* por analogía, porque carecen de ser real; aunque hacen referencia a lo concreto, abstraen no sólo de la materia individual —como en la abstracción física— sino también de lo sensible y hasta del ser, por ello no tienen razón de fin ni de bien. En cuanto al mal, obviamente carece de bondad, es lo opuesto al bien; se trata de una privación de ser que afecta a un sujeto. No existe el mal en sí; existen sujetos carentes de un bien que deberían tener y no tienen, y esto es su mal.

¿Sería el bien más universal que el ente? Por ser convertibles, «ente» y «bien» se convierten entre sí; en el orden de la predicación lógica son equivalentes. Empero en el plano de la causalidad final el bien se extiende más allá del ente si por «ente» entendemos en sentido propio «lo que es», o sea el ente en acto. El bien se extiende al ente potencial porque lo potencial tiende al acto como a su perfección (y lo potencial sólo existe en un ente actual).

Concluamos. En esta segunda parte de su obra, la autora hace gala de una envidiable maestría en el manejo de los textos del Doctor Angélico; con singular sagacidad sigue en su exposición un ritmo continuo que hilvana distintos temas conservando la unidad fundamental. Pero cabría señalar que, aunque su atención se concentra en Santo Tomás, podría estudiar la relación del bien con la noción moderna de «valor», tratada por autores citados en la bibliografía (Steinbüchel, Maritain, De Finance). De este modo se comprendería mejor la breve crítica que hace, más adelante, al «creacionismo» de los valores.

Tercera parte (págs. 147-236). El amor es el objeto de estudio de la parte tercera de la obra. La autora lo caracteriza en general como «la tendencia al bien». Y prefiere enfocar el problema del amor en Santo Tomás analizando algunos estudios realizados desde perspectivas distintas por conocidos tomistas: Pierre Rousselot, H.-D. Simonin, Louis-B. Geiger y Jean Hervé Nicolas.

Para Rousselot el problema clave es determinar si es posible un amor que no sea egoísta, cuestión debatida en el medioevo. Según este autor, en las distintas posiciones medievales habría dos tendencias: una *física*, que funda todo amor en la in-

clinación natural al propio bien, y otra *extática*, que corta los lazos del amor egoísta a sí mismo para volcarlo hacia los otros. Tras analizar a diversos escritores, Rousselot sostiene que para Santo Tomás es posible un amor natural desinteresado, e imposible un amor puramente extático. En cambio para Simonin estas distinciones no se dan en el Santo Doctor. El inicio del amor estaría aquí en el amarse a sí mismo, pero se extendería a los demás y sobre todo a Dios, bien en sí y fuente de todo bien, incluido el del propio ser de cada uno.

De entre los numerosos trabajos que suscitó el estudio de Rousselot la autora seleccionó dos. Uno, debido a Geiger, entiende que es posible un amor humano desinteresado si por obra del entendimiento se corta la tendencia natural sensible al propio bien, para que la tendencia natural espiritual se vuelque al bien verdadero. Rousselot se habría equivocado al identificar el amor específicamente humano con la apetición natural de todo ente a su fin. El otro trabajo es el de Nicolas, que insiste en la amplitud del apetito natural del bien, no restringido al específicamente humano. En la voluntad la tendencia a la felicidad es indeterminada; esta indeterminación debe ser superada para que el mismo amor propio llegue por mediación de los bienes particulares al bien absoluto, divino.

Estos planteamientos, nos dice la autora, ubican el tema del amor en Santo Tomás (tal vez hubiera enriquecido estas síntesis tratar los trabajos de Gagnebet que cita en nota). No se trata de entrar en debates sino de introducir el tema de los textos de Santo Tomás que han dado lugar a interpretaciones diversas. Respecto de Rousselot, debería citar la edición francesa (París 1933), pues la alemana (Münster 1908) resulta difícil de hallar en nuestras bibliotecas.

Encara la autora el tema del amor desde el «apetito». El apetito es tendencia a un bien del que se carece. Hay un punto importante, no suficientemente destacado por los tomistas pero clave en Santo Tomás: la raíz del dinamismo de todo ente está en su profundidad metafísica; en los entes finitos el acto de ser, perfección pura, está participado por una esencia que lo limita y coarta, creando una tensión hacia la plenitud que se manifiesta en la acción de sus potencias operativas. La esencia a su vez está individuada; esta limitación a un individuo hace que la esencia tienda a ampliarse y lo hace por su acción; por ella busca como fin un bien real que la perfeccione.

Santo Tomás subraya que además de esta apetición natural hay otra: la de los entes que poseen un dinamismo cognoscitivo y afectivo. En ellos el primero busca la posesión intencional de lo conocido; el segundo la posesión real de un bien. Es propio de los entes dotados de conocimiento que la posesión cognoscitiva de un objeto según el *esse intentionale* mueva a la apetición de ese objeto en su realidad, en su *esse reale*, si el objeto es un bien conveniente.

La raíz física de todo dinamismo es la forma sustancial, acto estructural determinante de la esencia del ente corpóreo (por analogía, también son «formas» los determinantes accidentales). A toda forma determinante sigue una inclinación por la que tiende a aquello de que carece. En los entes que no poseen conocimiento hay una apetencia natural del propio ser; en los que conocen, además del apetito natural y de la moción objetiva del bien que causa por atracción (como fin), hay una

tendencia interna del propio apetito que es causa eficiente del acto dinámico del sujeto conocedor del bien. Y esta tendencia es doble: de orden sensible y de orden intelectual.

La autora expone estos dos últimos «apetitos». Previamente distingue dos formas de apetición: una lleva al ente a perfeccionarse al actuar su potencia pasiva; otra expande este acto por la acción. En ambos casos se trata de tensión de la potencia al acto como de lo imperfecto a lo perfecto y, en última instancia, al *esse*, acto de ser. Es la primera forma del amor.

El «apetito natural» se da en todo ente, independientemente del conocer: tiende como fin a su *propio bien*, la conservación y perfección de su entidad. Esta tensión es espontánea, brota del interior, de la forma sustancial, acto estructural de la esencia (corpórea). Aquí brota un serio problema: ¿cómo podría un ente tender hacia un fin que desconoce? Porque el amor natural se da en todo ente: también, y ante todo, en los carentes de conocimiento. Hay que admitir la acción *de Dios* que no sólo puso en cada cosa imperfecta tensión a su perfección, sino que dirige a cada ente a su fin natural.

Otro problema es el de determinar si en el hombre el apetito natural surge de su naturaleza o de su potencia intelectual. La naturaleza humana es racional. La naturaleza humana es racional: su apetito se enraiza en sus facultades naturales, el entendimiento y la voluntad, dos potencias del alma. La voluntad, apetito racional, tiende por su naturaleza propia al bien en sí; pero a la vez, como racional, sigue la motivación del entendimiento que busca la posesión de la verdad. De aquí la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

Pero el hombre no es sólo racional, sino que posee una sensibilidad cognoscitiva y afectiva, y el apetito natural se canaliza también en este nivel. Los sentidos conocen lo sensible y el apetito sensitivo tiende al bien sensible sin que medie reflexión alguna; en esto difiere del actuar de la voluntad que *ut natura* busca el bien, pero *ut rationalis* sigue al entendimiento que evalúa si tal o cual bien concreto es conveniente o no e inclina a poseerlo o a rechazarlo.

Aquí aparece el tema de la libertad. La voluntad es el motor de la actividad humana, pero hay acciones propiamente humanas y otras que son simplemente *del hombre*. Las primeras son obra de una decisión que implica motivación intelectual y un querer que supera condicionamientos; son acciones libres, en ellas la persona se muestra como dueña de sí (Santo Tomás acepta y explica la fórmula «causa de sí», que sería equívoca). Las segundas brotan de hábitos, automatismos, reflejos, impulsos que no dependen de la razón.

Es interesante el enfoque de la autora al tratar de la libertad como propiedad de la voluntad. Parte de establecer que toda acción «humana» es hecha por un fin fijado por la razón: es *elícita*, distinta de la tendencia general *natural* al bien. Esta acción está orientada a un fin aprehendido como bien: así lo muestran la experiencia y el hecho de que cuando actuamos lo hacemos por algo que juzgamos como un bien. Este modo de actuar es propio del hombre, el único que conoce el fin como tal por su intelecto.

Hay, para Santo Tomás, un doble grado de conocimiento del fin: uno formal y otro material. El primero es del fin como fin y de lo que lleva al fin y, además, de la

proporción entre ambos. Esto es obra de la razón, dueña de su juicio pero unida a la voluntad, dueña de sus actos: es el libre arbitrio (la autora no se detiene en el complejo problema del sentido de esta expresión, ya usada por los Santos Padres y diversamente entendida en la escolástica).

Sólo el hombre es agente activo: actúa racionalmente, conociendo el fin de su acción y queriendo alcanzarlo. Así, la libertad es *propiedad* de la voluntad que, ante un bien concreto, puede quererlo o no, considerarlo conveniente o no, tender a él o no. Y esto porque todos los bienes captados por el entendimiento son *limitados*: el límite aparece como un no-ser que no podría atraer a la voluntad. Sólo ante un bien absoluto ya no sería libre: lo amaría necesariamente.

La voluntad puede actuar o no actuar, ella es la que decide. Hay en ella una radical *indeterminación*, no ante lo bueno y lo malo (busca siempre el bien) sino ante lo que se le presenta como bueno y que puede serlo sólo en forma aparente y no real. Además, la voluntad es la que mueve a las demás potencias a ejecutar la acción. Aquí aparece un problema espinoso (que la autora trata más adelante): al tener como objeto el bien, la voluntad no puede contentarse con bienes limitados incapaces de saciarla: tiende al bien absoluto. De aquí que haya en cada uno un deseo natural de Dios.

Sin embargo, aunque la voluntad no puede querer sino la «beatitud», o sea la felicidad total que sólo se halla en el bien absoluto, a éste lo capta de un modo *finito* y por ello no la determina necesariamente. Con más razón es *libre* cuando se le presenta un bien limitado que puede parecerle conveniente o no. La tendencia natural al bien total se encauza dentro de los límites propios de la finitud humana; pero al buscar bienes que se encuentren a su alcance tiende a la fuente de todo bien, Dios, cuya posesión está más allá de las fuerzas humanas.

¿Cuál es la naturaleza del amor? La autora analiza sus constitutivos. Parte de la definición del Pseudo Dionisio citada por Santo Tomás: «el amor es un impulso unitivo y concretivo». Es un impulso que produce unión afectiva entre el amante y lo amado. Esta unión reviste tres formas: una es causa del amor, otra quiere lo amado como a sí mismo (amistad) o como algo suyo (concupiscencia); por fin otra unión es efecto del amor, la unión real de amante y amado.

El primer momento del amor es la presencia intencional del objeto bueno en las facultades cognoscitivas que mueven a las apetitivas a hacerse una sola cosa con lo amado, y tiende a convertir la unión afectiva en unión real: este impulso es el segundo momento del amor. La determinación de la causalidad actuante en el amor lleva a la autora a estas conclusiones: a) la aprehensión intelectual es sólo condición del ejercicio de la causa final, el bien; b) la moción del objeto amable no es eficiente; c) lo apetecible es el fin y secundariamente los medios; d) el impulso del amor es causado eficientemente por la voluntad y producido por el fin.

Hay un tercer momento: la semejanza es causa del amor; no se da amor sino entre semejantes, entre participantes de una misma especie. Pero no causa amor la esencia sino la existencia real concreta, y como el existente concreto es individual la unión amorosa no rompe la alteridad: amante y amado son dos individuos afectivamente unidos. Cabe aquí la pregunta por la caridad, cuyo objeto es Dios ante

todo y el prójimo y uno mismo secundariamente; se trata de una virtud sobrenatural infundida en los humanos como participación del amor con el que Dios se ama a sí mismo como sumo bien y nos hace amarlo a Él y al prójimo y también a los bienes temporales.

Amante y amado en interacción dialéctica. La raíz está en la tendencia natural de todo ente a su plena realización. Su esencia está limitada por su individualidad y tiende a su perfección; su acto de ser está coartado por su esencia y tiende a una mayor perfección, y por ello surge de él ese amor que todo ente tiene a sí mismo. Pero no se trata de un amor solitario sino que los entes de una misma especie sobrepasan esta primera forma de amor al descubrir que está compartiendo un amor al ser que es común a los de una misma naturaleza. El insoslayable amor *a sí* queda elevado en el amor *al bien común* y en última instancia *al Ser absoluto*, fuente de todo bien, Dios. La autora hace notar que, según el Angélico, el fundamento de la sociabilidad natural del hombre radica en el amor al bien común.

De modo que el amor a sí, principio y base de otras formas de amor, se plenifica en el amor al bien común y culmina en el amor a Dios. Como proclama la revelación cristiana, «Dios es amor». Lo es porque es el bien por esencia, al ser la perfección suma, el puro acto de ser. Allí el amor no puede ser una tendencia al bien (que es Él mismo) sino la donación del bien que crea en las cosas, al participarles la perfección del ser. El amor que surge de la semejanza en las creaturas es al propio bien en primer término; se difunde al comunicar a otros el bien y amarlo. En el acto unitivo y concretivo de amar hay una comunicación del bien que se expande en el amor al bien común de la nación y de la humanidad, y culmina en el amor al Bien supremo que participa a todo existente el bien, Dios, acto puro de ser.

En todas las cosas hay un *apetito natural* de perfección, consecuencia de la finitud del propio ser. En el orden de lo humano, pese a que la voluntad que dirige la acción tiene por objeto el bien propio, extendido al bien común y finalmente al Bien supremo, se abre un paréntesis por obra de la libertad. En el hombre el apetito natural se desdobra: uno es el *apetito racional* y otro el *apetito sensitivo*. A pesar de la unidad sustancial de la persona, ambas apetencias entran muchas veces en conflicto; la voluntad que se deleita no sólo en el bien espiritual sino también en el bien sensible cuando es recto, es decir cuando está concorde con lo racional, puede ser dominada por el apetito sensitivo y hallar deleite en algo irracional. De aquí el hecho de la transgresión, obra de la voluntad que se constituye en responsable y por ello culpable.

Cuarta parte (págs. 231-290). Analiza los problemas del amor. La autora los agrupa en tres capítulos: problemas metafísicos, problemas antropológicos y problemas morales, íntimamente relacionados.

Entre los metafísicos, el primero es el de determinar si el ente y el bien son convertibles. Cabe aquí una aclaración: aunque se define al ente como bueno porque es apetecible, metafísicamente es bueno porque es, *en acto*, perfección por su ser. No se debe reducir el bien ontológico a su aspecto relativo, a su apetibilidad. La autora señala la posición kantiana, negadora de todo bien fuera de la buena voluntad, y la de los axiólogos a quienes atribuye un relativismo explícito (lo que debería acla-

rarse: autores realistas como Steinbüchel, von Hildebrandt, Maritain o de Finance coinciden en considerar los valores como la referencia del bien a su necesidad por un sujeto). El bien es convertible con el ente porque todo ente es metafísicamente bueno al poseer la perfección de todas las perfecciones, el acto de ser, raíz de la apetibilidad: y es participación del Ser divino, idéntico al bien absoluto. El hombre tiene el privilegio no sólo de una captación primaria del bien, sino de una intuición racional de lo que es realmente bueno y produce en él el amor.

Otro problema es el determinar si es posible un amor desinteresado, tema conexo con las concepciones «física» y «extática» del amor. En la hipótesis imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, planteada por Santo Tomás, no habría, para Rousselot, razón para que el hombre lo amase; para Geiger, no habría razón para amar. Mientras Rousselot entiende que el amor primero es a sí mismo y por ello egoísta —al amarse a sí se ama al prójimo y a Dios—, Geiger subraya el amor racional, que es centrípeto. La autora, con otros estudiosos del tema, distingue el «amor de sí», del bien particular, del «amor del bien propio», que se vuelca a los demás y finalmente a Dios; ambas formas no se oponen sino que se prolongan.

Otro problema es el controvertido del «amor puro», que excluiría hasta el deseo de la propia perfección. Ha sido largamente estudiado por los teólogos a propósito de la caridad: el amor a Dios y al prójimo parecería no sólo distinguirse sino hasta oponerse al amor a sí. Las posiciones al respecto son variadas; la autora las expone concluyendo que en el acto de amar se unifican el bien de lo amado con el amor del amante, con lo que desaparece la oposición del amor a sí y el amor al prójimo o a Dios: aun en el sacrificio por lo amado se enriquece el amor al propio bien.

Los problemas antropológicos tienen conexión con los metafísicos. El primero es el de la aparente oposición entre el amor natural y el espiritual. Parecería que el hombre, al estar constituido por un alma espiritual, podría trascender el amor natural al propio bien y dirigirse directamente a Dios y al prójimo en amor de amistad. Sin embargo el amor natural primariamente es amor al propio bien, que al tener por objeto el ser humano corpóreo y espiritual, importa el amor al Ser divino que le participa su bondad y al ser de otras personas, porque en la relación interpersonal se plenifica el amor. La oposición que tantas veces se ha señalado entre lo corpóreo y lo espiritual sólo se da cuando se reduce la capacidad amatoria a los cánones del placer sensible.

Por fin, los problemas morales. El hombre, como ser conciente y libre, no halla su realización plena sino por sus actos concientes y libres que necesariamente son ordenados o desordenados, es decir, conformes o no con la razón que es la específica al hombre. Por esta actividad se dirige a su fin último, la felicidad que sólo se encuentra en Dios.

Cabe la pregunta de si el ser es convertible con el bien moral. El ser moral es una particularización del ser metafísico, como el bien moral lo es del bien ontológico: el *esse morum* da forma al acto libre cuando su objeto y su fin son adecuados a la recta razón. Este ser es el bien moral que se expande a toda la persona y la califica como «buena».

También puede preguntarse si hay un amor natural al bien moral. Porque este bien debe ser voluntariamente elegido por un acto ilícito distinto del amor natural.

Sin embargo ambos confluyen en lo mismo, el bien humano. El acto de la voluntad tiene una cuádruple bondad: metafísica según su ser físico; moral en cuanto adecuado al objeto; moral también en cuanto conforme al fin, y moral accidental por las circunstancias.

El fin último de la vida es doble: natural y sobrenatural, aquél subordinado a éste. De hecho, por esta subordinación en definitiva el fin sobrenatural es el definitivo, dada la elevación de lo humano al orden divino. Y el amor humano ha sido elevado por la gracia a ser amor de caridad. El tema es ya teológico y la autora simplemente lo señala. Así concluye la obra.

Como queda dicho, esta obra de investigación viene a llenar un vacío en la literatura filosófica. Escasean en ella los estudios sobre el tema del amor encarado en la forma amplia y completa que destaca este libro. Sin duda hay estudios parciales, artículos sobre puntos determinados, cuestiones debatidas o monografías, pero no trabajos que cubran la temática total. La autora ha escrutado las obras de Santo Tomás de Aquino y hallado el modo de sintetizar una increíble cantidad de textos, coordinándolos y ordenándolos con admirable sobriedad, alejándose de la tentación de abrumar al lector con una erudición muchas veces superflua. Sin duda, a pesar de ser una obra primeriza, se convertirá en una referencia obligada.

El investigar a un autor medieval obliga a citarlo en su lengua. Sin embargo no es aventurado pensar que muchos de los lectores ignoran el latín: hubiera sido muy útil acompañar al pie de página la traducción castellana de los numerosos textos citados. Y también, para los no familiarizados con la terminología escolástica, brindarles una breve explicación. Además, también hubiera resultado útil aclarar que la teoría de los valores no sólo tiene representantes relativistas y subjetivistas, sino también realistas (como Steinbüchel, von Hildebrandt, Maritain, de Finance; entre nosotros han hecho aportes tomistas Derisi, Argerami, Ponferrada).

Por fin, la autora no menciona algunas obras notables sobre el tema del amor: *The Mind and Heart of Love: A Study in Eros and Agape*, del jesuita M. D'Arcy (traducido al francés como *La double nature de l'amour*); *L'amour et l'occident*, de Denis de Rougemont; *Vers une philosophie de l'amour*, de Maurice Nédoncelle; *The Metaphysics of Love*, de Frederick Wilhelmsen (traducido como *La filosofía del amor*), *Psicologia dell'amore*, de Luigi Pin; *Amor Sacro*, del teólogo Benvenuto Matteucci. Sobre el problema de la «falacia naturalista» son importantes los trabajos de Massini Correas. Aunque citado, hubiera sido más utilizada la obra de Julio Raúl Méndez, *El amor, fundamento de la participación metafísica*.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Mayor de La Plata.