

Aracoeli Beroch, María

Nota sobre la noción de amor sui en Tomás de Aquino: reflexividad de la voluntad y subjetividad humana

Sapientia Vol. LXXII-LXXIII, fasc. 240-241, 2016-2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Aracoeli Beroch, María. "Nota sobre la noción de amor sui en Tomás de Aquino : reflexividad de la voluntad y subjetividad humana" [en línea], *Sapientia* 72-73, 240-241 (2017). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=nota-nocion-amor-sui> [Fecha de consulta:.....]

MARÍA ARACOELI BEROCH

*Pontificia Università
San Tommaso d'Aquino (Angelicum)
Italia
m.aracoeli@servidoras.org*

Nota sobre la noción de *amor sui* en Tomás de Aquino: reflexividad de la voluntad y subjetividad humana

Resumen: El artículo se propone revisar el significado de *amor sui* en algunos de los principales textos tomistas donde se menciona, con el fin de determinar si puede ser un elemento que contribuya a una teoría tomista de la subjetividad. Para esto se desarrolla, en primer lugar, la reflexividad de la voluntad, como apetito intelectual que tiene la capacidad de volver sobre su propio acto (*voluntas vult se velle*). Esta característica de la facultad permite afirmar que el hombre vuelve sobre sí mismo, no solo a través del intelecto sino también de la voluntad. En un segundo momento se considera la noción de *amor/dilectio sui*: el amor tiende a un doble objeto, a saber, el bien que se quiere y la persona para quien se quiere ese bien. De este modo es posible destacar el primado del sujeto agente, que, en el caso del *amor sui*, retorna sobre sí mismo, amándose, y mantiene el amor a sí mismo aún en relación con los demás hombres y a Dios.

Palabras clave: reflexividad – *amor sui* – voluntad – subjetividad – Tomás de Aquino

Abstract: The article proposes to revise the meaning of *amor sui* in some of the main Thomistic texts where the term is mentioned, in order to determine whether it may contribute to a Thomistic theory of subjectivity. In the first place, the reflexivity of the will is explained as an intellectual appetite that has the capacity to turn back on its own act (*voluntas vult se velle*). This characteristic of the faculty enables one to affirm that man turns back upon himself, not only by means of the intellect but also by means of the will itself. Secondly, the notion of *amor/dilectio*

Artículo recibido el: 15-09-2017; Aceptado: 19-10-2017

SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241 - PP 45 - 68

sui is considered: love tends toward a double object; that is, the good that is desired, and the person for whom this good is desired. In such a way, it is possible to highlight the importance of the subject acting, who, in the case of *amor sui*, returns toward himself, loving himself and maintaining the love for himself even in relation to other men and to God.

Keywords: Reflexivity – *Amor Sui* – Will – Subjectivity – Thomas Aquinas

En algunos de los debates actuales sobre la posibilidad de individualizar elementos para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino, se ha llamado la atención sobre la reflexividad de la potencias espirituales del hombre, pero especialmente respecto de la facultad intelectual. La reflexividad propia de la voluntad y su consecuente relación con la noción de «amor de sí mismo» (*amor sui*) ha sido poco explorada¹.

¹ Véase por ejemplo, en relación a la reflexividad propia de la facultad intelectual (*cognitio sui*) SCARPELLE CORY, T., *Aquinas on human self-knowledge*, Cambridge [et al.], Cambridge University Press, 2014, esp. pp. 204-219, con una bibliografía de los estudios más recientes sobre el tema. La revista *Vivarium* ha dedicado recientemente un número a la «historiografía de la subjetividad», publicando ensayos relativos al Medioevo tardío y al inicio de la época moderna. La subjetividad se analiza solo desde el punto de vista intelectual (*self-awareness, self-cognition*); además de que se considera que la subjetividad es ajena al contexto especulativo del Medioevo; cfr. KAUKA, J., LÄHTEENMÄKI, V. «On the Historiography of Subjectivity», *Vivarium*, 52, 3/4, 2014, pp.187-195; SANGUINETI, J. J., «The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas», *The Review of Metaphysics*, 67,2, 2013, pp. 311-344. En el ámbito hispano se pueden consultar CANALS, F., «La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad», *e-aquinas*, 3, 2005, pp. 2-11, PREVOSTI MONCLÚS, A., «El autoconocimiento del yo según Santo Tomás», *Espíritu*, 63, 148, 2014, pp. 381-402, esp. 395-397. Entre los que últimamente han mencionado la reflexividad de la voluntad SCARPELLE CORY, T., «The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas», en KAUKA, J. – EKENBERG, T. (eds.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Switzerland, Springer, 2016, pp. 125-141; SHÄFER, CH., *Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel: Eine Auswahlinterpretation der Schrift «De malo»*, Berlin, Akademie Verlag, 2014, esp. pp. 134-163. Para la consideración propia de la noción de *amor sui*, entre los estudios más actuales se tiene en cuenta el de FLOOD, A., «Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and Its Perfection», *International Philosophical Quarterly*, 56, 1, 2016, pp. 45-55; *The root of friendship: self-love and self-governance in Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 2014. En esta obra el autor afirma que el *amor sui* (*self-love*) en cuanto tal es

Este escrito se propone revisar algunos de los principales textos tomistas donde se menciona la noción de *amor sui*, especialmente cuando se trata de relacionarla con una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino.

En este contexto, se entiende por subjetividad una perspectiva que considere la «principalidad» del ser humano sobre todo a partir de los actos que le son propios en cuanto persona (lo actos de entender y amar), es decir, como sujeto de la libertad². Se trata de una perspectiva que no tenga en cuenta solo el objeto de la libertad, que no se focalice por lo tanto únicamente en la especulación sobre los bienes que deben ser elegidos a través de la interacción de las facultades propias del hombre. No se busca contraponer ambas visiones —una «subjetiva» y una «objetiva»—, sino indagar si la primera también puede estar presente en el Aquinate a través de la noción de *amor sui*.

Es importante entonces subrayar en primer lugar la reflexividad del apetito intelectual o voluntad en la visión del Aquinate. Solo así se comprende la posibilidad de que el hombre vuelva sobre sí mismo, por la voluntad, amándose a sí

la noción que permite comprender la subjetividad en Tomás. Pero el *amor sui* es considerado únicamente en relación con la noción de amistad y en el ámbito ético, sin ubicarlo en el contexto de la filosofía antropológica. ECHAVARRÍA, M. F., «El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino», *Espíritu*, 62, 146, 2013, pp. 277-310. Véase también FRIGO, A., «Charité bien ordonnée commence par soi-même: Notes sur la genèse d'un adage», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, 59, 1, 2012, pp. 234-248 (el autor menciona que el tema no estaría presente en Tomás). Ruedi Imbach menciona la noción, en el contexto de la subjetividad en Tomás, pero siempre en el ámbito ético y no antropológico y/o metafísico; cfr. OLIVA, A. – IMBACH, R., *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, especialmente pp. 53-54. MATA, L. J., trata el tema en su tesis doctoral: *A Thomistic response to the Paradox of Self-love*, Roma, PUSC, 2008. Para este estudioso la *inclinatio* natural del hombre a la felicidad coincide con el amor de sí mismo (*self-love*); no se tiene en cuenta la reflexividad de la voluntad que la noción implica.

² Cfr. BOTTURI, F., «L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento», *Acta Philosophica*, 23, 2, 2014, pp. 209-226. El autor, como conclusión de su reflexión sobre la libertad y el análisis de la elección en Tomás a partir de la *Q. D. De Malo*, se remite a la «subsistencia reflexiva» (*sussistenza riflessiva*) como un modo de superar una «cierta tendencia a objetivar lo antropológico» (*una certa tendenza oggettivante dell'antropologico*) en Tomás. Para la noción de persona y subjetividad en el Medioevo se puede consultar DE LIBERA, A., «When did the Modern Subject emerge?», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 2, 2008, pp. 181-220.

mismo, en un sentido que hay que definir según los textos tomistas. En un segundo momento se analizará propiamente la consideración sobre el *amor sui*, recorriendo textos tomistas que sean significativos al respecto y que permitan elaborar la noción en vistas de una teoría de la subjetividad.

En las obras donde aparece mencionada la noción de *amor sui*, Tomás afirma que «*amor*» se toma como aquello que produce la inclinación a actuar, en cuanto es principio de una acción o del movimiento, en este caso de los seres intelectuales³. No se entiende aquí la noción como pasión sino en su sentido intelectual o racional, que pertenece al apetito intelectual y que tiene por objeto un bien inteligible.

A veces Tomás afirma que el *amor* es *naturaliter* el primer acto de la voluntad y es el presupuesto de los demás actos⁴. Así, *amor* y *dilectio* tienen la misma valencia significativa cuando se trata de los seres espirituales (estrictamente cada *dilectio* es amor, pero no todo amor se dice *dilectio*)⁵.

Además la noción aparece en distintas obras tomistas, desde los primeros escritos⁶. En general *amor sui* se encuentra rela-

³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 1; de ahora en más, cuando no se nombre al autor, la obra se refiere a Tomás de Aquino. Se respeta la grafía y puntuación de las obras tomistas citadas.

⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1.

⁵ Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; la misma doctrina en *S.Th.* I-II, q. 26, a. 3.

⁶ La discusión sobre la noción de *amor sui* ocupó a diversos estudiosos sobre todo en la primera mitad del siglo pasado y desde el punto de vista teológico. Las posiciones principales se encuentran en los trabajos de Rousselot P., Nicolas J.-H., L.-B. Geiger, H.-D. Simonin. En los años 80 y 90 se retomaron algunas discusiones, cfr., por ejemplo, DE WEISS, R., *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève, ed. Université de Genève, 1977, WHOLMAN, A., «Amour di bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour», *Revue Thomiste*, 81, 2, 1981, pp. 204-234, GALLAGHER, D. M., «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», *Acta Philosophica*, 8, 1, 1999, pp. 23-44, DONADIO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999. Para una visión de conjunto de la discusión sobre la noción de *amor* y de *amor sui*, especialmente en los años 40 y 50 del tomismo del siglo XX, véanse también SULLIVAN, E., quien presenta el *amor sui* como «*natural self-transcending love*» y lo estudia en cuanto su sujeto es Dios como bien común; cfr. «Natural self-transcending love according to Thomas Aquinas», *Nova et Vetera. English edition*, 12 fasc., 2014, pp. 913-946 y OSBORNE, TH. M., *Love of self and the Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 2005 quien trata el del *amor sui*, solamente desde un punto de vista ético y en relación con el amor natural de Dios en Tomás.

cionado con el *amor* en el tratado de las pasiones⁷ y también en cuanto virtud teologal, como caridad, ya sea en Dios⁸, en Cristo⁹ o en las llamadas por Tomás «creaturas espirituales», es decir, los hombres y los ángeles¹⁰. Asimismo se menciona la noción en las *Quaestiones Disputatae* cuando se habla de la *electio*¹¹ y de la voluntad¹² y al tratar los pecados¹³; en las *Quaestiones de Quolibet* al hablar de la felicidad eterna de los que se salvan¹⁴, por mencionar los lugares que se retienen más relevantes¹⁵.

1. «*Voluntas vult se velle*»: la reflexividad de la voluntad humana

Ya en el texto juvenil del *Comentario a las Sentencias*, se encuentra la reflexividad propia de la voluntad, tratando del amor y de la caridad. Aquí el Aquinate introduce algunas características del amor de sí que el hombre proyecta luego en sus pares, para establecer una relación de amistad. Por ahora se subraya la reflexividad de la voluntad, que produce el *amor sui*:

⁷ Cfr. *S. Th.* I-II, qq. 26-28;

⁸ Cfr. *S. Th.* I, q. 20.

⁹ Cfr. *Q. de Quolibet* V, q. 3, a. 2.

¹⁰ Cfr. *S. Th.* I, q. 60; *S. Th.* II-II, q. 25-26; *Q. D. De Virtutibus*, q. 2; *De perfectione* c. 13.

¹¹ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10.

¹² Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 22.

¹³ Cfr. *S. Th.*, q. 77, a. 4; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 1.

¹⁴ Cfr. *Q. D. de quolibet* VIII, q. 9, a. 1.

¹⁵ Hasta donde se ha podido constatar, no se encuentra un artículo o apartado en los escritos tomísticos donde se hable del *amor sui* o *dilectio sui* del hombre en cuanto tal. En el *Comentario a las Sentencias* no se lo trata cuando se habla del amor en general (*In III Sent.*, d. 27, q. 1), sino al presentar la caridad. En la *Prima Pars* de la *Summa Th.* se habla de la *dilectio sui* de los ángeles y se lo aplica a los hombres (*S. Th.*, I, q. 60, aa. 1-4). En la *Prima Secundae* se encuentra la especulación sobre el amor pero se da por supuesto el *amor sui* (*S. Th.*, I-II, qq. 26 y ss.). La noción vuelve a aparecer en relación con el pecado (*S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4). Curiosamente Tomás dedica un artículo en la *S. Th.* I-II a la posibilidad del odio a sí mismo (*S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4). En la *Secunda Secundae* se encuentra un artículo donde se trata la noción en el marco del temor de Dios (*S. Th.*, II-II, q. 19, a. 6) y sobre si el hombre deba amarse pero referido al amor de caridad (*S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4) y en relación a los pecadores (*op. cit.* a. 7). Hay menciones esporádicas en algunas de las *Quaestiones Disputate*, en los comentarios al Pseudo Dionisio y a los libros de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

*...quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum, quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. 1) Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est [...] 2) Secundo, homo alia in seipsum retorquet per affectum et sibi appetit quaecumque sibi expediunt. Et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis bona amato desiderat*¹⁶.

El verbo *retorqueo* (poco común en Tomás) indica un «retorcer», es decir, un «torcer» (*torqueo*) hacia atrás (*re-*), «volver hacia atrás/doblar» (con idea de regreso), y el pronombre personal reflexivo en acusativo (*seipsum*), precedido de la preposición *in*, connota movimiento. Se agrega que el «volver sobre sí mismo», de parte del hombre, es «*per affectum*», con el fin de poseer para sí los bienes que aprovechan al mismo agente de la acción. «*Affectus*» en este contexto se refiere al apetito intelectual o voluntad, como aclara el mismo Aquinate¹⁷. La acción entonces se origina en el hombre y se dirige al mismo hombre; nótese la enfatización del pronombre personal de la primera persona por tres veces: «*homo alia in seipsum retorquet per affectum et sibi appetit quaecumque sibi expediunt*»¹⁸. Este dinamismo es particularmente «originario»¹⁹. El querer un bien o bienes para sí mismo supone entonces el volver sobre sí mismo del apetito intelectual, que se ha dado por llamar aquí «reflexividad» de la voluntad. ¿Cómo es posible esto, siendo que «el amor une», como el

¹⁶ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874; se ha agregado la numeración.

¹⁷ *Cfr. In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1; ed. Moos, p. 855: «*quando affectus vel appetitus omnino imbuatur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum*». Ya anteriormente en el *Comentario* al libro I de las *Sentencias*, Tomás identifica el afecto con la voluntad, reflexionando sobre la caridad; *cfr. In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 3.

¹⁸ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874.

¹⁹ *Cfr. In III Sent.* d. 29, q. 1, a. 3 ad 3; ed. Moos, p. 930: «*amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis. Quia sicut quilibet sibi prius est notus quam alter [cognitio sui], etiam quam Deus; ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum est prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis*»; se ha agregado lo introducido entre paréntesis rectangulares.

mismo Tomás afirma al inicio del texto apenas visto? Si hay unión entre el amado y el amante esto es porque son distintos entre sí. Tomás resuelve la aparente dificultad diciendo que justamente «por el afecto», es decir, por la voluntad, puede unirse aun lo que ya es numérica o naturalmente una unidad, como en el caso del hombre consigo mismo²⁰. A continuación el Aquinate dice explícitamente que se trata de la reflexividad de una operación del alma gracias a la cual una misma realidad puede entenderse como distinta: «*per operationem animae possunt accipi sicut diversa ut unum, ita idem ut plura; quod contingit quando actus animae in ipsum agentem reflectitur*»²¹.

En un texto relativamente contemporáneo se presenta la reflexividad propia del apetito intelectual, con algunos detalles más²². Se trata de la *quaestio* 22 de las *Q. D. De Veritate*, donde se indaga sobre el apetito del bien y sobre la voluntad. En uno de los primeros artículos, el Aquinate plantea la diferencia entre el apetito sensitivo y el intelectual o voluntad. Lo propio del apetito es su *inclinatio*, pero en el caso del intelectual este tiene en mano la propia *inclinatio* y por lo tanto su semejanza a la naturaleza divina es mayor, pues puede inclinarse o no al bien apetecible aprehendido. Esto es posible porque la voluntad no posee un órgano corpóreo y por lo tanto no está sometida a las vicisitudes de la materia que la determinarían a inclinarse necesariamente a ciertos bienes²³. Las facultades que usan un órga-

²⁰ Cfr. *In III Sent.*, d. 28, q. un, a. 6 ad 3; ed. Moos, p. 914: «*illa quae sunt unum secundum naturam, possunt adhuc uniri per affectum; et ideo potest esse amor, etiam proprie dictus, ad seipsum*».

²¹ *Op. cit.* ad 4.

²² Para la cronología y detalles de los escritos tomistas se sigue a TORRELL, J.-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Paris, Ed. du Cerf, 2015, 3^{ra} ed.

²³ Cfr. *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4. En la primera respuesta a las objeciones se acentúa nuevamente la *inclinatio* como lo propio de la naturaleza de la voluntad: «*voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter*»; cfr. *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4 ad 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 621, 104-114.

no corporal están justamente determinadas por la estructura del órgano corporal: de hecho, para seguir con el ejemplo tomista, la vista humana particular no puede «conocer» sino aquello cuya especie puede ser «espiritualmente» recibida en la pupila del ojo; por esto la vista no puede comprender su propio acto²⁴. La voluntad, en cambio, es una potencia intelectual de orden intelectual o inmaterial, siendo esta la razón de la posibilidad de que vuelva sobre sí misma, como explica el mismo Aquinate en un artículo posterior de la misma *quaestio* 22:

*Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas: unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis*²⁵.

No solo el intelecto retorna sobre sí mismo, sino también la voluntad, que «quiere querer» (*vult se velle*). Además la voluntad tiene como objeto el intelecto y la misma alma en cuanto «quiere que ella sea» (*vult animam esse*); y se refiere a las potencias del alma «*ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio*»²⁶. Esto es un detalle no menor pues implica que la voluntad tiene un dominio sobre todo el obrar del hombre.

El texto es explícito en lo que se refiere a la reflexividad. Se podría pensar que, tratándose de una *quaestio disputata*, el lenguaje es más flexible y casi figurado, y que Tomás se expresa aquí metafóricamente. Se trata también de un texto juvenil, por lo tanto susceptible de ser reformulado de parte del autor, con el transcurso de los años. Pero el texto no está aislado, lo que muestra que se está de frente a un elemento propio del pensamiento de Tomás respecto a la reflexividad de la voluntad. Es de notar también que en este pasaje no se encuentran citas de autoridad.

²⁴ Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 3.

²⁵ *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107.

²⁶ *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 113-114.

En las mismas *Quaestiones Disputatae De Veritate*, se encuentra una vez más la reflexividad del apetito intelectual al tratar el acto libre: «*voluntas sibi ipsi quodam modo semper oboedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult, <vult> se velle. Quodam autem modo non semper sibi oboedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit*»²⁷. La voluntad, de algún modo (dice Tomás), obedece siempre a sí misma, en el sentido de que el hombre «quiere lo que quiere», es decir, «quiere querer» (*vult se velle*). La voluntad entonces vuelve sobre sí misma en cuanto quiere su propio acto como un objeto, porque el acto de una facultad inmaterial, como es el apetito intelectual, no se excluye de la razón de objeto y por lo tanto se puede decir que la voluntad «lo quiere». El objeto de la voluntad es el bien universal y así también la voluntad puede querer aún el propio acto en cuanto bien: «*potest velle se velle*»²⁸.

En un cierto sentido, sin embargo, (continúa Tomás), la voluntad no siempre obedece a sí misma, en cuanto uno no quiere perfecta y eficazmente lo que querría querer (*vellet se velle*) perfecta y eficazmente. En ambos casos se nota claramente la reflexividad que es propia del apetito intelectual. También aquí la voluntad implica todo el hombre, por lo que es el hombre el que «quiere querer», es decir, querer el acto propio del hombre en el acto de voluntad, como resulta evidente por el hecho que dos veces Tomás usa el pronombre personal reflexivo *se*. Con el pronombre en acusativo, como sujeto del

²⁷ *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10 ad 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 709, 462-469.

²⁸ *Cfr. In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 3; ed. Mandonnet, p. 406: «*potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum in quantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc Lib. de Caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, id est in se subsistentem esse, non super aliud delatam, id est non dependentem a materia*». Es interesante notar el paralelismo que se establece entre el intelecto y la voluntad: ambas son potencias inmatrimales. En su comentario a la proposición 15 del libro *De Causis*, Tomás sin embargo solo se detendrá a considerar la reflexividad del intelecto. Pero si se tiene presente este texto de las Sentencias, lo que se diga en el comentario al *De Causis* puede ser aplicado también a la voluntad.

verbo en infinitivo *velle*, se entiende señalar la voluntad que quiere el propio acto y por lo tanto también el sujeto que lleva a cabo el acto²⁹. El uso indistinto que a veces hace Tomás de la voluntad y del hombre se entiende mejor si se tiene en cuenta que para el autor la voluntad es la facultad «de todo el hombre», a diferencia del intelecto³⁰, al punto tal que la calificación moral de la persona no se da por la profundidad de su intelecto sino por la bondad o malicia de su voluntad³¹. En el retornar sobre sí mismo propio del intelecto, este «entiende la esencia del alma», pero la voluntad no solo quiere la esencia del alma sino también quiere «que el alma sea», donde parece posible afirmar que Tomás está indicando la realidad propia de la voluntad que conlleva toda la persona, al subrayar su conservación³². Este aspecto es muy importante a la hora de plantear el amor de sí como un elemento para una teoría de la subjetividad en el Aquinate, pues el amor de sí, en cuanto acto de la voluntad que retorna sobre sí mismo, cualificará moralmente toda la persona *in re*, en sí misma, en cuanto por el querer y el amor la persona se transforma en aquello que ama y elige³³. En la inteligencia, en cambio, los bienes «externos» a la persona se reciben al modo de la misma inteligencia, —«intencionalmente» o «por modo espiritual», dice a veces Tomás³⁴— y no

²⁹ Cfr. un texto paralelo, entre otros, del mismo periodo especulativo se puede encontrar en *In IV Sent.*, d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1.

³⁰ Cfr. *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5 ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 624, 238-248: «*Intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quicquid fit secundum voluntatem fit secundum hominis inclinationem et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis quae est voluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum*».

³¹ Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2 ad 1; *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 3; *Q. D. De Virt. in Comm.*, a. 7, ad 2; *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 116.

³² *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107.

³³ Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4 ad 10; ed. Moos, pp. 870-871: «*amor magis intrat ad rem quam cognitio; quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente; amor autem est dum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via qua anima perficitur in ordine ad res alias, dictum est quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei*».

³⁴ Cfr. *Q. D. De Ver.* q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642; 81-91: «*voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spirituales in anima: agere et moveri convenit*

como se encuentran realmente, no calificando en sí misma al sujeto cognoscente sino siendo parte, ciertamente ineludible, del proceso que finalizará en la elección y el amor de esos mismos bienes por medio de la voluntad.

En la madurez Tomás afirma todavía la reflexividad propia de la voluntad; todo cuanto puede ser contenido bajo la razón de bien, puede ser objeto de un acto volitivo, también el mismo *velle*:

Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur: quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare³⁵.

En este texto se encuentra la reflexividad propia del apetito intelectual y la consideración del amor, casi como una introducción al punto siguiente. También aquí, como en otros textos que se presentarán más adelante, el amor, en cuanto acto, se entiende como un acto de la voluntad: «*amare autem aliquem est velle ei bonum*»³⁶. Se señala además que la voluntad es una facultad que por su misma naturaleza es inmaterial, que puede volver sobre sí misma y sobre su acto (*velle*), justamente porque siendo inmaterial, este tiene también razón de objeto.

Tomás aclara que también el amor, en cuanto acto de la voluntad, puede volver sobre sí mismo: «*unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare*». El acto interior de amar está presente, como objeto interior se puede decir, cuando se ama un

rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus»; véase también el texto siguiente, de la última madurez de Tomás: S. Th. I-II, q. 62 a. 3 ad 1.

³⁵ S. Th., II-II, q. 25, a. 2; ed. Leon., t. 8, p. 199.

³⁶ S. Th., I-II, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 206. Ya antes en *Summa contra Gentiles*: l. 4, c. 19; ed. Leon., t. 15, p. 75: «*amare autem quoddam velle est*».

bien «exterior»: el hecho mismo de inclinarse hacia un bien y querer poseerlo efectivamente implica en el sujeto que lleva a cabo la acción, en este caso el que ama (*amans*) el acto interior de «querer querer» o «amar amar». A veces el mismo Tomás habla de este acto interior como un fin interior, donde parece darse la misma importancia al *velle aliquid* y *velle (se) velle*, ya que el acto interior permite al agente aferrar «anticipadamente», pero también perfectamente, el objeto de su querer³⁷.

2. «*Amat se amare*»: la subjetividad humana

El amor, en cuanto acto de la voluntad, lleva a que la persona que ama pueda también a través de la misma facultad volver sobre su propio acto, amando no solo el bien sino también el acto de amar ese bien («*amat se amare*») y su propia alma; por lo tanto, tiene la capacidad de amarse a sí misma³⁸. Como ya se dijo al inicio, esta particular noción se encuentra mencionada en Tomás como *amor sui*.

El Aquinate presenta un *amor sui naturalis* en cuanto que las creaturas espirituales —los ángeles, pero también los hombres— poseen una naturaleza que, como tal, tiene una inclinación; pero en la naturaleza intelectual esta inclinación natural es según la voluntad³⁹. El *amor* o *dilectio sui naturalis* deriva

³⁷ Cfr. *Q. de quolibet*, VIII, q. 9, a. 1; ed. Leon., t. 25, vol. 1, p. 81, 49-61: «*uoluntas prius uult aliquod bonum quam uelit se uelle, et sic actus uoluntatis non potest esse primo uoluitum, et per consequens nec ultimus finis. Set quocienscunque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior quo primo perfecte attingimus ad ipsum, sicut dicimus quod comestio est finis et beatitudo eius qui ponit finem suum cibum, et possessio eius qui ponit finem suum pecuniam*». Hay que tener presente que el actuarse de la voluntad, el «*vult se velle*», no es un *regressus in infinitum*, aunque tampoco implica que el movimiento comience solo a partir del *bonum* externo a la voluntad: *quoad exercitium actus*, el primer movimiento pertenece a la voluntad, actuada —y fundada— en la Causa Primera (Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un).

³⁸ Cfr. entre los textos ya vistos: *In III Sent.*, d. 28, q. un, a. 6 ad 4; *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10 ad 15. Entre los textos que se mencionarán a continuación *S. Th.*, I, q. 60, a. 3 ad 3.

³⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 1; ed. Leon., t. 5, p. 98: «*Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in*

de la unión del agente (*amans: homo et angelus*) consigo mismo⁴⁰. Esta unión es natural, a veces es llamada sustancial. En cambio, la unión de *similitudo* o semejanza se da entre dos realidades numéricamente distintas entre ellas, que no son el mismo agente; esta unión da lugar al amor de amistad (*amor amicitiae*)⁴¹.

Cuando el bien que uno desea para sí mismo («*sibi desiderat*») implica una elección, entonces se puede decir *amor sui* con *dilectio electiva*⁴². En el ámbito ético Tomás hablará a veces de *amor sui ordinatus*⁴³. Se volverá en un momento a estas consideraciones.

Parecería que en algunos textos el *amor sui/ se (ipsum) amare/ diligere* y el *sibi velle/ appetere/ desiderare bonum/ bona*, el amarse y el querer un bien para sí mismo, se entiendan sin más como sinónimos, como en el texto arriba citado⁴⁴ o en la *Prima Secundae*: «*in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare quod sibi velle bonum*»⁴⁵. Pero si se analiza con detenimiento los pasajes donde se habla del *amor* y se menciona también el *amor sui*, se nota que hay una cierta distinción entre *amare se ipsum* y *velle sibi bonum*:

Sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet 1) in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et 2) in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod

natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio». Aunque aquí también el análisis está dedicado propiamente a los ángeles, el mismo Tomás lo aplica al hombre, por lo que se puede hablar de una suerte de «tratado de antropología por extensión»; cfr: DE WEISS, R., *Amor sui...*, pp. 19 y ss.

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 4.

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1 ad 2.

⁴² Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 102: «*naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva*».

⁴³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4 ad 1.

⁴⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 3.

⁴⁵ *S. Th.*, I-II, q. 84, a. 2 ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 107.

*amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri*⁴⁶.

El acto de amor en cuanto significa amar algo para alguien presenta dos movimientos u objetos: el movimiento hacia el bien que el sujeto quiere para alguien, que es llamado aquí *amor concupiscentiae*, y el movimiento hacia la persona para quien se quiere ese bien, *amor amicitiae*. Nótese que en el primer caso ese bien que se ama puede ser para alguien distinto del agente o puede ser para él mismo; aunque no se exprese explícitamente también se puede entender aquí que el *amor amicitiae* sea hacia uno mismo, por el hecho de que aquello que se quiere con amor de concupiscencia puede ser también para el mismo sujeto⁴⁷.

Se trata de dos direcciones para el mismo acto de amor pero según un *prius et posterius*, que permite profundizar la estructura del *amor* o *dilectio*. El *amor amicitiae* es más fundamental que el *amor concupiscentiae*, en cuanto que primero se ama la persona en cuanto tal, para la que se quieren los bienes propios del amor de concupiscencia: como nadie ama el vino en sí mismo sino porque es deleitable para la persona que lo bebe⁴⁸. Así, en realidad este amor no termina en el bien que se dice amar sino que se vuelve a aquel a quien se otorga ese bien, que resulta ser de algún modo el fundamento de los bienes que se aman: no se amaría el vino sino en cuanto quien ama, u otros, lo pueden beber. Lo que se ama con amor de concupiscencia en realidad «se desea», aunque se puede decir *per accidens* o *secundum quid* que «se ama» pero en cuanto implica que los bienes deseados se dirigen a otra persona o a nosotros mismos, objeto *simpliciter* o *per se* del amor del amante⁴⁹. Todas las

⁴⁶ S. Th., I-II, q. 26, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 190; se ha agregado la numeración.

⁴⁷ Recientemente han llamado la atención sobre los dos objetos del amor y su relación con la amistad, mencionando también el amor a sí mismo, GARCÍA DE BERTOLACCI, Á. F., «La angustia esencial y la alegría del amor», *Sapientia*, 71, 237, 2015, pp. 173-186 y DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., «La verdad del amor humano», *Doctor Communis*, 2014, 1-2, pp. 206-225, esp. 213-220.

⁴⁸ Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. un., a. 3.

⁴⁹ Cfr. *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91; ed. Leon., t. 13, p. 247-246: «*Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus* SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241

demás operaciones del alma, inclusive el entender, se dirigen a un solo objeto, solo el amor «ama algo para alguien» en un único acto.

También entonces el amor puede estar dirigido al sujeto mismo en el que se da este doble movimiento; él mismo puede desear bienes para sí mismo, amándose a sí mismo:

*Actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus*⁵⁰.

Siempre que se desea algo para sí mismo, en el pensamiento de Tomás, implica que la persona se ama a sí misma, e inclusive este *amor sui* es prioritario, según lo apenas visto y que el Aquinate repite en varios lugares⁵¹.

amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum alicuique nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimus cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimus; non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari». El amor de concupiscencia en estos textos no es per se negativo; cfr. GALLAGHER, D. A., «Thomas Aquinas on Self-Love...», esp. pp. 25-35.

⁵⁰ S. Th., I, q. 20, a. 1 ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 253. El contexto es la reflexión sobre la bondad en Dios, pero nótese que el «etiam» referido a Dios implica que el planteo comienza con la realidad del amor en las creaturas espirituales, para luego trasladarlo a la realidad divina «sed absque compositione».

⁵¹ Se puede ver esta misma doctrina en la misma presentación del *amor sui* en los ángeles y en los hombres en la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* (q. 60) donde también se encuentra la distinción, ya presentada anteriormente (q. 20) en Dios: «cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam»; cfr. S. Th., I, q. 60, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 102. Del período de la madurez del autor se menciona, a modo de ejemplo, un pasaje de la *Quaestio de quolibet* V, en el que, una vez más y en modo explícito, el *amor sui* se presenta como fundamento tanto del querer un bien para sí mismo como de los otros amores: «illud quod est potissimum in

En este sentido cobran nueva luz los textos ya citados donde ambos «amores» pueden resultar lo mismo en una primera lectura, mientras que conviene tener presente el doble objeto del amor, válido también para el *amor sui*⁵².

a. *Amor sui* virtuoso «de caridad»

Hay otros aspectos que ayudan a ilustrar la noción en cuestión. En Tomás, para que el *amor sui* cualifique moralmente a la persona debe ser virtuoso. No se trata de un *amor sui* egoísta sino, por el contrario, de un amor que permita elevar a la persona según su propia naturaleza de creatura espiritual, en la que se incluye el amor a las demás personas y a Dios:

*Affectus amantis primo figitur in ipso amante et ex eo derivatur ad alios. Unde Philosophus dicit in IX Eth., quod ex his quae sunt hominis ad seipsum venerunt ea quae sunt hominis ad amicum, dum scilicet se habet ad amicum sicut ad seipsum. Propter quod etiam in praecepto legis est ut quis proximum sicut seipsum diligat. Nec est mirum; quia unita ad similitudinem se habent eorum quae sunt unum. Et quamvis nomen amicitiae imponatur proprie secundum quod amor ad alios se diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici, inquantum amor quem quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum*⁵³.

unoquoque genere, est mensura omnium eorum que sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X Metaphisice; potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat se ipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat [...]. Pertinet autem ad amorem quo quis amat seipsum ut uelit sibi bonum»; cfr. *Q. de quolibet* V, q. 3, a. 2; ed. Leon., t. 25, vol. 2, p. 370, 19-30. Véase además *In VIII Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, l. II, lect. 4; *Q. D. De Caritate*, q. un., a. 7; *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4.

⁵² Cfr. por ejemplo *S. Th.*, I-II, q. 84, a. 2 ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 107: «in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum». Anteriormente: *S. Th.*, I, q. 60, a. 3.

⁵³ *In III Sent.*, d. 28 q. 1 a. 6; ed. Moos, p. 913. El texto es del período juvenil de Tomás pero se encuentra una presentación similar en otros textos de la madurez, Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4 y el ya citado *De virtutibus*, q. 2, a. 7. Para la noción tomista de «creatura espiritual» cfr. TAUBENSCHLAG, C., *La noción de spiritus y de spiritalis substantia en la Cuestión disputada de Spiritualibus Creaturis de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Agape, 2013.

El Aquinate se pregunta también explícitamente si el hombre deba amarse a sí mismo *ex caritate*, y resulta patente que el amor de sí mismo funda también el amor por los demás: el *amor sui* es la medida y fundamento del relacionarse con los otros. Tomás afirma varias veces que si el hombre se ama a sí mismo según su propia naturaleza, que es la intelectual o espiritual, entonces él se ama verdaderamente a sí mismo y el amor ordenado hacia sí lo será también hacia los otros⁵⁴.

El hombre en cuanto ser libre, cuya voluntad tiene la capacidad de determinar su propio objeto (siempre considerado como un bien y que debe ser un bien objetivo para cualificarla moralmente), «ama amar a Dios» en cuanto fin último⁵⁵, Bien Supremo, y en ese acto se ama a sí mismo también (*dilectio electiva*). El hombre entonces se mantiene en la decisión de amar a Dios y al prójimo, buscando llevar a cabo una vida virtuosa, porque elige él mismo vivir según su hombre interior, amándose así verdaderamente.

Inclusive aun en el dar la vida por otra persona sigue estando de fondo el *amor sui ordinatus*, en cuanto se trata de un acto virtuoso eminente que redunda en el bien espiritual de quien da la vida por el otro⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. *Sententia libri Ethic.*, l. 9, lect. 9; ed. Leon., t. 47, vol. 1, p. 532, 110-117: «ille qui amat se ipsum secundum virtutem studet superexcellenter bene agere. Si autem omnes contenderent ad bonum, ita scilicet quod unusquisque intenderet excellere alium in bonitate optime agendo, sequeretur quod omnes communiter haberent ea quibus indigent; quia unus alteri subveniret, et propria uniuscuiusque fierent illa quae sunt maxima bonorum, scilicet virtutes». Este *amor sui* es el amor «de los buenos», abierto a los demás o a la «intersubjetividad»; cfr. *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 7.

⁵⁵ Las distintas posibilidades de «amarse a sí mismo», Tomás también las presenta en la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*, donde distingue tres tipos del *amor sui*, en relación a la caridad, en el contexto del análisis de la virtud teologal de la esperanza y el don de temor, donde el primer tipo de *amor sui* es el desordenado y el segundo el ordenado, que se está analizando ahora (seguidamente se verán también los otros); cfr. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 6; ed. Leon., t. 8, p. 143: «*Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem [...] 2) Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit*»; se ha agregado la numeración.

⁵⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 4 ad 2; ed. Leon., t. 8, p. 213: «*detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum: et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spirituales mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato*». Aun cuando el prójimo sea una persona más virtuosa que el

b. Amor sui inordinatus

Quien no se ama a sí mismo según la propia naturaleza intelectual, sino que sigue sus pasiones, «se odia a sí mismo»⁵⁷. El *amor sui ordinatus*, que implica querer los bienes que convienen a la persona misma, como ya se dijo, se opone entonces al *amor sui inordinatus*:

*Aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum*⁵⁸.

El amor de sí mismo «*inordinatus*» implica querer para sí un bien que no es tal, porque se quiere desordenadamente; este tipo de amor de sí mismo es aquel que está en la raíz de todo pecado.

mismo sujeto, no se debe amar más que a uno mismo, *cfr.* S. Th., II-II, q. 26, a. 4 ad 1; ed. Leon., t. 8, p. 213: «*dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis, qui est ipse homo caritatem habens: sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere*». El hombre no deja de amarse a sí mismo, pero el acto de virtud por la que se da la vida por otro es un acto de virtud perfectísimo: «*tradere seipsum morti propter amicum est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam seipsum diligit; sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale*»; *cfr.* In III Sent., d. 29, q. un., a. 5 ad 3; ed. Moos, p. 935.

⁵⁷ *Cfr.* Q. D. De Caritate, q. un. a. 12 ad 6; ed. Marietti, vol. II, pp. 787-788: «*cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille vere seipsum diligit qui se amat ad bonum rationis: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud Psalm. X, 5: qui diligit iniquitatem, odit animam suam; et hoc etiam Philosophus dicit in IX Ethic. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei*». Anteriormente en In III Sent., d. 28, q. 1, a. 6 ad 5.

⁵⁸ S. Th., I-II, q. 77, a. 4 ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 66.

Pero lo que más interesa señalar es la importancia que cobra el hombre en sí mismo en este pasaje, a través de la voluntad, en cuanto, en el acto de amor, uno tiene por objeto tanto el bien que desea para sí mismo cuanto uno mismo para el cual se desea el bien, siempre si se tiene en cuenta que, para Tomás, el amor implica dos objetos. El acento aquí está puesto en el hombre, no solo en cuanto sus acciones se juzgan buenas o malas por el modo en el que se relaciona a las cosas, sino inclusive en cuanto el hombre mismo es parte del objeto del propio amor. Aún más, se puede decir sin duda que el hombre quiere querer el bien para sí mismo en cuanto se ama a sí mismo. Tanto al inicio del pasaje presentado, como al final, se afirma que el *amor sui* está como fundamento, es prioritario y por esto (*propter hoc, quia*) desea (*appetit*) los bienes donde el verbo utilizado remite al amor de concupiscencia.

Tomás afirma que el hombre «*optat*», es decir, elige amar un bien, porque se ama. No se trata aquí entonces del *amor sui naturalis* sino del *amor sui* electivo en cuanto el hombre elige los bienes que le son de provecho (efectivamente o no). Esta realidad —de elegir los bienes— se expresa bien con la noción de *amor sui electivo* o *dilectio electiva* como a veces dice Tomás, donde el hombre, si se ama desordenadamente, se toma a sí mismo, se elige como como fin último, justamente porque el amor tiene un doble objeto y *per prius* se refiere a la persona para quien se aman los bienes pasajeros⁵⁹.

El *amor sui inordinatus* es incompatible con la caridad en cuanto el hombre pone su fin último en el amor del propio bien. Es el amor egoísta de sí mismo que impide la apertura a los demás y a Dios: no puede haber caridad con este tipo de amor

⁵⁹ En un texto paralelo, se afirma inclusive que el hombre es el fin último para sí mismo en el amor a los bienes transitorios, en cuanto se ama a sí mismo y se convierte en el fin y principio de todas las acciones que realiza. Se entiende obviamente que el hombre es el fin de sí mismo en cuanto al fundamento del *amor sui inordinatus*; cfr: *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 1, ed. Mandonnet, p. 1069: «*Cum autem in bonis commutabilibus ad quae homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius; semper autem ea quae sunt ad finem, sunt plura quam ipse finis; oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inveniantur pauciores radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo, si radix peccati accipiat ex parte ipsius peccantis, erit una*».

de sí mismo en cuanto el hombre elige, constituye (*constituit*) como fin su propio bien⁶⁰.

c. *Amor sui* virtuoso

Un tercer tipo de *amor sui* se puede llamar «virtuoso» en cuanto no se opone a la caridad; el hombre se ama a sí mismo y elige bienes para sí sin constituirse en su fin último:

*Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem [...] Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur: puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem: sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem*⁶¹.

Este *amor sui* es el fundamento del *amor sui* que puede ser incluido en la caridad, ya mencionado. Implica también un acto prioritario por el que el hombre se determina a ordenarse a un fin último, en modo tal que no sea incompatible con la caridad, como se ya se vio en los otros textos, sino referida a ella. Aquí se vuelve a la reflexividad propia del apetito intelectual en cuanto el hombre retorna sobre sí mismo y decide que lo mejor para él, en cuanto hombre interior o espiritual como a veces

⁶⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 19, a. 6; ed. Leon., t. 8, p. 143: «*Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem* 1) *Uno enim modo contrariatur caritati: secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit*»; se ha agregado la numeración. Este primer tipo de *amor sui* Tomás lo llama más adelante el amor de sí mismo de los pecadores, cfr. S. Th., II-II, q. 25, a. 7. Cornelio Fabro en algunos de sus últimos escritos sobre la libertad y la subjetividad, que en su visión se identifica con el «yo» («l'io»), ha llamado la atención sobre este aspecto del hombre «que se elige a sí mismo», como una instancia de la subjetividad: «*L'io nell'aspirazione alla felicità pensa e vuole anzitutto come oggetto qualcosa diverso da sé, ma nella riflessione assoluta che si esige anche nella scelta e determinazione del proprio fine ultimo l'io non solo pensa se stesso impegnato in si fatta ricerca ma vuole e sceglie e mantiene se stesso nell'impegno di tale ricerca*», «La Libertà in san Bonaventura», *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura di Bagnoregio*, vol. 2, Roma, ed. Francescane, 1976, pp. 507-535, aquí p. 129. a««

⁶¹ S. Th., II-II, q. 19, a. 6; ed. Leon., t. 8, p. 143.

dice el Aquinate, es amar a Dios y amar también otros bienes sin constituirlos en su propio fin⁶².

Vale aclarar entonces que el *amor sui naturalis* permanece siempre, aun en los «malos»⁶³, pero puede perfeccionarse a través de las elecciones que el hombre realiza, hasta llegar al grado de caridad heroica, supuesta la intervención de Dios y de su gracia, tema que excede el objetivo de este trabajo.

3. Recapitulaciones conclusivas

En los textos tomistas presentados convergen algunas características del *amor sui*. Esta noción supone la reflexividad de la voluntad, posible en cuanto se trata del apetito intelectual del hombre, que emana directamente del alma.

Se ha visto que hay distintos textos en los cuales se indica la voluntad como la facultad del hombre en cuanto tal: «*homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt*»⁶⁴. A través de la voluntad el hombre quiere el propio acto de querer, «quiere querer» y se quiere entonces a sí mismo en el acto volitivo⁶⁵.

Además, la noción del *amor sui* tomista significa que el amarse a sí mismo está como fundamento (*per prius*) de querer un bien para sí mismo: todas las demás operaciones del alma, inclusive el entender, se dirigen a un solo objeto, solo el amor «ama algo para alguien» en el mismo acto⁶⁶. Así, en el amor se acentúa la preeminencia de la persona a la que se ama que puede ser el mismo agente, como objeto del propio amor.

Se puede entonces reconocer especialmente el *amor sui* electivo, o *dilectio electiva*, como un elemento para trazar una teoría de la subjetividad en Tomás, donde se acentúa la importancia del sujeto agente, el hombre, como aquel que no solo

⁶² Cfr. El texto ya citado *S.Th.*, II-II, q. 25, a. 7.

⁶³ Cfr. *op. cit.*, ad 3.

⁶⁴ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874; cfr. también *S.Th.*, II-II, q. 25, a. 7 y el otro texto ya visto, donde alma se toma luego por «agente»: *In III Sent.*, d. 28, q. un, a. 6 ad 4; ed. Moos, p. 914: «*per operationem animae possunt accipi sicut diversa ut unum, ita idem ut plura: quod contingit quando actus animae in ipsum agentem reflectitur*».

⁶⁵ Cfr. los textos ya citados, especialmente *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10, ad 15.

⁶⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4.

quiere un objeto externo, sino que se ama a sí mismo y mantiene el amor a sí mismo a través de todas las experiencias que realiza en la propia vida⁶⁷. De este modo todo el hombre se compromete desde su interioridad por su acto de voluntad que retorna sobre sí mismo⁶⁸ y cualifica moralmente la persona *in re*, a diferencia de la inteligencia, que recibe los bienes intencionalmente⁶⁹. Por esto si la voluntad elige un bien temporal que no le conviene, es todo el hombre quien paga la consecuencias, «*ex parte sui ipsius, cui vult bonum*»⁷⁰.

No se trata obviamente de «extrapolar» a Tomás de su contexto histórico-especulativo y plantear una teoría acabada del primado del sujeto a partir de sus textos. Pero sí parece que se puede afirmar que se encuentran en los escritos tomistas ciertos elementos, como la noción de *amor sui*, que permiten, como punto de partida, elaborar respuestas a problemáticas de la filosofía suscitadas sobre todo a partir del siglo XIX hasta nuestros días, como es, entre otras, la subjetividad.

Referencias bibliográficas

- SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia* Iussi Leonis XIII P. M. edita.
 ———, *Opuscula Theologica*, vol. II *De Re Spirituali*, en SPIAZZI, RAIMONDO (ed). Romae- Taurini, Marietti, 1954.
 ———, *Quaestiones disputatae*, en SPIAZZI, RAIMONDO (ed). Romae-Taurini, Marietti, 1965.

⁶⁷ Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 5 ad 1; ed. Moos, p. 935: «*in amore amatum ut amatum potius est quam amans ut amans. Sed quia, ut amans est etiam amatum a seipso; ideo potius potest esse in amore, inquantum est amatum, quam amatum extrinsecum, et magis collocatur in ipso affectus amantis quam in exteriori amato*».

⁶⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 3 ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 102: «*sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum*».

⁶⁹ Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4 ad 10; ed. Moos, pp. 870-871: «*amor magis intrat ad rem quam cognitio; quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente; amor autem est dum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via qua anima perficitur in ordine ad res alias, dictum est quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei*».

⁷⁰ *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 206.

- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, en MANDONNET, PIERRE – MOOS, MARIA FABIANUS (eds.), Paris, Lethielleux, 1929-1935.
- BOTTURI, FRANCESCO, «L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento», *Acta Philosophica*, 23, 2, 2014, pp. 209-226.
- CANALS, FRANCISCO, «La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad», *e-aquinas*, 3, 2005, pp. 2-11.
- DE LIBERA, ALAIN., «When did the Modern Subject emerge?», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 2, 2008, pp. 181-220.
- DE WEISS, ROGER, *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève, ed. Université de Genève, 1977.
- DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, MARÍA CELESTINA, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999.
- , «la verdad del amor humano», *Doctor Communis*, 2014, 1-2, pp. 206-225.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN F., «El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino», *Espíritu*, 62, 146, 2013, pp. 277-310.
- FABRO, CORNELIO, «La Libertà in san Bonaventura», *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura di Bagnoregio*, vol. 2, Roma, ed. Francescane, 1976, pp. 507-535.
- FLOOD, ANTONY, «Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and Its Perfection», *International Philosophical Quarterly*, 56, 1, 2016, pp. 45-55;
- , *The root of friendship: self-love and self-governance in Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 2014.
- FRIGO, ALBERTO, «Charité bien ordonnée commence par soi-même: Notes sur la genèse d'un adage», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, 59, 1, 2012, pp. 234-248.
- GALLAGHER, DAVID M., «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», *Acta Philosophica*, 8, 1, 1999, pp. 23-44.
- GARCÍA DE BERTOLACCI, ÁNGELA F., «La angustia esencial y la alegría del amor», *Sapientia*, 71, 237, 2015, pp. 173-186.
- KAUKA, JARI, LÄHTEENMÄKI, VILI, «On the Historiography of Subjectivity», *Vivarium*, 52, 3/4, 2014, pp. 187-195.

- MATA, LUKE JOSEPH, *A Thomistic response to the Paradox of Self-love*, Roma, PUSC, 2008.
- OLIVA, ADRIANO – IMBACH, RUEDI, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.
- OSBORNE, THOMAS M, *Love of self and the Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 2005.
- PREVOSTI MONCLÚS, ANTONIO, «El autoconocimiento del yo según Santo Tomás», *Espíritu*, 63, 148, 2014, pp. 381-402.
- SCARPELLE CORY, THERESE, *Aquinas on human self-knowledge*, Cambridge [et. al.], Cambridge University Press, 2014.
- , «The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas», en Kauka, J. – Ekenberg, T. (eds.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Switzerland, Springer, 2016, pp. 125-141.
- SHÄFER, CHRISTIAN, *Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel: Eine Auswahlinterpretation der Schrift «De malo»*, Berlin, Akademie Verlag, 2014.
- SULLIVAN, EZRA, «Natural self-transcending love according to Thomas Aquinas», *Nova et Vetera. English edition*, 12, 3, 2014, pp. 913-946.
- TAUBENSCHLAG, CARLOS, *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la Cuestión disputada de spiritualibus creaturis de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Agape, 2013.
- TORRELL, JEAN-PIERRE, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Paris, Ed. du Cerf, 2015, 3era ed.
- WHOLMAN, AVITAL, «Amour di bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour», *Revue Thomiste*, 81, 2, 1981, pp. 204-234.