

# El amor, la llave de un misterio.

## La creación y el amor originario en el Prólogo de Santo Tomás de Aquino al Segundo Libro de las Sentencias

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL

*Profesor estable de Pastoral familiar del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios de matrimonio y familia.*

*Sede de Roma.*

SUMARIO. 1. El texto y su contenido; 1.1. La teología como sabiduría y ciencia; 1.2. La creación, un acto de amor divino trinitario; 1.3. La acción de la criatura en un camino de comunión con Dios. — 2. La luz de la creación: la providencia como acto de amor; 2.1. El acto propio del amor; 2.2. La dinámica amorosa de la unidad en la diferencia, una analogía fundamental; 2.3. La recepción de Santo Tomás. — 3. El contexto y las tradiciones sobre el amor; 3.1. El par apetitivo: *uti-frui*; 3.2. La visión cósmica: *exitus-reditus*. — 4. La *clave amoris* como punto de inflexión; 4.1. Una luz en la acción; 4.2. La referencia trinitaria en su aportación afectiva. — 5. Hacia una lógica del amor como principio teológico

“Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt”<sup>1</sup>. No es un frase cualquiera, sino que se la ha de calificar como reveladora de toda una teología. Se sitúa en el momento en que el Doctor Angélico, al introducir lo que va a ser su comentario al libro segundo de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, explica la admirable pero misteriosa realidad de la creación. La importancia de la breve referencia es indudable, dado que la creación es el tema central de este segundo libro, pero que, dentro del orden establecido por el Maestro parisino, se la concibe desde el misterio más profundo de la Trinidad que ha sido el contenido del primer libro de su obra, el Aquinate afronta el centro de esta cuestión desde el inicio de su escrito sobre este libro segundo. Es indudable que una de las claves de cualquier planteamiento teológico estriba en el modo de

---

1. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol.

comprender esta relación, para dilucidar en ella el puesto de la Encarnación del Verbo. En este breve artículo, no quiero sino hacer una primera reflexión de cómo Santo Tomás, para abordar esta *quaestio*, hace uso en el principio de su producción escrita de una lógica amorosa propia que abre caminos nuevos en este nudo de la teología.

Sin duda, se ha de apreciar lo adecuado del texto propuesto para nuestro intento. En el ámbito teológico, se ha reconocido la relevancia de los prólogos del Aquinate en el *Scriptum super Sententiis* como un camino privilegiado para poder introducirse en las estructuras fundamentales que sustentan todo su edificio teológico<sup>2</sup>. La razón de esto es clara, puesto que se trata de una obra que, a partir de Alejandro de Hales, comentan en su integridad todos los grandes teólogos de su época. Se convierte así en un medio privilegiado para comprobar las distintas opiniones de los distintos maestros sobre un mismo tema, e incluso para ponderar en términos muy concretos la forma como planteaban un debate determinado. Acercarse a ella permite descubrir los matices que cada autor ofrece y el conocimiento que tiene de los anteriores para valorar mejor las influencias mutuas.

En este sentido, las líneas que presentamos quieren ser una reflexión acerca de la centralidad que el amor tiene en esta construcción teológica y el significado que esto aporta para cualquier exégesis tomista que afronte el tema de modo auténticamente científico. Esto significa llevar a cabo un análisis centrado en los textos y no en otras hipótesis que suelen dar prioridad a criterios en el fondo meramente subjetivos, más cercanos a las preferencias personales del que los presenta. Así se ha hecho principalmente en referencia a sus comentarios bíblicos, tan difíciles de seguir en su conjunto, por la variedad de textos en los que nos han llegado sus lecciones. Un intento, además, dificultado por el hecho de que carecemos incluso de una edición crítica que asiente su lectura de forma segura.

Para poder afrontar una tarea tan ambiciosa de un modo adecuado al objeto propuesto, comenzaremos viendo de modo deteni-

---

2. La obra de referencia a este respecto que los pone en relación con los maestros contemporáneos de Santo Tomás es la de: G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995. Cfr. también: A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la «Sacra Doctrina». Édition du prologue de son «Commentaire des Sentences» de Pierre Lombard*, J. Vrin, Paris 2006, 303-340.

do el texto del Prólogo al que nos hemos referido para poder determinar cuál es el auténtico papel del amor en su argumentación (apartados 1 y 2). Una vez asentada esta primera observación, es como se ha de valorarla desde la visión más amplia de las fuentes que Santo Tomás utiliza para su reflexión sobre el amor, que son especialmente elocuentes ya en esta obra inicial (apartado 3). Es así como podemos descubrir toda la riqueza contenida en la breve referencia a la que hemos hecho mención, que nos va a servir para asegurar la existencia de una auténtica “*logica amoris*” que es un principio esencial para la adecuada interpretación del método teológico que usa Santo Tomás de Aquino (apartados 4 y 5) y que debe ser tomado en cuenta como un criterio clave para la comprensión de su doctrina y de la evolución de la misma a lo largo de su obra.

## 1. EL TEXTO Y SU CONTENIDO

El marco del texto al que nos hemos referido, no es otro sino un auténtico programa para la ciencia teológica, por el cual nuestro Doctor quiere mostrar de qué modo la creación y las criaturas son parte del saber teológico, aunque no sean divinas de por sí y accedamos a ellas por un conocimiento directo y mediante los sentidos, muy alejado de los métodos propios de la teología. Este era un tema de discusión en los ambientes de la recién nacida universidad en la que la recuperación de conocimientos filosóficos hasta entonces ignorados, había hecho replantear el saber teológico de un modo nuevo respecto de la inmediata teología monástica<sup>3</sup>. La presentación que quiere hacer el entonces aspirante a maestro en París, tenía que ser por eso mismo muy precisa, para mostrar con suficiente solvencia su propia posición dentro de la cuestión debatida. Se trata de distinguir con claridad entre la perspectiva auténticamente teológica de entender la creación y la visión de los filósofos. Por eso afirma: “*theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est*”<sup>4</sup>.

---

3. Cfr. para este tema: M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, pro manuscripto, <sup>2</sup>1943.

4. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol.

### 1.1. LA TEOLOGÍA COMO SABIDURÍA Y CIENCIA

La redacción del prólogo apunta a los términos en los que se presentaba en aquella época la discusión sobre la específica categoría epistemológica de la teología que vacilaba entre dos términos. El primero que menciona es la *sabiduría*, tal como lo proponía la posición tradicional desarrollada por la teología monástica que la entendía un modo de *gustar* lo divino por medio de un conocimiento en el que siempre está incluido el afecto y tiende a nutrir una búsqueda de Dios experiencial<sup>5</sup>. La segunda, procedía de la aparición del novedoso concepto de *ciencia* aristotélico que insiste en una certeza que procede de un modo de razonar que parte de las causas. Este último, si bien ofrecía un método de investigación concreto que prometía un importante crecimiento en el conocimiento, sin embargo, inspiraba la sospecha de poder introducir una cierta necesidad en las cuestiones teológicas. Así se comprobó posteriormente en la disputa averroísta, cuya radicalidad culminó en el poderoso esfuerzo del Beato Juan Duns Scoto con el fin de aclarar la naturaleza misma de la revelación divina como obra de libertad<sup>6</sup>.

La postura del Angélico en esta presentación es de un equilibrio perfecto que apunta a una profunda inteligencia del objeto de la ciencia teológica. Ya en esta obra juvenil parte de la afirmación que considera irrenunciable, de que la teología es ante todo una *sabiduría* como participación del conocimiento divino que apunta de por sí a un misterio y que requiere por eso un modo de conocer propio<sup>7</sup>. En la medida en que, desde la tradición de San Bernardo, dicho cono-

---

5. Esta búsqueda de Dios ha sido maravillosamente presentada por: J. LECCLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Éditions du Cerf, Paris 1957. Hemos de recordar la cita que de este libro hace: BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins* (12-IX-2008).

6. Cfr. O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Messagero, Padova 1996.

7. No se puede olvidar nunca esta afirmación previa so pena de convertir a Santo Tomás en el teólogo racionalista que tantos han visto posteriormente. En este sentido hay que recordar que siempre late en él un impulso místico: I. ANDEREGGEN, *Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del s. XIII a Dionisio el Cartujano (s. XV)*, Universitas, Buenos Aires 2002, 409: "Era algo indudable, para la gran corriente tradicional que surgía del corazón de la Edad Media, que Santo Tomás es un autor espiritual". Respecto al modo sapiencial de conocimiento: C. GONZÁLEZ-AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, EUNSA, Pamplona 1998.

cimiento se comprendía como fundamentalmente afectivo<sup>8</sup>, la referencia al amor que contiene nuestra frase inicial alcanza así su propia profundidad. Pero la originalidad que muestra nuestro Doctor estriba en defender que, al mismo tiempo, es una *ciencia* porque no deja de mirar la relación con la *causa*, en la medida en que lo es Dios mismo<sup>9</sup>. Podemos resumir su posición del siguiente modo: el conocimiento sapiencial de Dios puede dar lugar a una auténtica ciencia que comunique su saber también entre los hombres por medio de la fe. Así lo afirma con gran claridad: “recte divina sapientia nominatur: quia altissimam causam considerat, quae Deus est”<sup>10</sup>. Por tanto, el conocimiento cierto por la causa forma parte del conocimiento teológico, aunque hay que entenderlo de forma analógica respecto de la filosofía, por el modo único en que Dios es causa de las criaturas –“altissima causa”– con una especial totalidad, y el acceso peculiar que, en correspondencia, la teología tiene respecto al acto creador de Dios que lo puede percibir dentro de un plan divino, del misterio del designio divino que se ha revelado al cristiano.

Si quisiéramos determinar el alcance real de la afirmación de la calificación sobre la naturaleza de la teología, hemos de remitirnos al momento en el que el joven teólogo escribe la introducción general a su comentario a la obra de Pedro Lombardo. En ella, de modo programático, une la sabiduría con la persona misma de Jesucristo por medio de la cita de: “*Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia*, 1 ad Corinth. 1, 24 et 30”<sup>11</sup>. La expresión paulina se mueve precisamente en el ámbito comunicativo que existe entre Dios y el hombre en lo que concierne al conocimiento. Es Cristo en cuanto sabiduría única de Dios, el que, por condescendencia divina, se ha hecho sabiduría nuestra. Esta atribución inicial va a encontrar una exposición mucho más amplia en el *Scriptum*, que busca determinar el modo concreto como hay que entender a Cristo como la sabiduría de Dios, lo cual, según nuestro

---

8. Cfr. J. LECLERCQ, “Amore e conoscenza secondo san Bernardo di Chiaravalle”, en *La Scuola Cattolica* 120 (1992) 6-14.

9. Es la explicación que ofrece: Y. CONGAR, “Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (Révélation, Théologie, Somme Théologique)”, en AA.VV., *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Vrin, Paris 1967, 165: “S. Thomas a essayé de refléter, dans une science humainement élaborée a partir de la Foi, la science que Dieu lui-même a des choses. Cette science est causatrice: l’ordre d’explication répond à l’ordre des choses et il suit l’ordre des causalités”.

10. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, Prol.

11. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol. Para la importancia decisiva de esta frase en los comentarios bíblicos: cfr. M.-J. LE GUILLOU, *Le Christ et l’Église. Théologie du Mystère*, Parole et Silence, Saint-Maur (Val-de-Marne) 2005.

autor, solo se puede realizar posicionándose decididamente dentro de un marco trinitario mediante el uso adecuado de la categoría de la atribución<sup>12</sup>.

## 1.2. LA CREACIÓN, UN ACTO DE AMOR DIVINO TRINITARIO

Es aquí precisamente donde el tema de la creación que nos interesa, tiene su papel de bisagra en lo que concierne a la teología y requiere una perspectiva específica por parte del teólogo. De nuevo podemos reconocer en este punto cómo Santo Tomás aporta una novedad muy significativa hasta el punto de anticipar un aspecto que será decisivo en toda su teología. Se trata de que el Aquinate en esta presentación no afronta la creación sin más como un *dato* revelado, es decir, como algo sobre lo cual Dios mismo nos ha hablado en la Escritura y que nos sirve como fundamento para sacar de él todo el contenido de lo que nos ha querido decir. El Aquinate se acerca a la creación como un modo específico por el que *Dios nos habla*, porque se trata de una *acción divina* y, por ella, Dios se comunica a los hombres<sup>13</sup>. La creación es objeto de la teología en primer lugar como *medio necesario de revelación*. El teólogo observa el mundo como un gran lenguaje de Dios, algo que va más allá de lo que un filósofo contempla y, desde luego, con una proyección especial, porque se percibe una luz del todo nueva a partir del plan de Dios. La acción de la criatura apunta necesariamente a un fin y una perfección que solo son comprensibles desde la sabiduría divina. Así lo expresa en la frase en la que sintetiza de forma magistral todo el contenido ofrecido en las *Sententiae* de Pedro Lombardo: “Per sapientiam enim Dei manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed etiam restaurantur et perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout pro-

12. Por lo que concluye diciendo: S. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, Prol.: “Non autem hoc ita dictum est, quod solus filius sit sapientia, cum pater et filius et spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo filio appropriatur, eo quod sapientiae opera cum proprietatibus filii plurimum convenire videntur”. La referencia a *1Co* se repite en: S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol. Cfr. C. SCHMIDT ANDRADRE, “La sabiduría en Santo Tomás, ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor”, en *Sapientia* 39 (1984) 119-132.

13. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cons. Dog. *Dei Verbum*, n. 3: “Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cfr. *Jn* 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo”; BENEDICTO XVI, Ex.Ap. *Verbum Domini*, n. 8.

prium finem attingit”<sup>14</sup>. Sobre la manifestación de lo escondido trata el primer libro; acerca de las criaturas el segundo; pero lo hace de un modo activo que tiene que ser restaurado como explicará el libro tercero centrado en Jesucristo; y, por eso mismo, conducido hacia una plenitud como se explicará en el cuarto dedicado a la escatología y los sacramentos.

Es el único modo de no superponer la revelación de Dios al acto creativo a modo de una acción divina ajena del todo a la creación en sí misma; de tal forma que esta no requeriría de aquella para ser comprendida de modo completo. La categoría de misterio, central en la revelación<sup>15</sup>, es la que esclarece bien esta relación. Nunca se puede concebir la creación como algo cerrado en sí mismo, sino abierta radicalmente al misterio de su origen y su fin, en el que Dios mismo puede comunicarse al hombre. Sin esta relación resultaría incomprensible la forma como Dios asume un lenguaje humano para comunicarse y cómo toda revelación tiene como cumbre a Cristo en su encarnación<sup>16</sup>. Son cuestiones que quedan apuntadas y ordenadas en este denso prólogo que estamos analizando.

En correspondencia a esta intrínseca relación revelación-creación es como Santo Tomás quiere enfocar el estudio de la creación a modo de una *acción divina*, esto es, dentro de una profunda visión de la acción que radicalmente apunta al mismo *ser* de las cosas<sup>17</sup>, sostenido por el marco ontológico que ofrece la expresión: “*bonum communicativum sui*”. No podemos extrañarnos que nuestro Doctor haga uso de la misma para introducir la razón divina interna de la Creación: “Quia secundum Dionysium, sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, idest participationes sui, diffundit ad rerum creationem”<sup>18</sup>. En este sen-

14. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, Prol.

15. Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1970, 44.

16. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cons. Dog. *Dei Verbum*, n. 4.

17. Ha insistido en la novedad que esto supone respecto del concepto de acción aristotélico centrado en las potencias: J. DE FINANCE, *Être et Agir dans la philosophie de saint Thomas*, Bibliothèq. de Archives de Philosophie, Paris 1945.

18. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol. Se trata de la cita de: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 § 1 (PG 3, 693 b): “Καὶ γὰρ ὡςπερ ὁ καθ’ ἡμᾶς ἥλιος, οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ’ αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τὰγαθόν”. Es la más próxima al axioma medieval en la obra dionisiaca, la fórmula se halla por primera vez en: GUILLERMO DE ALVERNIA, *De Universo*, II-II, c. 120, en *Opera Omnia*, I, Parisiis 1674, 970 f. Santo Tomás También cita en otras ocasiones: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 § 20 (PG, 3, 720 d): “τὰ ὄντα πάντα κατὰ τοσοῦτον ἔσται μᾶλλον καὶ ἥττον καθ’ ὅσον τοῦ

tido, es importante resaltar que, ya en esta obra temprana, el Aquinate se introduce en el acto creativo siguiendo la estructura interna de toda acción. Parte, como es lógico de la analogía de la acción, humana la que nos es más directamente conocida. Además, se hace desde la consideración de una cierta teología de la luz de fundamento dionisiaco que, tal como la entiende Santo Tomás, es un modo de acentuar un principio de participación trascendente que es superior a la simple idea de orden de corte aristotélico<sup>19</sup>. Es algo que ya se hace presente en la forma de presentar la creación en estos prólogos del *Scriptum* y que apuntan siempre a una pluralidad de personas en el acto creativo.

### 1.3. LA ACCIÓN DE LA CRIATURA EN UN CAMINO DE COMUNIÓN CON DIOS

Esto supone un modo nuevo de comprender el lenguaje divino creativo. Esto es, la creación no es un evento que ha sucedido al inicio del tiempo y que contemplemos desde fuera como lo hacemos con una obra de arte, sino, ante todo, una acción divina en la cual el hombre mismo está implicado y que solo conociendo su intención y dinamismo podemos comprenderla adecuadamente y llegar a entender el sentido de nuestra vida. Para el Aquinate, a la *sabiduría* le corresponde no solo contemplar, sino también actuar, por lo que, en relación a la creación, el teólogo ha de considerar en él, no solo la relación ejemplar-imagen, aunque sea esta la dimensión principal en el comentario del Angélico, cuanto también la de agente-efecto que corresponde al *modo* de actuar, y que va a iluminar la relación con la Trinidad<sup>20</sup>. Recordemos la fórmula que usa al referirse a la cuestión del segundo libro en el prólogo general a la obra, entonces dice que: “Per sapien-

---

ἀγαθοῦ μετέχει”; *l.c.*, 256 s., S: “existentia omnia in tantum erunt magis et minus, in quantum bono participant”.

19. Un estudio detallado de esto se encuentra en: F. SIMÓN RUEDA, *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2011, 385-444. Para el tema de la participación: cfr. J. R. MÉNDEZ, *El amor, fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Summa contra Gentiles”*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1990.

20. Ya desde el Prólogo general de la obra: S. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, Prol.: “Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatis; unde in Psalm. 103: *omnia in sapientia fecisti*”. Es el Salmo creativo que sirve de fundamento para la expresión inicial que comentamos.



tiam enim Dei (...) producuntur creaturarum opera”<sup>21</sup>. En esta afirmación, llama la atención que no dice “*creationis opus*” como una acción singular solo divina; usa el plural –“*opera*”– que tiene como referente una pluralidad de agentes –“*creaturarum*”. Es decir, para comprender la creación es necesario entender bien la correlación entre la acción divina y las acciones de las criaturas. Estas últimas son esenciales para la concepción de la creación, pues sin ellas que nos son las más conocidas, no podríamos entender la acción previa de Dios, que solo nos es manifiesta por sus efectos. Vemos pues un marco grandioso de una creación que está en movimiento y cuyo dinamismo debe ser comprendido en último término desde la sabiduría de Dios.

El principio que se desprende de esta consideración tan centrada en la acción, es sencillo a la vez que profundo: para acceder al conocimiento real de una acción hay que tener en cuenta tres elementos principales, el principio contenido en su agente, el acto mismo y el efecto de la acción: “ex quibus tria elicere possumus, scilicet rerum principium, principii ipsius actum, et actus effectum”<sup>22</sup>.

Acceder desde la categoría de *acción* al principio de la misma es el modo preciso como puede llegar a señalar que es la Trinidad, las Tres personas que son el principio real de la creación desde un punto de vista auténticamente teológico<sup>23</sup>. Para ello, nuestro Doctor señala la existencia de un *doble principio* que, en su misma duplicidad, remite como fuente a otro anterior que les da la unidad última en la que hay que resolver siempre las acciones divinas.

El uso que realiza de imágenes bíblicas le da margen para asentar la duplicidad de principios. La expresividad de las mismas es muy elocuente, pues nos presenta dos muy distintas: “la mano y el espíritu” cuando dice: “Ex parte principii duo tanguntur, scilicet spiritus, et manus: spiritus bonitatis vel voluntatis suae; sed manus potestatis”<sup>24</sup>. La elección de los símbolos por la mediación del Salmo 103, está directamente relacionada con el relato de la creación del hombre en el capítulo segundo del *Génesis*. La tierra primigenia requiere para llegar a ser un hombre viviente el moldeado por la mano divina y la efusión del espíritu (*Gen* 2,7). Dentro de esta comparación, la atribución

21. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, Prol.

22. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol.

23. Un aspecto esencial en toda la teología de Aquinate: G. MARENCO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d’Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

24. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol. La referencia bíblica es: *Sal* 103, 28. 30: “aperiente te manum tuam, implebuntur bonis (...) emitte spiritum tuum et creabuntur”.

de la mano al Hijo resulta casi inmediata<sup>25</sup>, como, por su parte, la del espíritu es indudable. Lo que llama la atención es la importancia que se concede en este relato al hombre en cuanto el centro de todo el cosmos, de algún modo, aquí se nos sugiere que es él el que activa de algún modo el querer divino del que proceden todas las cosas.

Como es lógico, detrás de esta primera duplicidad se manifiesta su unificación en un principio unitario. La misma disparidad de sus imágenes, una más directamente material y otra espiritual, pide un origen trascendente que dé razón de su unidad en su distinción, es decir, la presencia de la persona del Padre<sup>26</sup>. La mención de una pluralidad de principios de la acción conforma el inicio del dinamismo de toda la creación que debe volver a su principio, es el *modo* de la acción en la misma criatura. La dinámica de *exitus-reditus* domina sin duda esta exposición. La aclaración de este movimiento en concreto exige un doble *modo* de ser movido que tiene su importancia. En este punto, el Aquinate siempre habla de una duplicidad en el sentido de que no basta un *ordo* para comprender la creación; el dinamismo interno contenido en la misma exige, además de este orden armónico entre las criaturas, de un principio de movimiento íntimo en ellas. Nos hallamos ante una creación entendida dinámicamente y finalizada a partir de una acción inicial que la sostiene a modo de origen y fin trascendente que concede un cierto valor extático a la acción creatural. Todo ello entra, en el planteamiento medieval, en un marco de comprensión cristológico, porque se entiende el “*reditus*” no como una simple vuelta a un principio inicial que lo contendría ya todo tal como lo entendía Orígenes; cuanto como una llamada a alcanzar una plenitud, la que Cristo nos ha merecido y comunicado por medio de su acción redentiva que realiza en cuanto hombre, pues la acción contiene una novedad, tal como lo explicaba San Máximo el Confesor<sup>27</sup> y fue motivo después de una importante profundización medieval de la estructura del acto humano<sup>28</sup>.

---

25. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol.: “In manu filius, qui etiam brachium patris dicitur *Job* 40, 4: ‘si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas?’”.

26. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol.: “Sed in pronomine ejus persona patris exprimitur cujus est et filius et spiritus sanctus”.

27. Cfr. L. GRANADOS, “La sinergia dello spirito nell’agire di Cristo, salvezza dell’uomo: San Massimo il Confessore”, en J. J. PÉREZ-SOBA –E. STEFANYAN (a cura di), *L’azione, fonte di novità. Teoria dell’azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 233-247.

28. Cfr. R.-A. GAUTHIER, “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954) 51-100.

Esta realidad propia de la acción de la criatura está explícitamente afirmada por nuestro autor cuando dice: “Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium”<sup>29</sup>. Si el primer elemento corresponde al *ordo* como relación interna de los seres creados, la armonía que revela su belleza intrínseca; el segundo tiene que ver con la presencia activa de Dios en las criaturas. El Dios cristiano es un Dios que interviene activamente en lo creado y que de ningún modo puede reducirse a un simple arquitecto que diseña un mecanismo perfecto, o plasma una obra extremadamente bella. Así, la atribución del primer aspecto motor a la belleza, le permite presentar el segundo desde el plano de la *providencia*: “Sed obstetricatio pertinet ad providentiae gubernationem, qua creaturas per se subsistere non valentes, ad modum obstetricis in esse conservat, necessaria *in finem* ministrat, et impedimenta repellit, etiam mala in bonum ordinando”<sup>30</sup>. El amor divino providente sostiene aquí una finalidad interna de la acción de la criatura que será la que explique en último término la ley moral como parte de la providencia divina<sup>31</sup>. Además, la última mención del mal es definitiva, dentro de su exposición. El argumento se hace claro, precisamente al apuntar a esta disposición íntima a la acción de Dios, es donde se puede iluminar el problema del mal de un modo que desde la simple ordenación dinámica y armónica de las criaturas entre sí parece difícil de conseguir. Hay que recordar que la providencia era el punto decisivo del debate del averroísmo latino<sup>32</sup> y que afectaba en definitiva a la radicalidad personal de la libertad humana en relación al conocimiento del bien y la posibilidad de autodeterminarse en su acción. Ante esta cuestión disputada, no bastaba con una respuesta de carácter antropológico, era necesario llegar a las explicaciones teológicas que deben iluminarla. Por eso, en relación al orden de la creación, se trataba de introducir un nuevo modo de “ordenación” que incluye la finalidad propia de una acción,

29. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol. La referencia bíblica es la que inaugura el prólogo: cfr. *Job* 26,13: “Spiritus ejus ornavit caelos, et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus”. Véase también la duplicidad que introduce para la comprensión de la creación en el Prólogo general: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, Prol.: “in quo notatur et ordo creationis et modus. (...) Et in hoc notatur materia secundi libri”.

30. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol.

31. Una realidad vinculada muy directamente al concepto de ley natural: cfr. A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello 'Scriptum super Sententiis' di San Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1982.

32. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1977.

esto es, lo característico de la acción libre y que, por consiguiente, introduce esta intención primera divina como un elemento presente también en las acciones de las criaturas para que puedan alcanzar el fin último al que se dirigen. Lo esencial de esta explicación es que se considera este dinamismo desde la lógica del amor.

Son temas que aparecen siempre en Santo Tomás al referirse a la providencia, porque comprendía que debía de responder a la objeción de la negación de Aristóteles de la acción de Dios en lo contingente. La centralidad de esta cuestión llega al punto de ser uno de los temas esenciales en el libro tercero de la *Summa contra gentiles*, desde una concepción personalista del amor como queda reflejado cuando dice: “Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, qua Deus res a se creatas amat. (...) Quando ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt”<sup>33</sup>.

## 2. LA LUZ DE LA CREACIÓN: LA PROVIDENCIA COMO ACTO DE AMOR

No es fácil determinar en esta, la primera de las grandes obras de Santo Tomás, la concepción exacta que tenía nuestro Doctor respecto de las opiniones usuales en aquella época sobre la providencia<sup>34</sup>, pero sí se puede apuntar, ya en este prólogo que analizamos, el hecho de que no se puede reducir a un principio cognoscitivo ajeno al dinamismo íntimo y libre de Dios respecto de las criaturas. Es más, si aplicamos aquí la definición de amor que va a usar en este libro, descubrimos que incluye en sí la providencia y ofrece una profunda razón de ella. Este es el texto que encontramos para definir en el *Scriptum* qué es el amor: “Dionysius, 4 cap. *De Div. Nom.*, sic definit amorem: ‘Amor est virtus unitiva et concretiva movens superiora ad providentiam minus habentium’, idest inferiorum: ‘coordinata autem’, idest aequalia ‘rursus ad communicativam alternam habitudinem’, ‘subjecta’ idest inferiora, ‘ad meliorum’ idest superiorem, ‘conversionem’”<sup>35</sup>.

33. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 90 (n. 2657). En cuanto a la libertad: cfr. ID., *III Sent.*, d. 29, q. un., a. 8: “Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate”.

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

35. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.

La providencia queda definida, dentro de esta expresión, directamente por el amor y vinculada a una visión dinámica y universal que sirve de explicación básica para la creación. Es más, aparece citada en primer lugar dentro de la trilogía de amores, porque al presentarse aquí como la operación específica del amor del superior, se convierte necesariamente en la razón de los otros tipos de amores que deben sostenerse en ella a modo de primer motor<sup>36</sup>. Sin duda, la importancia decisiva que alcanza esta definición en relación a nuestro tema, está vinculada a la superación de la visión de la providencia como una mera ordenación de la inteligencia. Esta era la explicación propia del aristotelismo y a la que sobrevenían grandes dificultades en el momento de querer aplicarla a las realidades contingentes, de forma especial en lo que corresponde a los actos humanos. Por el contrario, la concepción amorosa dionisiaca retomada por Santo Tomás la sitúa, entonces, en una continuidad completa con la obra creativa con la que tiende incluso a identificarse. Lo único que añade aquí la idea de creación a la de la providencia es que aquella indica la existencia de su principio, del paso de la nada al ser, que no pertenece en cambio a la significación de la providencia. En todo caso, el acto creativo se convierte en incomprensible fuera de la perspectiva amorosa propia de la providencia.

## 2.1. EL ACTO PROPIO DEL AMOR

Para entender en toda su profundidad el impacto de este texto en el tema que estudiamos, hay que tener en cuenta que la redacción de esta *quaestio* en el Angélico está vinculada directamente al comentario de Alejandro de Hales a la obra del Lombardo<sup>37</sup>. De hecho, Santo Tomás sigue con exactitud el modo como el maestro franciscano ordena su explicación de esta *distinctio* 27 del libro tercero, la que se refiere a la virtud teológica de la caridad. El de Hales empieza hablando del amor como acto, antes de hacerlo sobre la caridad como virtud específica, mientras el texto de las *Sentencias* iniciaba

---

36. Un estudio de la importancia de esta definición de amor de Dionisio en el pensamiento de Santo Tomás es: J. LARRÚ, “La dinámica conversiva de la acción en Sto. Tomás de Aquino”, en J.J. PÉREZ-SOBA –E. STEFANYAN (eds.), *L'azione, fonte di novità*, cit., 327-337.

37. La elección de este texto a modo de definición depende ya de: ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, III, d. 27, 4, Ed. PP. Collegii S. Bonaventura, T. III, Quaracchi, Florentiae 1951, 319. Un texto que analizaremos más adelante.

su explicación directamente con la virtud teológica sin ningún estudio previo de la dilección. No se trata de una elección arbitraria de Alejandro, porque expresa la intención consciente de explicar el fundamento humano de la misma caridad que es el *acto de amor*. Es cierto que, con ello, no hace sino comentar lo que dice el Lombardo al referirse al acto de la caridad: “*caritas est dilectio*”<sup>38</sup>; pero lo toma como motivo de investigación, lo comenta detenidamente y le dedica una larga disquisición.

La razón de esta esmerada explicación, se debe a la importancia que concede a la aclaración previa que ha realizado en la *distinctio* 17 del libro primero, sobre la cuestión de que la virtud de la caridad en el hombre supone *un acto esencialmente humano* y no es un acto del Espíritu Santo sin intervención humana, interpretación esta a la que parecía inclinarse decididamente el Maestro de las Sentencias<sup>39</sup>. Si tenemos en cuenta este marco de comprensión, se descubre la necesidad imperiosa de profundizar en la teoría de la acción para poder comprender el dinamismo del amor, en especial la relación entre la acción divina y la acción humana, esto es, la providencia. En este punto, el camino de solución que el de Hales aporta se centra en el

---

38. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, l. 3. d. 27, c. 2, 1, ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, vol. II, Grottaferrata, Romae 1981, (162): “*Caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum vel in Deo*”. Es una cita que no es literal, sino que procede de la unión de dos textos agustinos: SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, l. 1, c. 27, 28 (CCL 32,22): “*omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter deum, deus uero propter se ipsum*”; *ibid.*, l. 3, c. 10,16 (CCL 32,87): “*Caritatem uoco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum*”. El mismo San Agustín confirma esta definición en: ID., *De Trinitate*, l. 8, c. 8, 12 (CCL 50,289): “*Ex igitur eademque caritate deum proximumque diligimus, sed deum propter deum, nos autem et proximum propter deum*”. Se comprueba entonces que la aportación más significativa que hace la definición lombardiana a los textos previos del Doctor de Hipona es precisamente el centrarla en el acto de la caridad como *dilectio*, que es lo que comenta en primer lugar Alejandro.

39. Se trata de la corrección de la afirmación de: PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, l. 1, d. 17, c. 1, 2, ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, vol. I, Grottaferrata, Romae 1971, (142): “*ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Dei et proximum; quae caritas cum ita est in nobis ut faciat diligere Deum et proximum*”. El argumento lo repite precisamente en referencia al acto de caridad en: *Ibidem*, l. 3, d. 27, c. 3, *l.c.*, 162: “*Eadem sane dilectio est qua diligitur Deus et proximus; quae Spiritus Sanctus est, ut supra dictum est, quia Deus caritas est*”. Para el tema del debate posterior: cfr. A. PRIETO, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2007, 319-328.

argumento de que el hombre ha de ser sujeto de sus actos<sup>40</sup>, ya que no se puede comprender una acción sin relacionarla con su sujeto agente. Por lo tanto, de ningún modo se le puede privar al hombre la posición de ser sujeto de su propio acto de amor, el más íntimo que puede realizar, sin desmentir por ello para nada la primacía de la acción divina.

La cuestión de la relación entre la caridad creada que es una virtud, con la caridad increada que es el Espíritu Santo, fue muy debatida en toda la primera gran escolástica a consecuencia de la autoridad propia del Lombardo<sup>41</sup>, su solución a favor de la realidad humana del acto de amor que realiza la virtud de la caridad, es clave para poder hablar de una unidad dinámica entre el dinamismo natural y la acción de Dios en el hombre. Es del todo esencial para nuestra cuestión que sea la cuestión de la caridad la que ilumine esta relación natural-sobrenatural<sup>42</sup>. Este es el marco real en donde se propone la definición anterior y que tiene, por tanto, una repercusión teológica mucho mayor que el de la aclaración de un detalle preciso sobre la virtud de la caridad. De hecho, desde el inicio de la gran escolástica, justo antes de la aclaración de Alejandro de Hales, la discusión sobre el amor se centró en la existencia de un *amor naturalis* conversivo a partir del debate surgido entre Guillermo de Auxerre con su *Summa Aurea* y Felipe el Canciller con su *Summa de bono*<sup>43</sup>. Esta fuente argumentativa nos confirma que no podemos hacernos una idea adecuada del dinamismo del amor sin una concepción global de la creación. De aquí la importancia decisiva de este texto para la cuestión que nos concierne, porque nos introduce en una profunda conexión entre la creación y la caridad que podrían

---

40. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, l. 1, d. 17, 2, Ed. PP. Collegii S. Bonaventura, vol. I, Quaracchi, Florentiae, 1951, 168: “primo modo dicitur caritas essentia divina, sed connotat effectum in creatura; secundo modo est per modum formae et principiati. Haec enim est nexus utriusque. Sic notatur in ratione formae et in ratione procedentis, *in quantum diligens est principium suae dilectionis*”. Destacamos en cursiva el punto central del argumento del Doctor, por el cual el hombre no puede sino ser sujeto de sus actos.

41. Cfr. G. HIBBERT, “Created and Uncreated Charity. A Study of the Doctrinal and Historical Context of St Thomas’s Teaching on the Nature of Charity”, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 31 (1964) 63-84.

42. Así se ve en la evolución propia de la primera escolástica como demuestra: A. LANDGRAF, “Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Früh-scholastik”, en *Scholastik* 4 (1929) 1-37; 189-220; 352-389.

43. Cfr. A. PRIETO, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad*, cit., 335-372.

parecer en un primer momento temas muy alejados entre sí. Un acercamiento a la teología medieval nos asombra por la capacidad de síntesis que tienen sus maestros y el enorme esfuerzo de interrelación de las cuestiones teológicas que realizan, desde luego algo muy alejado de la fragmentación en tratados teológicos que caracteriza la manualística. Sin duda, la teología del amor medieval alcanza en este punto un valor singular para todo el quehacer teológico<sup>44</sup>.

El encuadre que realiza Alejandro respecto del acto de amor propio de la caridad, tiene la perspicacia de introducirlo a modo de un *motus*, cuando explica así la división del texto “Primo determinat quid caritas; secundo, utrum unus sit *motus* caritatis in Deum et in proximum; tertio, utrum *motus* caritatis possit compleri in via vel solum initiatur”<sup>45</sup>. Con ello, no hace sino retomar una expresión literal de San Agustín que define el acto de caridad del siguiente modo: “Caritatem uoco *motum animi* ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum”<sup>46</sup>. El maestro franciscano tiene muy claro aquí que el término *motus* que denota un principio de imperfección, no se puede aplicar de ningún modo a una acción divina, sino que es específico de una acto esencialmente humano, y que, sin embargo, fue aceptado ingenuamente el Lombardo al tomarlo de la autoridad agustiana<sup>47</sup>, sin sacar todas las consecuencias que de él se desprendían<sup>48</sup>.

44. Como obras clásicas hay que recordar: P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Beiträgen Geschichte der Philosophie, 6, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1908; R. EGENTTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Filser, Augsburg 1928.

45. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, III, d. 27, 2, *l.c.*, 319.

46. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, l. 3, c. 10, 16 (CCL 32,87).

47. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sent*, 1. 1, d. 17, c. 6, *cit.*, (n. 158): “caritas dicitur esse *motus* sive affectio animi, quia per eam movetur et afficitur animus ad diligendum Deum”; pero en el sentido de: J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Herder, Freiburg 1932, 237: “Der menschliche Liebesakt Wide also nicht im eigentlichen, sondern nur im metonymischen Sinn als caritas bezeichnet”.

48. De hecho, este punto constituye la primera objeción que se propone a la tesis lombardiana: cfr. AUTOR INCIERTO, *Quaestiones et decisiones in Epistolas D. Pauli. In Epistolam ad Romanos*, 127 (PL 175,464): “Charitatem uoco *motum mentis* ad diligendum Deum propter se, et proximum propter Deum. Deus non est *motus*, ergo est caritas, quae non est Deus”. Alejandro se hace eco de ello en su comentario, lo cual une muy directamente la argumentación del l. 1, d. 17, con la del l. 3, d. 27.



## 2.2. LA DINÁMICA AMOROSA DE LA UNIDAD EN LA DIFERENCIA, UNA ANALOGÍA FUNDAMENTAL

Pero, sobre todo, hay que darse cuenta de que la frase que Alejandro toma de Dionisio es en este sentido ejemplar, porque contiene en sí una profunda metafísica del amor desde un punto de vista dinámico, trascendente y teológico, que ilumina sin duda nuestro tema. Se ha de notar que, entre los distintos textos que se encuentran en el *De divinis nominibus* que expresan la división metafísica de los amores, nuestro doctor toma aquel que le sirve mejor para su intención de dar unidad a todo el dinamismo del amor a partir de la primera acción divina. De hecho, el de Hales toma el texto dionisiaco en toda su extensión y destaca en él una unidad de contenido que resulta más reveladora para su intención. Así presenta el texto en su integridad: “*amorem, sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animale, sive naturalem dicemus, unitivam quandam et continuativam [intelligimus] virtutem, superiora moventem in inferiorum providentiam, aequiformia in socialem vicissitudinem, novissima et subiecta ad meliorum et suprapositorum conversionem*”<sup>49</sup>.

No se puede negar la sabiduría de la elección pues el fragmento se halla en la sección de los himnos de Hieroteo sobre el amor, la parte más solemne de la obra. En ella, Dionisio atribuye a la autoridad de este “*noster sanctitatis perfectior*”<sup>50</sup> el contenido de su obra, por lo que se la ha de considerar a modo de una síntesis completa de lo afirmado anteriormente.

Mientras Santo Tomás en el *Scriptum* comienza directamente con el contenido de la definición de Dionisio, Alejandro en su *Glossa* incluye la introducción a la misma. Esto es, se hace eco de la jerarquía de los seres creados de profunda raigambre dionisiaca. Con ello, incide en la cuestión de la *analogia amoris* que está detrás de esta gradación y que es precisamente la cuestión que el Maestro de las Sentencias no supo integrar en su pensamiento sobre la caridad. En cambio, tal analogía es la preocupación primera para Dionisio que, heredero en este punto de Orígenes, tiene la dificultad de la terminología bíblica sobre el amor. Ha de salir al paso de la posible

49. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, III, d. 27, 4, l.c., 319. Las diferencias que se observan con la versión de Santo Tomás se deben a que Alejandro usa la traducción de Juan Escoto Eurigena. Estudiaremos después las consecuencias que esto supone.

50. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 15 (PG 3,713 a): “ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἱεροτελεστῆς”. Para la figura de Hieroteo: cfr. I.-P. SHELDON-WILLIAMS, “The ps.-Dionysius and the holy Hierotheus”, en *St Patr* 8 (1966) 108-117.

interpretación dualista entre ἔρως y ἀγάπη. El teólogo griego quiere destacar con ello la existencia de una unidad profunda entre todos los amores que permita el conocimiento del Amor divino. Llega así a sintetizar la relación entre los amores de un modo muy original, contenida en una afirmación que representa todo un desafío teológico: “*divinius esse amoris nomen, nomine dilectionis*”<sup>51</sup>. La razón de tal enunciado es que, para él, el papel del afecto es esencial en este camino de inteligencia amorosa, pues, siguiendo a Hieroteo, el conocimiento más pleno de Dios es un “*patiens divina*”<sup>52</sup>, imposible sin el afecto connotado en el ἔρως. Por su parte, al presentar una definición de amor, Alejandro busca una que sea común a los distintos modos que el Pseudodionisio destaca en su obra fuertemente encuadrada en una clara jerarquía de seres: el divino, el angélico, el humano, el animal y el natural<sup>53</sup>. El amor es entonces la razón profunda de la unidad dinámica de todos estos niveles; para ello, el autor griego no duda en usar aquí el término ἔρως precisamente para destacar que se trata de una unidad creacional, no debida a un don divino posterior como podría pensarse en el caso del ἀγάπη. De esta forma, se acentúa la realidad de la posición del amor como principio activo y abre la posibilidad de que el amor originario de Dios sea el soporte y el motor de todos los demás amores propios de las criaturas y las dinamice extáticamente en dirección a un último amor divino.

En segundo lugar, el texto dionisiaco presenta en unidad *dos* definiciones del amor. Se comprueba fácilmente que son distintas porque encontramos paralelos de ambas prácticamente con la misma redacción, en otros lugares sin conexión directa entre sí. Además, en el modo de exponerlo, su contenido obedece a razonamientos muy diferentes, pero que convergen en este momento. No es fácil ver cual es el valor auténtico que tienen en este texto, dado el modo a veces elíptico de razonar del Pseudodionisio. En todo

51. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, §12 (PG 3,709): “θεϊότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης”. Cfr. H. PIETRAS, *L'amore in Origine*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1988. Recordemos la interpretación dualista que realiza: A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vols., Aubier Montaigne, Paris 1952 y que critica desde un punto de vista teológico: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 7.

52. La razón fundamental que presenta el Pseudodionisio se basa en el carácter afectivo del amor, de un conocimiento de Dios que procede de la pasividad radical del amante: cfr. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 2 §9 (PG 3,648b): “non solum discens, sed et patiens divina”, “οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα”.

53. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 15 (PG 3,713 b): “Τὸν ἔρωτα εἴτε θεῖον εἴτε ἀγγελικὸν εἴτε νοερὸν εἴτε ψυχικὸν”.

caso, sí que parece que en este lugar quiere ofrecer con el amparo de Hieroteo una especie de síntesis del valor dinámico del amor tras haber explicado anteriormente sus características más sobresalientes: la de ser extático, y ser celoso<sup>54</sup>. Ahora, en el texto del de Hales, se proponen sin solución de continuidad dentro de una argumentación novedosa.

La parte más extensa del texto consiste en la división de amores, porque en ella se agrupan en una profunda interrelación dinámica todos los amores posibles en el cosmos, ordenados por una visión ontológica profunda. Lo expresa en los siguientes términos: “superiora moventem in inferiorum providentiam, aequiformia in socialem vicissitudinem, novissima et subiecta ad meliorum et suprapositorum conversionem”<sup>55</sup>. En esta diferencia reconocemos un amplio panorama de gran valor ontológico que implica una elaborada metafísica del amor. También en Santo Tomás esta división tendrá una repercusión muy grande en su concepción del amor.

No se puede comprender con totalidad el alcance de esta frase si no nos percatamos de la aportación que ofrece la segunda de las definiciones que aparecen. Aquí se propone como un paso previo a la división de amores que acabamos de mencionar. En la versión latina que sigue nuestro Maestro se lee la siguiente fórmula: “dicemus, [amorem esse] unitivam quandam et continuativam [intelligimus] virtutem”<sup>56</sup>. Se trata de una definición muy diversa la anterior división de amores, pero que tiene aquí un valor del todo especial por el marco en el que se manifiesta. Se trata de la “fuerza unitiva” (“*virtus unitiva*”) que pasa a caracterizar el amor por sí mismo en un sentido fundamentalmente *activo y dinámico*. El motivo que existe para esta continuidad de referencias en el

54. Cfr. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 13 que habla de éxtasis en: *ibid.*, c. 4, § 13 (PG 3,712 a) y sobre el celo en: *ibid.*, c. 4, § 13 (PG 13,712 b).

55. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, III, d. 27, 4, *l.c.*, 319. El texto que se cita es: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 15 (PG 3,713 b): “Τὰ μὲν ὑπέρτερα κινουῦσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν καὶ ἐπ’ ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφὴν”. Los otros textos en los que Dionisio explica esta división y que son casi paralelos a este, son: *Id.*, *De divinis nominibus*, c. 4, § 10 (PG 3,708 a); *ibid.*, c. 4, § 13 (PG 3,712 a); y otro semejante es: *ibid.*, c. 4 § 7 (PG 3,704 c).

56. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, III, d. 27, 4, *l.c.*, 319. El original griego al que hace referencia es: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 15 (PG 3,713 b): “ἐνοτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν”. Los textos paralelos en este caso son: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 12 (PG 3,709 d) e *ibid.*, c. 4, § 17 (PG 3,713 d).

texto dionisiaco se puede entonces interpretar del siguiente modo: antes de insistir en los diferentes dinamismos de los amores que se expresan por medio del sistema relacional platónico de signo cosmológico, Alejandro comprende la necesidad de poner en claro aquello que considera que corresponde a los diversos tipos de amor a modo de la dinámica interior de todos ellos<sup>57</sup>. Se puede comprender entonces la razón de unidad que ofrece esta dinámica respecto de la división dionisiaca anterior: “La calificación de los distintos dinamismos desde un plano de acción subjetiva –la conversión, la amistad y la providencia– que mantienen la importancia de la tensión relacional de modo activo, por encima de la relación objetiva «mayor-menor-igual»”<sup>58</sup>. El éxito del comentario de Alejandro se comprueba en su recepción. Inmediatamente se reconoce en el ámbito teológico la importancia de su argumento que vincula tan estrechamente dentro del acto de amor como acto humano sus distintos niveles: el metafísico, el afectivo y el sobrenatural. Este último es el único que puede dar razón de la caridad en cuanto virtud, debida a un don previo de Dios. En este sentido, hay que reconocer que incluso la definición del amor como “*virtus unitiva*” llega a ser una de las más repetidas en la gran escolástica y se va a tomar como base de muchas cuestiones debatidas. Es un ejemplo claro en el que se puede apreciar la profundidad y riqueza que alcanzó en este tiempo la teología del amor dentro de un intercambio abierto de opiniones teológicas en el que se vivía un gran interés acerca de la cuestión del amor.

## 2.2. LA RECEPCIÓN DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás en el *Scriptum* va a tomar como base los mismos textos de Alejandro, en los que se encuentra la unión de las dos de-

---

57. Es una interpretación que hace notar el mismo Aquinate: S. TOMÁS DE AQUINO, *In de divinis nominibus*, c. 4, lec. 12 (n. 455): “Communis autem quaedam notificatio amoris, omnibus praedictis amoribus conveniens est; unde subiungit quod, quemcumque praedictorum amorum nominemus, intelligimus per nomen amoris, quamdam virtutem unitivam et concretivam”.

58. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona* (I, q. 37, a. 1). *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2001, 123. La acentuación del sentido subjetivo en relación a la actividad es destacada por: I. E. M. ANDEREGGEN, *La metafísica de Santo Tomás en la ‘Exposición’ sobre el ‘De Divinis Nominibus’ de Dionisio Areopagita*, Pontificia Universitas Gregoriana, Buenos Aires 1988, 174: “modos de amor desde el punto de vista subjetivo”.

finiciones; pero, mientras este usa la traducción de Dionisio de Juan Escoto Eurígena, la que se utilizaba desde hacía tiempo en el ámbito académico, el Angélico eligió la versión posterior del Sarraceno, que es la que va a usar preferencialmente para las numerosas citas dionisiacas que aparecen en sus obras. No se trata de una variación secundaria, por el contrario, los cambios que esto procura son muy significativos, y van a ser importantes para comprender el fondo de algunas cuestiones de la teología posterior del Aquinate. Es por eso especialmente ilustrativo pararnos a valorar las diferencias conceptuales que emergen de la comparación entre ambas traducciones. Leámoslas en paralelo, señalando en cursiva el cambio que hay que tener en cuenta.

Juan Escoto Eurígena

“superiora quidem moventem in providentiam inferiorum, aequiformia iterum in *socialem* vicissitudinem, et novissima et [subjecta]\* ad meliorum et superpositorum conversionem”

Juan Sarraceno

“superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad *communicativam* alternam habitudinem, et in extremis subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem”

Es de igual modo aleccionador el cambio que se observa en cuanto a la primera parte del texto que estudiamos.

Juan Escoto Eurígena

“unitivam quandam et *continuativam* intelligimus virtutem”

Juan Sarraceno

“unitivam quandam et *concretivam* intelligemus virtutem”

Las dos variaciones que hemos señalado en las versiones<sup>59</sup>, van a tener una gran repercusión en la teología de Santo Tomás. El cambio del adjetivo “*socialis*” a “*communicativa*” tiene que ver con la traducción del griego “κοινωνική”, que proviene del sustantivo “κοινωνία”. No se puede exagerar la importancia teológica de este término, cuya traducción latina como *communio*, pero sobre todo

59. Para las distintas versiones latinas comparativamente: cfr. *DIONYSIACA*, I, PH. CHEVALLIER (ed.), Desclée de Brouwer, Bruges 1937, 225-226.

\* Hay que señalar que mientras la traducción original de Juan Escoto Eurígena en el primer texto es: “et novissima objecta”, la que aparece en la *Glossa* del de Hales es: “novissima et subjecta”, hemos dejado en la comparación los textos como aparecen en los comentarios de los doctores, aunque hemos señalado esta variación con la llamada entre corchetes [ ].

como *communicatio*<sup>60</sup>, es del todo relevante porque se convierte en uno de los conceptos claves para la teología medieval. En él se une el principio de comunicación con la primacía del don divino<sup>61</sup>. Por su parte, el cambio de “*continuativa*” a “*concretiva*”, es más sutil pero no menos importante. En un primer momento, Santo Tomás no lo distingue del calificativo anterior “unitiva” sino en el sentido dinámico de procurar una unión superior<sup>62</sup>. Por eso mismo va a incluir a modo de aclaración en su comentario al *Scriptum* también el calificativo que aparece en la traducción de Escoto Eurígena –“*continuativa*”–, esto es, que procura una continuidad. Después, a partir precisamente de su comentario personal al *De divinis nominibus*<sup>63</sup>, va a significar la *diferencia con el amado* por lo que descubre en el amor una dinámica de “unión en la diferencia” que va a ser esencial para iluminar lo propio del afecto. De hecho, desde el principio el Aquinate comprende la dinámica del amor tal como la define Dionisio de una manera que solo el afecto puede explicar, pero que va a evolucionar en la dirección de resaltar la importancia de la diferencia personal en la dinámica afectiva por percibir lo original de la unión entre las personas.

Esta diferencia aporta un nuevo modo de comprensión de la polaridad amante-amado en la cual los dos polos establecen una relación intersubjetiva, esto es, sujeto-sujeto, en vez de sujeto-objeto como la que se desprende siempre desde una mera consideración del dina-

60. Cfr. L.-M. DEWAILLY, “Communio-Communicatio. Brèves notes sur l’histoire d’un sémantème”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 54 (1970) 46-63. Para su uso en Santo Tomás: cfr. A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologia sul tema di ‘communicare’ in Tommaso d’Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

61. Cfr. J. RATZINGER, “Communio”, en ID., *Convocados en el camino de la fe*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 63-93.

62. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 5: “Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addidit ‘concretionem’ ad differentiam primae unionis, quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta; unde et alia littera habet ‘continuativa’”.

63. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *De divinis nominibus*, c. 4, lec. 12 (n. 455): “Unitio autem a concretionem differt. Est enim amor unitio secundum quod amans et amatum conveniunt in aliquo uno (...). Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati”. Explica en este mismo sentido de diferencia el texto anterior: *ibid.*, c. 4, lec. 9 (n. 424). Para comprender el proceso evolutivo de los textos: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona*, cit., 182-191.

mismo de las potencias<sup>64</sup>. Es aquí donde el amor ofrece su especificidad como se recoge en la famosa afirmación de la *Summa contra gentiles*: “otras operaciones del alma tienen un solo objeto, solo el amor parece dirigirse a dos objetos”<sup>65</sup>.

En el espacio abierto dentro de esta relación intersubjetiva, la *libertad* encuentra su propio campo de acción en la medida que el querer ya no está determinado por el simple objeto aprehendido por la inteligencia, por el hecho de ser atraído por él, sino que incluye la capacidad de saberlo dirigir hacia el amado, que puede ser uno mismo u otra persona. Aquí se abre el espacio necesario para la acción libre. En este sentido, la relación intersubjetiva, alcanza el auténtico valor de una relación interpersonal en el horizonte de realizar una comunión de personas<sup>66</sup>.

Con esta aclaración interpersonal, el par *amor concupiscentiae-amor amicitiae* que había surgido en el campo teológico por las disputas acerca del amor natural, permite ahora una comprensión diferente de la analogía del amor. Ahora el analogado principal del amor en esta polaridad cae de parte del amor de amistad, por el hecho de estar dirigido a una persona que lo define en su intencionalidad<sup>67</sup>. En la medida en que esta relación personal fundante ilumina el modo humano de realizar el acto libre, es una luz esencial para aclarar también el acto divino creativo como un acto de amor dirigido a personas.

En este sentido, podemos comprender la importancia de la incorporación del término “*communicatio*” dentro de la definición de la división dionisiaca, porque va a significar la dinámica interna del amor por la cual Santo Tomás ve abierto el camino para introducir una lógica transversal dentro de los distintos modos de amar. Para él

64. Cfr. A. ILIEN, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, Freiburger theologische Studien, Herder, Freiburg im Breisgau 1975, 119: “Die ontologische Beziehung im «amor amicitiae» lä t sich als Akt-Akt”.

65. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 763): “aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur”. Cfr. A. WOHLMAN, “Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l’amour”, en *Revue Thomiste* 81 (1981) 204-234.

66. Para esta distinción: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2004, 46-71.

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

todos ellos incluyen una tensión comunicativa debida a la atracción del bien, pero que debe ser fundada en definitiva en una cierta relación de igualdad, ya que se corresponde en último término a las cosas que son “*coordinata*”. Se trata de una cierta primacía que concede el Aquinate al amor de amistad, dentro de una concepción analógica muy determinada que considera que puede servir también para el amor trinitario<sup>68</sup>. Esto es así hasta el punto en el que la *communicatio* le sirve para explicar la vida intratrinitaria en un contexto amoroso, y en una clara continuidad dinámica con la creación<sup>69</sup>. Puede acceder entonces a una consideración del amor que parta de Dios y que sea el mismo fundamento previo de su acto creativo. Tal amor lo interpretará desde una consideración afectiva<sup>70</sup>, que le permitirá introducir una diferencia personal trinitaria sin perder la trascendencia creativa.

La intrínseca relación entre comunicación y bien en su fundamento interpersonal<sup>71</sup>, es la que sostiene la dinámica de la que ha de brotar entonces la providencia que será la que llame al hombre a la conversión. En definitiva, lo esencial de la aparición en Dionisio de la *communicatio* es que se establece dentro de una *relación entre iguales*, que es la propia de la amistad, un aspecto que tiene muy en cuenta Santo Tomás, por encima de sus contemporáneos<sup>72</sup>, porque le

68. Cfr. A. PRIETO, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad*, cit., 591-607.

69. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 2, q. un., a. 4, s.c.: “sicut dicit Dionysius, ‘bonum est communicativum sui’. Sed Deus est summe bonus ergo summe se communicabit. Sed in creaturis non summe se communicat, quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem alii communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae”. No se puede considerar que usa este término solo en un sentido ricardiano que abandonaría después, porque aparece también en textos posteriores en especial: S. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, I, c. 63 (9): “actus personales ad communicationem nature diuine pertineant”.

70. En especial, a partir de S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 4, c. 19 (n. 3560).

71. Cfr. J.-P. JOSSUA, “L’axiome «*bonum diffusivum sui*» chez s. Thomas d’Aquin”, en *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 149: “chez les êtres doués de volonté, la «diffusion» du bien s’entend de l’agir de leur bonne *volonté*. Celle-ci étant mue par le bien, qui exerce sur elle son attirance, les deux premiers sens sont connexes: c’est la générosité de l’être bon. L’Homme, par sa volonté, aime le bien, c’est-à-dire, qu’il veut un bien pour un sujet et le bien du sujet (lesquels préexistent tous deux), et par là il devient lui-même bon”.

72. Ha señalado cómo Santo Tomás solo usa para la Trinidad el término “*communicativum*” mientras rechaza el “*diffusivum*”: J. PEGHAIRE, “L’axiome «*bonum est diffusivum sui*» dans le néoplatonisme et le thomisme”, en *Revue de l’Université d’Ottawa* 2 (1932) 25\*. Compárese este hecho con: S. BUENAVENTURA,



reconoce un fundamento ontológico como era el propio de la fuente dionisiaca. Por consiguiente, en lo que concierne a nuestro tema, tal postura permitirá comprender la cuestión de la caridad bajo la forma de una amistad con Dios, algo inconcebible para Aristóteles por la desigualdad de la relación que la sustenta<sup>73</sup>. Así la caridad aparece como la luz esencial para la comprensión de la relación que buscamos entre la creación y el Amor originario de Dios.

En conclusión, la “*clave amoris*” de la frase inicial que expresa la razón de la acción creadora del Dios, se nos convierte ahora en la luz que da unidad a toda la presentación de la creación como una acción libre de la Trinidad. Es ella la que encierra el significado más profundo que une la apertura de la mano, con la emergencia de las criaturas. Se trata de un argumento implícito, pero de gran importancia, porque reserva el papel de una cierta ultimidad, es decir, que la razón última no es otra que el amor, y que a él hay que volver para poder explicar la verdad de la creación en un marco dinámico y trascendente.

### 3. EL CONTEXTO Y LAS TRADICIONES SOBRE EL AMOR

Esta articulación básica que hemos tratado en referencia al texto, remite a toda una serie de fuentes teológicas de las que se sirve Santo Tomás para su propio pensamiento. A algunas de ellas más directas, como son la *communicatio* y la dinámica de la *unión en la diferencia*, nos hemos referido ya; pero un repaso del resto de las mismas nos permitirá delinear una cierta teología del amor presente a lo largo de

---

*Itinerarium mentis in Deum*, c. 6, 2, en *Tria opuscula*, Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1938, 339: “«bonum dicitur diffusivum sui»; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse nisi sit *actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta* (...) hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; nequaquam esset summum bonum quia non *summe* se diffunderet. Nam diffusio ex tempore *in creatura* non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae”. Cfr. O. GONZÁLEZ, *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Rialp, Madrid 1965, 117-143.

73. Cfr. K. L. FLANNERY, “Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?”, en L. MELINA –J. NORIEGA (eds.), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL/Mursia, Roma 1999, 131-137.

una fecunda tradición de pensamiento de la que se hace eco nuestro Doctor. Esto conforma lo que se puede denominar el *contexto amplio* necesario para la comprensión precisa de la “*clave amoris*” que nos interesa para nuestro análisis.

### 3.1. EL PAR APETITIVO: *UTI-FRUI*

En primer lugar, hay que hablar de la visión apetitiva agustiniana constituida por el par de amores: el *uti* y el *frui*. Su importancia para nuestro Prólogo es que tal división constituye la razón de la que hace uso Pedro Lombardo para la división interna de su obra<sup>74</sup>. Se trata sin duda de uno de los motivos principales del agustinismo medieval, siempre dependiente de fórmulas de San Agustín, pero que a veces se asumen fuera del ámbito preciso en el que surgieron en el de Hipona. Esto es particularmente claro en lo que concierne a esta división que obedece a la primera etapa de pensamiento del Doctor africano sobre el amor<sup>75</sup>. En cambio, lo complejo de su pensamiento, que en la evolución de su obra va a incluir muchos más matices<sup>76</sup>, no va a ser recogido en su integridad en su versión medieval.

El origen de la fórmula se produce porque San Agustín siente la necesidad de resolver desde el amor el problema del mal, que había sido clave para su pensamiento y para su conversión. Los dos puntos que debían aclararse eran, por una parte, la bondad radical de la creación por ser obra de Dios, por eso mismo debía reconocerse que en el *interior* del hombre quedaba siempre una inclinación hacia Dios asentada en el apetito que busca el bien y la belleza; en segundo lugar, para la existencia del mal no quedaba otra salida sino incidir en la posibilidad de su desorden por la cuestión de la rectitud dentro de la acción humana libre. Esto se debería al movimiento apetitivo, el *modo de querer* que distingue entre fines y medios. El apetito será bueno en la medida en que se ordene a Dios, al que reconoce como último fin de todo querer, y hace de lo demás un medio; hará al hombre malo si lo quiere de un *modo desordenado* constituyendo alguna criatura como fin último, o a Dios como medio. La cuestión del orden, central en la

74. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, l. 1, d. 1, c. 2, *l.c.*, 56: “Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Augustinus ait, quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur”.

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

76. Sigue siendo una referencia obligada: H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001.

teología agustiniana, es la que ahora sirve para dar una base objetiva para el apetito y el camino conversivo que abre al hombre.

Este argumento le sirve al Obispo de Hipona para definir fácilmente el pecado como un *desorden* objetivo en el querer<sup>77</sup> debido al modo como el hombre dirige libremente el primer impulso de amor y no como el hecho de querer algo ontológicamente malo como proponían los maniqueos. De aquí el éxito de su propuesta que, además, podía relacionarse fácilmente con su concepción ejemplarista y afectiva que explicaba cómo el amor transforma el amante en el amado<sup>78</sup>. Aquí se acentúa la dinámica vertical del amor. El amor humano se mueve en la tensión entre amar lo que supera al hombre o a aquello que le es inferior. Esta polaridad de posibles movimientos es muy adecuada para iluminar la variación apetitiva existente entre el *uti* y el *frui* enraizándola en su doctrina sobre el *pondus*: “*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*”<sup>79</sup>.

El límite de tal división se debe a que se centra en la dinámica apetitiva humana y que entonces no sirve adecuadamente para comprender el *modo de amar divino*, al que no se le puede aplicar con propiedad el concepto de apetito. Pero es precisamente el amor de Dios el punto fundamental que nos interesa en este estudio y el que usa el Lombardo para introducir su libro. De facto, ni siquiera ayuda para establecer una analogía adecuada para ese amor, dada la carencia inicial de la que parte el amor en cuanto apetito. Así se puede constatar cómo la división inicial agustiniana, deja de ser la central cuando el de Hipona en el *De Trinitate* asume con todas sus consecuencias la cuestión de la *analogia amoris* y se introduce dentro de la dinámica interna del amor para descubrir un nuevo

77. Según la definición de pecado: SAN AGUSTÍN, *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, q. 30 (CCL 44 A,38): “Omnis itaque humana peruersio est, quod etiam uitium uocatur, fruendis uti uelle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae uirtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti”.

78. Cfr. S. AGUSTÍN, *De diuersibus quaestionibus LXXXIII*, q. 35, 2 (CCL 44 A, 52): “Et quoniam id quod amatur afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic quod aeternum est aeternitate animum afficiat. Quocirca ea demum uita beata quae aeterna est. Quid uero aeternum est quod aeternitate animum afficiat nisi deus?”.

79. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, l. 13, c. 9, 10 (CCL 27, 246 s.). Es una frase esencial para toda la dinámica amorosa descrita en las confesiones y permanecerá a lo largo de su obra: cfr. A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle "Confessioni" di sant'Agostino*, Ed. Abete, Roma 1964. Para comprender su alcance teológico: cfr. J. GRANADOS, “Love and the Organism: A Theological Contribution to the Study of Life”, en *Communio (USA)* 32 (Winter 2005) 1-37.

modo relacional entre las personas que sirva para acceder al misterio<sup>80</sup>.

Pero todas estas cuestiones quedaron marginadas dentro de la visión medieval en la medida en que el mismo San Agustín usó el término *frui* para su definición de la caridad cuando dice: “Caritatem uoco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum”<sup>81</sup>. Era del todo lógico que se diera prioridad a esta fórmula, porque era apropiada para el intento que se buscaba: destacar el *propter Deum* como el elemento que caracteriza la caridad<sup>82</sup>, de forma que se afirmase que Dios es su objeto. Así se podía explicar que la caridad era una virtud teológica y la forma de las virtudes a lo que conducía la doctrina de la primera escolástica sobre la gracia como virtud gratuita<sup>83</sup>. Pero, el tomar la división desde la caridad, hace que el *frui* ya no sea entendido como un mero modo de dirigir al apetito, sino como el acto perfecto en el hombre.

Por ello, el Lombardo no se planteaba la dificultad de aplicar el par *uti-frui* en un amor divino, ya que la autoridad agustiniana se lo permitía respecto de la caridad que él no diferenciaba del Espíritu Santo. Pero esta cuestión será precisamente la principal en el debate posterior sobre el amor natural hacia Dios, en donde se ponía en juego; por una parte, la apetibilidad del hombre y, por otra, el don de Dios que era básico para ver la relación entre ese amor natural y el de caridad sin caer en el error pelagiano. Ya no bastaba el par *uti-frui* para aclarar cómo el hombre se encuentra con el amor divino, pues podía concebirse un *frui* concupiscente<sup>84</sup>.

Si nos fijamos en cómo presenta esta dinámica el Maestro de las Sentencias, podemos observar que el Lombardo no busca otra cosa que señalar una *diferencia en ser querido*. Será posteriormente cuando se vean las carencias que se desprenden de esta forma de considerar el amor, que se centra en el *modo de amar* más que en

80. A partir de la conocida afirmación: S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. 8, c. 10, 14 (CCL 50, 290 s.): “Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor”.

81. S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, l. 3, c. 10,16 (CCL 32,87).

82. Así lo comprende el Lombardo desde la frase anterior: PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, l. 1, d. 1, c. 2, 3: “frui autem est amore alicui rei inhaerere propter seipsam”, de la que se hace eco: S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 1, q. 1, Prol.

83. Cfr. A. LANDGRAF, “Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik”, en *Scholastik* 4 (1929) 4. Para la fórmula “forma virtutum”: cfr. A. J. FALANGA, *Charity the Form of the Virtues According to Saint Thomas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1948.

84. Como lo destaca ya: HUGO DE S. CARO, *II Sent.*: “Frui enim est delectari quod est tantum in amore concupiscentiae”.

el vínculo que se establece por medio del amor. Por eso mismo, no es capaz de dar razón de la estructura interna del acto amoroso en lo que tiene de polaridad amante-amado que va a ser, en cambio, la que se va a destacar en los debates sobre el amor de amistad y amor de concupiscencia. Felipe el Canciller, al mostrar la insuficiencia de la posición de Guillermo de Auxerre, incide precisamente en que este entiende la dinámica interna de la potencia volitiva solo desde la apetibilidad agustiniana y no por medio del conocimiento intelectual que crea un dinamismo afectivo propio<sup>85</sup>. Para amar rectamente a Dios no sirve solo con querer a Dios como fin, pues eso se puede hacer sin unirse a Él, sino como respuesta a su Amor primero que nos llama<sup>86</sup>.

La cuestión entonces se centrará en el “*frui*” de otro modo muy diverso, no como un *modo de amar*, cuanto como expresión del acto perfecto que puede tener ahora como analogado primero el amor de Dios. Con ello, cambia la perspectiva, porque ahora se toma el amor, no desde el movimiento apetitivo, sino desde la acción y sus elementos propios y se puede partir del acto divino como soporte de la acción humana. Así lo hace directamente Santo Tomás en el *Scriptum* que estudia el *frui* en cuanto acto y no como una mera intención<sup>87</sup>. Esta es la razón por la que el *frui* sea el primer paso que proponga en la parte moral de la *Summa Theologiae* pues aparece como la cuestión inicial a tratar en su explicación teológica del acto humano<sup>88</sup>. Así se produce en su pensamiento una diferencia significativa entre el *frui* y la *beatitudo* que será al fin la luz determinante para comprender la relación entre el don de Dios y el movimiento del acto humano y que va a tener en el concepto de la *communicatio beatitudinis* su clave de bóveda<sup>89</sup>. Esto es, introduce el amor más allá de un movimiento apetitivo, en una lógica de *donación* que era la única salida lógica de la relación entre la caridad creada y la ca-

85. Así lo hace notar: L.-B. GILLON, “Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás”, en *La Ciencia Tomista* 63 (1942) 329-341.

86. Así se ve en Santo Tomás que aplica el par “*frui-uti*” en el “amor concupiscentiae”: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* I, q. 4, a. 3: “Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus *uti vel frui*, sicut vinum, vel aliquod huiusmodi; amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum”; y luego en el de “beatitudo”: cfr. ID., *STh.*, I, q. 24, a. 3, ad 2: “Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus et res; beatitudo autem creata ut usus vel magis ut fruitio rei”.

87. En su “*divisio textus*” de la d. 1. q. 1 comienza preguntándose qué tipo de acto es el *frui*: si intelectual (a. 1) o apetitivo (a. 2).

88. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 11.

89. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 23, a. 1.

ridad increada, desde una dinámica amorosa que hunde sus raíces en lo íntimo de la Trinidad. Esto va a ser el fin principal que se traza Santo Tomás cuando quiere aclarar el dinamismo del amor dentro de su perspectiva global teológica.

En segundo lugar, hemos de referirnos a la ontología del amor que se encuentra en Dionisio y que hace de la relación *exitus-reditus* el marco real de interpretación de la estructura teológica del Aquinate. Así lo reconocen teólogos contemporáneos cuando han buscado determinar el hilo conductor del comentario de nuestro Doctor a los libros de las *Sentencias*<sup>90</sup>.

### 3.2. LA VISIÓN CÓSMICA: EXITUS-REDITUS

En este sentido, ya aparece en el prólogo como elemento fundativo la frase principal de Dionisio respecto de la creación, que ha de interpretarse según ese esquema de salida y retorno: “divinus amor non permisit eum sine germine esse”<sup>91</sup>. Para el teólogo griego, la razón interna de la creación se debe a un impulso de fecundidad divina que, por eso mismo, tiene una finalidad propia, la de dar fruto en las criaturas lo que solo puede realizarse si se convierten a Dios con un amor extático. No se trata aquí de una mera vuelta al principio, a modo de un movimiento circular, sino de una real vuelta a Dios por medio de una ascensión helicoidal<sup>92</sup>. Pero en el Aquinate este movimiento alcanza una nueva dimensión en relación a la libertad nacida del amor. Es especialmente interesante ver cómo, al presentar este principio, lo afirma como una confutación directa de aquellos que afirman la necesidad de la creación: “Istum spiritum negaverunt qui posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturae, et non ex libertate voluntatis”<sup>93</sup>. Es decir, toda la argumentación se sostiene por medio de una vincu-

90. Es la interpretación que toma: G. EMERY, *La Trinité créatrice*, cit. Para la obra general de Santo Tomás: cfr. M.-D. CHENU, *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal-Paris <sup>2</sup>1954.

91. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol. La cita auténtica de Dionisio es: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, § 10 (PG 3, 708 b): “Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρωσ ἐν τάχαθῶ καθ' ὑπερβολὴν προυπάρχων οὐκ εἶασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν”. En la versión del Sarraceno (*DIONYSIACA*, I, l.c., 201): “Ipse enim bonum operans existentium amor, in bono secundum excessum praeexistens, non dimisit ipsum sine germine in seipso manere”.

92. Cfr. R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Éd. du Cerf, Maubourg <sup>2</sup>1983.

93. S. TOMÁS DE AQUINO, *II Sent.*, Prol.

lación estrecha entre el amor y la libertad de la voluntad que en Dios deben ser máximos. Es muy instructiva la referencia a Dionisio justo en este punto, porque en él la dinámica de la libertad no aparece bien señalada y, sin embargo, Tomás se sirve del principio para negar la necesidad del mundo que desde el aristotelismo averroísta aparecía como una tentación y que, en definitiva, va a ser uno de los problemas más destacados en la discusión en París en esa época.

Se ha de entender el marco en donde se sitúa este debate. Se trata de la cuestión acerca de si la creación del mundo era necesaria, por exigencia interior en Dios. Era así como ya Pedro Abelardo, con su sistema de pensamiento dialéctico, había llegado a tal conclusión al tomar en consideración el imperativo de alteridad que contiene el amor en su movimiento comunicativo: el amor a Dios debe suponer la existencia de otro (la creación) de modo necesario, por la fuerza interna de su bondad<sup>94</sup>. Las premisas de esta discusión serán las que lleguen a los grandes escolásticos que toman como solución la alteridad propia de la vida trinitaria. Esta vida interpersonal interna excluye entonces cualquier tipo de necesidad. De este modo, el debate permite entrar en la explicación sobre el modo como Santo Tomás introduce precisamente el amor originario en un ámbito trinitario donde la libertad de crear ilumina el principio amoroso que Dionisio señala con toda fuerza.

Se puede apreciar así que se presenta aquí una visión armónica entre amor-libertad y trinidad-creación que es original del Angélico y esencial para la comprensión global de la teología, y que lo hace a partir de la comprensión de la acción humana que nace del amor. La mediación que aparece ahora entre la acción humana y la divina, será la acción redentora de Cristo, un tema que había surgido con fuerza en esos momentos de la teología y que el Aquinate va a desarrollar ya desde el *Scriptum super libros Sententiarum*. Como temas esenciales contenidos en esta investigación cristológica hemos de hacer mención de la voluntad humana de Cristo que tiene que ver muy directamente con la expresión de la libertad en la acción<sup>95</sup>, y la gracia en su fundamento cristológico<sup>96</sup>, pues ambas tienen como centro la acción humana del Hijo de Dios. Es esta por consiguiente, la que se convierte así en la luz cada vez más central para el axioma que ya hemos visto:

---

94. Cfr. A. PRIETO, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad*, cit., 237-250.

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

96. Cfr. H. WEBER, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Tournai 1988.

“*bonum diffusivum sui*”. La mediación de la creación se hace esencial como razón de mediación entre el plano de la Trinidad y la acción humana redentora de Cristo hacia la que tiende la dinámica comunicativa del bien<sup>97</sup>. Por ello, no se puede separar este principio de una interpretación más profunda en la que el amor mismo sea la luz para la comprensión completa del bien y de su dinámica desde la misma razón creativa<sup>98</sup>. En ella se iluminan pues, en última instancia, también lo que corresponde a las acciones humanas como una parte integrante de la fecundidad propia de la comunicación divina, olvidarlas sería una forma de despreciar la omnipotencia de Dios que concede tal capacidad a las criaturas<sup>99</sup>. Es una forma más amplia de comprender el principio dionisiaco de forma que la libertad del amante esté bien asentada en él y unida indisolublemente a la acción de amar, y apunta a una última plenitud que solo Cristo puede dar en relación a una unión de comunión con la Trinidad.

#### 4. LA CLAVE AMORIS COMO PUNTO DE INFLEXIÓN

En definitiva, la “*clave amoris*” permite acceder a un modo nuevo de enfocar la cuestión en el cual la relación personal entre amante y amado conforma la razón de la creación que se asienta en un sistema relacional cuya fuente primera no puede ser sino de carácter trinitario. La mediación de la libertad, que el Aquinate introduce con gran fuerza, será la razón de evitar cualquier racionalismo meramente deductivista de raíz filosófica que impusiera una necesidad indebida en el misterio de la creación o del amor divino inicial. Esto supondría

---

97. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5, s.c. 2: “maioris bonitatis et dignitatis ostensiva est unio qua Filius Dei humanam naturam in unitatem personae assumpsit, quam illa qua mentem hominis per gratiam sibi unit. Sed haec secunda unio quae est per gratiam, non est Filii ad unum tantum, sed ad multos, (...). Cum ergo bonum sit diffusivum et communicativum, videtur quod illa unio quae est in unitate personae, possit esse in persona filii ad multas humanas naturas”. Que tiene su confirmación en: ID., *STh.*, III, q. 1, a. 1.

98. Este principio, incluso en la actualidad, ha sido fuente de debates precisamente sobre la cuestión de la creación como acto no necesario: cfr. Para los debates actuales sobre este principio: cfr. B.T. BLANKENHORN, “The good as self diffusive in Thomas Aquinas”, en *Angelicum* 79 (2002) 803-837.

99. Es la cuestión en la que insiste especialmente en la *Summa contra gentiles*, según el principio: *ibidem*, l. 3, c. 69 (n. 2446): “Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare”.



sin duda una grave ignorancia de lo íntimo del amor divino tal como se nos ha revelado. La explicación que sigue entonces nuestro Doctor toma la dinámica interna del amor tal como el hombre la puede llegar a conocer en su propia experiencia, pero de un modo más completo, ya que requiere abrirse a un Amor diferente del que procede y en esta relación la creación se convierte en el quicio entre el amor humano y el Amor originario divino. Tal relación constituye un principio ineludible que abre a una analogía específica del amor que debe estar presente en todo pensamiento teológico<sup>100</sup>. Nuestra experiencia de amor se remite siempre a otro Amor distinto del que es respuesta y esto representa un acto muy diverso de cualquier otro que el hombre pueda realizar; pero que llega a ser una luz imprescindible para comprender el dinamismo completo de su acto de amor. En concreto, la “razón de amor” resulta originaria<sup>101</sup> y relativa a un primer momento creativo precedente a cualquier movimiento de la voluntad humana, pero que, al mismo tiempo, se constituye como motor de dicho movimiento.

En este sentido, se puede distinguir un significado del amor como la razón de la acción, de la acción misma de amar, pues es así como el amor se constituye como principio de cualquier acto humano<sup>102</sup>. Esta distinción basada en la analogía amorosa básica, ilumina ahora la doble referencia contenida en la frase inicial que analizamos: la apertura de la mano divina, y la dinámica de las criaturas. Es cierto que se relacionan entre sí como causa y efecto, pero también ambas aparecen en último término como expresión de un amor anterior que las vincula a un único fin que es una unión definitiva entre Dios y sus criaturas en la que se manifieste en definitiva la fecundidad de la “*clave amoris*”.

La “*clave amoris*” a la que nos referimos está, entonces, anclada en el amor trinitario y solo se puede iluminar desde una adecuada teología de la relación entre las procesiones y las misiones. La novedad de esta última referencia es que asume en sí el dinamismo de lo creado. Se trata de iluminar el orden propio de la creación como una armonía a la vez dinámica y trascendente. Nos vemos ante una obra, en este caso no centrada en sí misma, sino dirigida a manifestar un plan de Dios que la trasciende. No basta entonces para el conocimiento pleno de las criaturas con la consideración de la esencia

---

100. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “La logica, analogica, dell’amore”, en N. REALI (ed.), *L’amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Roma 2007, 155-170.

101. Cfr. J. R. MÉNDEZ, “Principio de razón o fundamento de amor”, en *Stromata* 46 (1990) 153-162.

102. Cfr. L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 240-241.

de cada cosa y su mutua implicación mediante la coordinación de sus movimientos o de sus funciones. Las misiones divinas indican el origen y el fin del plan divino y la necesidad de participar de él para descubrir el auténtico valor y significado también en lo creado. En consecuencia, para un teólogo es imposible contentarse con un conocimiento objetivante de las cosas, ni mucho menos simplemente empírico o mecanicista. Es un modo inadecuado incluso para la ciencia humana, como ocurre respecto del conocimiento del fenómeno de la vida porque tal modo de acceder a su objeto cancela cualquier pretensión de inmanencia en el mismo<sup>103</sup>. Pero, sobre todo, la superación de esta forma reductiva de conocimiento es el único modo de abrir el dinamismo creatural, no a una mera indeterminación, cuanto a una auténtica libertad como es la del hombre, cuyo marco de comprensión entonces no es el de un orden físico, sino que conlleva un auténtico carácter histórico en donde se incluyen el “peso” de las propias acciones como una auténtica “novedad” que se aporta en el mundo y cuya luz última es el misterio del amor<sup>104</sup>.

Evidentemente, el modo propio del conocimiento del amor es aquí de una importancia capital, pues la tradición cristiana siempre ha insistido en esta dimensión como corrección al gnosticismo según la famosa expresión de San Gregorio de Nisa: “el conocimiento (γνώσις) se convierte en amor (ἀγάπη)”<sup>105</sup>. El mismo Santo Tomás habla de una “notitia perfecta” que es imprescindible para llegar a Dios siguiendo su impulso: “Illa notitia ex que procedit amor, viget in ferventibus divino amore, que scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime in eos profluens sua beneficia: et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur”<sup>106</sup>.

Hemos de valorar esta dimensión ya que el aspecto cognoscitivo del amor en el ámbito cristiano es el fundamento de todo el conoci-

103. Cfr. H. JONAS, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

104. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “Il mistero dell’azione: una novità per l’uomo. *Status quaestionis*”, en J. J. PÉREZ-SOBA –E. STEFANYAN (eds.), *L’azione, fonte di novità. Teoria dell’azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 27-56.

105. SAN GREGORIO DE NISA, *De anima et resurrectione*, (PG 46,96): “ἡ δὲ γνώσις ἀγάπη γίνεται”. Cfr. A. MEIS, “El significado teológico de la frase “El conocimiento se convierte en amor” (*De an et res*, PG 46, 96.37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry”, en *Teología y Vida* 43 (2002) 285-305. Para la cuestión de la relación amor-conocimiento: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA –L. GRANADOS (eds.), *Il logos dell’agape. Amore e ragione come principi dell’agire*, Cantagalli, Siena 2008.

106. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 2, ad 4.

miento místico que es en el fondo inseparable de la misma ciencia teológica. La afirmación paulina de “tener la mente de Cristo” (1Co 2,16) no deja de ser la manifestación del conocimiento del misterio en el que consiste toda la teología. Podemos comprender el aspecto conversivo que se incluye entonces en esta “*clave amoris*”, porque es el medio para comunicarse con una voluntad amorosa inicial anterior a cualquier acción por parte del hombre y el abandono en un fin mayor que el propio deseo y que requiere la propia transformación interior que solo un amor divino recibido puede realizar. En lo que concierne a nuestro tema vemos la gran aportación que supone respecto de la cuestión de una perspectiva teológica sobre la creación.

#### 4.1. UNA LUZ EN LA ACCIÓN

Parémonos un momento a considerar este enriquecimiento. En primer lugar, el conocimiento amoroso aporta la necesidad de una visión contemplativa para poder “escuchar” la voz de Dios en la existencia de las criaturas. Esta mirada no acaba en un orden exterior que se comprende, cuanto en una armonía dinámica en la que el mismo observador está implicado como una parte de la misma. De este modo, la voz divina resuena también en la intimidad humana y es motivo de una respuesta libre por parte del hombre.

Tal visión incluye entonces el dinamismo propio de toda la creación y de forma específica las *acciones humanas*. Con ello, la “*clave amoris*” es el fundamento real de la ley natural en su comprensión más profunda que apunta radicalmente a que el analogado principal del concepto teológico de ley es, para Santo Tomás, la *ley nueva*, la “ley del amor”<sup>107</sup>, porque es la única que explica de modo completo la racionalidad interna de la acción humana y concede la luz adecuada para dirigir los actos humanos hacia su fin verdadero, el bien perfecto de la unión con Dios.

La evidencia mayor al respecto reside en la articulación que se observa en los escritos de Santo Tomás entre la ley como “luz” y como “orden”. Un estudio adecuado de los textos tomistas conducen a ver una primacía en el valor de “luz” y, por eso, a la participación trascen-

---

107. Cfr. S. PINCKAERS, “La ley nueva, en la cima de la moral cristiana”, en G. DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Comentarios a la Veritatis splendor*, BAC, Madrid 1994, 475-498.

dente de la providencia divina<sup>108</sup>. Este es el fundamento de cualquier orden concerniente a las acciones del hombre en cuanto debe discernir el bien y el mal. Esta cuestión la trata el Aquinate a partir de la exégesis que realiza del Salmo IV. Tal reflexión no se encuentra todavía en el *Scriptum*, pero aparece en primer momento, aún de modo tímido, en el *De Veritate*<sup>109</sup> y toma cuerpo en la *Expositio super Iob*, precisamente en la que trata más por extenso la cuestión de la providencia, esencial para la comprensión del sentido de las acciones humanas<sup>110</sup>. De facto esta luz propia de la ley natural la presenta aquí a modo de una revelación de Dios que instruye al hombre: “Potest autem et alius esse sensus ut per hoc quod dixit ‘semel loquitur Deus’, scilicet homini, referatur ad mentis instructionem quae est per lumen rationis naturalis, secundum illud Psalmi ‘Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?’ Et quasi respondens subdit ‘signatum est super nos lumen vultus tui, Domine’, per quod scilicet discernere possumus bonum a malo; et quia naturalis ratio immobiliter in homine manet ut non sit necesse eam iterare, ideo subdit ‘et secundo id ipsum non repetit’.”<sup>111</sup>

La razón que sustenta esta teología de la luz proviene de una profundización de la doctrina de la participación que vincula muy de cerca la acción humana con su fuente divina, en la que encuentra la última razón de su dinamismo<sup>112</sup>. Se comprende así de qué forma

---

108. Cfr. F. SIMÓN RUEDA, *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2011, 385: “La ley natural no se va a definir primero por ser una *ordinario rationis*, sino por ser luz participada, y de esta manera santo Tomás no solo descarta un uso autónomo del conocimiento práctico, sino un uso cerrado a la trascendencia teológica”.

109. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, QD *De Veritate*, q. 16, a. 3: “impossibile est quod synderesis extingatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in Psalm. ‘signatum est super nos lumen vultus tui, domine’, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat: ‘multi dicunt: quis ostendit nobis bona?’.”

110. Cfr. S. AUSÍN, “La providencia divina en el libro de Job (Estudio sobre la «Expositio in Iob» de Sto. Tomás de Aquino)”, en *Scripta Theologica* 8 (1976) 477–550.

111. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Iob*, c. 33, II, 175-176, 143-152. Es un modo propio de comprender esa luz como una inspiración divina lo cual parece otras veces en los escritos exegéticos del Santo: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ev. S. Matthaei*, c. 21, II (n. 1727): “Quando interius inspiravit dando lumen rationis. Ps. IV, 6: ‘Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine’.”

112. Cfr. F. SIMÓN RUEDA, *Una luz en el camino*, cit., 445: “El primer paso en esta respuesta [de Santo Tomás], ha sido mostrar cómo en la síntesis tomista de

tal conocimiento tiene sin duda un claro valor cristológico en Santo Tomás<sup>113</sup>, porque solo Cristo nos muestra el auténtico rostro de Dios para poder acceder al misterio de su voluntad, fin del conocimiento teológico. Se toma esta cuestión desde la firme asunción de que las acciones humanas forman parte del camino por el que el cristiano realiza su transformación progresiva en Cristo.

El carácter cognoscitivo de la ley, incluido en los actos humanos no está entonces separado de la caridad, que siempre aparece como “fin de la ley” (cfr. *1Tim* 1,5). Se recoge así toda la reflexión agustiniana de la “*lex amoris*” que es la propia de la ley evangélica. Así lo afirma nuestro Doctor: “*lex autem nova lex amoris. Lex enim nova ex ostensione divinae caritatis initium sumpsit: quia in effusione sanguinis Iesu Christi, qui fuit perfectissime caritatis signum, novum Testamentum consummatum est*”<sup>114</sup>.

La visión completa de la ley a pesar de estar centrada en el sentido cristológico incluye así, por la referencia intrínseca al amor, la acción del Espíritu Santo que cuenta con un aspecto cognoscitivo y al mismo tiempo motor. Así lo expresa de una forma educativa dentro de la instrucción amorosa que Dios da al hombre, pues la ley nueva mueve a

---

la fuente aristotélica, agustiniana y dionisiaca de la iluminación en el proceso cognoscitivo, hay un elemento trascendental prioritario que es la remisión de la luz inteligible de Dios y que es fundante respecto del elemento horizontal y secundario del modo en que dicho fundamento se plasma en el proceso cognoscitivo: participación que el hombre posee como luz y que hace posible de modo activo mediante el entendimiento agente, la inteligibilidad de las cosas”.

113. Algo reconocido por Santo Tomás: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Iohannis Evangelium*, c. 1, lec. 3 (n. 101): “Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspiceri possemus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in *Ps* IV, 7: ‘signatum est super nos lumen vultus tui’, idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris”. Para comprender la profundidad de este planteamiento: cfr. F. SIMÓN RUEDA, *Una luz en el camino*, cit., 445: “La densidad participativa se muestra en la terminología empleada: *impressio divini luminis in nobis, signatum est super nos lumen vultus tui* que ha de ser integrada en la argumentación anterior: participación de la luz-Verbo divino. Se trata, por lo tanto, de una impresión, un sello de la luz del Verbo”. En el sentido moral: cfr. L. MELINA, “La grammaire de l’agir et la lumière du Verbe”, en *Anthropotes* 27/2 (2010) 259-275.

114. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4, q1a. 2. La cuestión tiene como autoridad: *ibid.*, s.c. 1: “est quod Augustinus dicit, quod ‘brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor’.” La frase está inspirada en: SAN AGUSTÍN, *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, c. 17, 2 (PL 42, 159): “Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum: timor et amor; illud ad veterem, hoc ad novum hominem pertinet, utrumque tamen unius Dei misericordissima dispensatione prolatum atque coniunctum”.

este de forma que “ut non solum cognitio, sed affectus, a temporalibus ad aeterna manuduceretur”<sup>115</sup>. Desde luego, es muy hermosa la comparación que expone con el ser conducido de la mano que recuerda el valor de pedagogo que tiene la ley (cfr. *Ga* 3,24).

De aquí el modo de presentar la ley nueva como la auténtica plenitud de toda ley humana en la que el Espíritu Santo va a ser al fin el gran protagonista<sup>116</sup>, lo que obliga a una profundización en la dinámica del amor de caridad que hace nacer la gracia y que dirige internamente al hombre<sup>117</sup>.

Junto a ello, se ha de dar una importancia decisiva a la aportación de la presencia del Espíritu Santo en tal conocimiento. Es el estudio que dirige desde el principio el interés de Santo Tomás por el *don de sabiduría*, ligado a la caridad y fundamento experiencial de todo el conocimiento amoroso que mueve las acciones humanas, en un horizonte de transformación en Cristo y de vida contemplativa de unión con el amado. Es un punto del todo especial, dado el carácter sapiencial de la teología que nunca pierde el Aquinate y que en este punto afronta directamente lo más concreto de los actos humanos envueltos en multitud de condiciones contingentes. Aunque la reflexión sobre los dones mira directamente a la vida contemplativa del cristiano, nuestro autor tiene presente la transformación interior que realizan los dones dentro de los actos humanos. “Los dones suponen una reflexión sobre el modo como el cristiano realiza los actos necesarios para la salvación, descubriendo que en ellos es Dios mismo quien mide y regula el acto concreto directamente, gracias a la caridad que une y transforma al hombre a la semejanza divina: el modo de actuación será por tanto un modo deiforme”<sup>118</sup>.

El planteamiento de la cuestión toma directamente la forma propia de como el Espíritu impulsa a la acción, esto es, su dimensión *afectiva*. Se trata de un aspecto que ya aparece explícito en el *Scriptum* cuando dice: “Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est”<sup>119</sup>. Desde luego, es una dimensión que

115. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4, q1a. 1.

116. Por eso, llega a decir: S. TOMÁS DE AQUINO, *IV Sent.*, d. 40, q. 1, a. 4: “in lege nova, quae est lex spiritus et amoris”.

117. Que tiene como cumbre la magnífica síntesis de la *Summa Theologiae*: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 106, a. 1: “principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus”.

118. J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2000, 112.

119. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, q1a. 3. La referencia afectiva se sostiene directamente en Dionisio precisamente en su cita de Hieroteo y el valor

se hará cada vez más patente con la evolución del pensamiento del Doctor Angélico<sup>120</sup>. El motivo de ello es su vinculación progresiva con la dinámica interna de la caridad, algo que está presente en el *Scriptum* ante todo por la dimensión de reciprocidad con la que se le concibe, que incluye con su propio valor cognoscitivo por el que define la caridad como: “quaedam societas amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligant et *mutuo se diligere sciant*”<sup>121</sup>. Se trata del primer paso en una analogía del amor de amistad que es peculiar en el Aquinate. En ella se elabora una genial síntesis de las cuestiones teológicas más debatidas en su tiempo y que los teólogos habían comenzado a analizar desde la nueva categoría del “*amor amicitiae*”<sup>122</sup>. Debido a la originalidad de esta concepción de Santo Tomás, el estudio de los textos nos hace ver cómo la va delineando paso a paso y solo llega a una propuesta completa en la *Summa Theologiae*. Pero ahora en este primer libro se aprecia de un modo más claro su radicación trinitaria que podría pasar más oculta en otras obras.

En todo momento, al describir este dinamismo específico del hombre de su *reditus* hacia Dios, se hace patente la semejanza con las procesiones trinitarias y la unión que se establece en este punto entre la acción del Hijo y la del Espíritu Santo. Es un aspecto presente en el pensamiento de nuestro Doctor ya en esta obra inicial. Así se comprueba cuando asegura: “Unde sicut Spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus”<sup>123</sup>. Esta perspectiva trinitaria llega a las acciones humanas más concretas por la dinámica amorosa que ya tiene en mente en este momento, que se establece entre una presencia afectiva inicial dentro de una tensión a una unión personal que actúa a modo de fin interno de cualquier acción del hombre. De este modo produce el necesario *reditus* al principio ya que “omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut

---

del *patiens divina*: cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, q1a. 1: “in quibusdam talis sufficientia accidit per quandam affinitatem ad divina, sicut dicit Dionysius de Hierotheo in De div. nom., quod ‘patiendi divina, didicit divina’.”

120. Cfr. el cuidadoso estudio de: J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2000.

121. S. TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1.

122. Es lo que demuestra el análisis detallado de: A. PRIETO, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2007.

123. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1.

principio prodierunt”<sup>124</sup>. Es el modo de comprender la lógica interna del don divino que se mantiene en todo el proceso, movido por el amor mutuo de las Personas divinas que son los motores y el fin de la acción: “In receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes”<sup>125</sup>. Se trata de una unión personal de amor que se funda en la presencia inicial divina que permite que el fin amado sea la comunión con las Personas divinas, por lo que, al mismo tiempo, mueve e ilumina la acción humana para que el hombre realice esta unión por medio de los actos concretos movidos por la caridad.

En todo el planteamiento que queda descrito en estas líneas se evidencia de forma particular la profunda sinergia que se produce entre el don de Dios realizado por la mutua implicación de las Personas divinas y la acción humana que nace de su respuesta<sup>126</sup>. La dinámica que se nos ha mostrado requiere entonces un profundo estudio afectivo de raigambre trinitaria.

#### 4.2. LA REFERENCIA TRINITARIA EN SU APORTACIÓN AFECTIVA

No es sencilla una comprensión de la doctrina de Santo Tomás sobre las misiones<sup>127</sup> y no es el caso ni siquiera de introducirnos en ella, porque serían necesarias muchas explicaciones. Pero no podemos ilustrar el principio de la “*clave amoris*” sin hacer mención de las dimensiones que tal perspectiva aporta a nuestra cuestión. Esto mismo nos permite aclarar algunos puntos fundamentales para proceder a una mejor valoración del significado teológico de las misiones divinas.

La cuestión que late es la del modo dinámico como el don divino mueve las criaturas hacia su auténtico fin. Es del todo necesario que las Personas divinas se pongan en juego por medio de sus acciones

124. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2.

125. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1.

126. Cfr. S. PINCKAERS, “L’instinct et l’Esprit au cœur de l’éthique chrétienne”, en C.J. PINTO OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae*, Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 1991, 213-223.

127. Cfr. C. DE BELLOY, *La visite de Dieu: Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d’Aquin*, Ad Solem, Genève 2006; ID., “Habitation et missions des personnes divines selon Thomas d’Aquin. Principes de distinction, normes d’intégration”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92/2 (2008) 225-240; B. DRILHON, *Dieu missionnaire: Les missions visibles des personnes divines selon saint Thomas d’Aquin*, Téqui, Paris 2009.



que manifiestan su propia personalidad, para que en la temporalidad propia de las acciones de las criaturas la intención de estas pueda alcanzar la Trinidad como fin. Solo de este modo se enlaza definitivamente la libertad del acto creativo por parte de Dios, con su finalización interna a la acción humana de Cristo que aparece siempre como el referente central de la plenitud de la comunicación trinitaria.

En particular, podemos constatar que nuestro autor se sirve del carácter afectivo del primer momento de amor en el hombre para establecer el puente fundamental que le va a valer para descubrir la relación se establece entre este primer amor humano con un Amor que siempre es anterior a nuestros actos y que se le puede denominar con exactitud como “Amor originario”<sup>128</sup>. El valor personal de este amor primero es lo que explica cómo, al pedir una respuesta, es generador de libertad a modo de finalismo amoroso de aquel al que llama. El amor humano nace pues de la recepción de un amor que le despierta y le ilumina en su movimiento libre. En todo caso, el amor humano se ha de comprender como una participación de tal amor originario<sup>129</sup>.

Esta realidad, este primer acercamiento a la dinámica amorosa, indica como en la creación hay inscrita una intención, la propia del Creador, que la excede en cuanto orden armónico y movimiento de las criaturas. Es aquí donde la dinámica intrínseca a la creación solo puede describirse como un impulso conversivo, tal como lo señaló el Pseudodionisio: “omnia ad causam convertit”<sup>130</sup>. En esta línea, el Aquinate desarrollará el argumento hasta sus últimas consecuencias hasta afirmar a modo de conclusión sobre el amor que se desprende del hecho de ser creados: “diligere Deum super omnia plus

128. Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 78: “nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, el amor originario”. Para la comprensión del tema: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011.

129. En el fondo es la razón de la propuesta de: J. R. MÉNDEZ, “La fondazione metafisica dell’etica in Tommaso d’Aquino. Nuove ricerche”, en *Aquinas* 34 (1991) 417-420. Para el marco de referencia: cfr. L. MELINA, *Azione epifania dell’amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l’antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

130. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 9 § 6 (PG 3, 916 c): “πάντα πρὸς τὸ αἵτιου ἐπιστρέφουσα”. Cfr. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d’Aquin. Étude historique*, Aubier, Paris 1944, 174 s.: “Saint Thomas se réfère expressément au Pseudo-Denys. Il lui emprunte l’idée du retour de l’Univers à Dieu: «Deus convertit omnia a seipsum»; tous les êtres tendent à lui, chacun selon sa nature. Ainsi la motion du premier moteur devient l’impulsion de Dieu ramenant la création à son principe. La conversion de l’homme, en quoi consiste la préparation à la grâce, s’insère dans ce mouvement général”.

quam seipsum, est naturale non solum angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter”<sup>131</sup>. Es muy significativa aquí la doble referencia con la que termina la frase al mencionar un doble nivel del amor “sensible o natural”, como formas distintas de dirigir la acción amorosa en las distintas criaturas, siempre como un modo de volver a Dios. La interpretación de Santo Tomás, incluso respecto del amor ligado directamente al dinamismo natural, lo que denomina “amor natural”, no solo se queda en el “ser” de la criatura, sino que se interesa de modo directo en la “acción” de la criatura, eso sí, según su naturaleza. El análisis de nuestro Doctor, entonces, va más allá del nivel ontológico en el que se mueve Dionisio, ya que se extiende el dinamismo hasta su interpretación afectiva. Así lo expone precisamente en el momento en el que ha de comentar dicho texto y llega a declarar: “Omnia convertuntur per *desiderium* in Deum”<sup>132</sup>. Esto es muy iluminador para la aclaración del valor del amor en esta concepción, ya que en esta frase, el significado que alcanza el “deseo” es paralelo en todo al “sensibiliter” del texto anterior, que es a todas luces diverso del calificativo “naturaliter”<sup>133</sup>. La explicación de esta realidad solo se encontrará de forma más completa cuando aclare Santo Tomás el sentido afectivo de la intención desde la comprensión de la dinámica amorosa. Tal intención será entonces la razón profunda de toda intencionalidad que pueda dirigir cualquier acción de la criatura. Precisamente, es la intención la que va a ser clave en su comentario al capítulo cuarto del *De divinis nominibus*, el capítulo dedicado al amor. El análisis que hace el Aquinate se dirige a aclarar cómo se realiza de modo afectivo en el proceso dinámico del amor humano el éxtasis amoroso que es exigido por la necesidad ontológica creatural de la conversión que había enseñado el Pseudodionisio. La conversión propia de la criatura racional es volver su intención de amor a Dios tal como afirma taxativamente: “secundus effectus [amoris] est quod convertit opera amantis per intentionem in amatum”<sup>134</sup>. Con ello, nuestro Doctor no pierde su visión exquisitamente teológica. En

131. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum I*, q. 4, a. 3.

132. S. TOMÁS DE AQUINO, *In de divinis nominibus*, c. 9, lec. 3 (n. 832).

133. Cfr. J. LAPORTA, “Pour trouver le sens exact des termes: ‘appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis,’ etc. chez Thomas d’Aquin”, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 40 (1973) 37-95.

134. S. TOMÁS DE AQUINO, *In de divinis nominibus*, c. 4, lec. 11 (n. 448). Para el tema de la intencionalidad en Santo Tomás, sigue siendo una referencia: A. HAYEN, *L’Intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris 1942.

esta intención, pero en el orden divino, es como se ha de comprender la “*clave amoris*” como la razón anclada en el misterio de Dios.

Por eso, el Angélico nunca pierde el carácter trinitario de su analogía teológica. Comprende siempre que, aunque el acceso al amor divino se debe hacer mediante el conocimiento experiencial que tenemos de nuestro amor, la razón última del amor no puede ser sino trinitaria. Esto se comprende de forma definitiva cuando se observa de qué forma Santo Tomás llega a una explicación afectiva de las procesiones trinitarias. Esto lo realiza en la *Summa contra gentiles*<sup>135</sup> de un modo que da una unidad más profunda al amor de comunión que se realiza entre las Personas y el amor de caridad que nace de la recepción del don de sí de Dios que se realiza en la presencia de la gracia. Se comprende que esto todavía no podía formularse explícitamente en el *Scriptum* en cuanto la visión de las procesiones trinitarias que ofrecía Ricardo de San Víctor y que había sido aceptada por la generalidad de los teólogos contemporáneos a Santo Tomás, no estaba unida con la dinámica afectiva que había desarrollado respecto de la caridad<sup>136</sup>. Solo en cuanto el Aquinate descubre que la “*unio affectus*” que es el fundamento de cualquier amistad tiene un específico valor personal, comprende que tiene cabida en la Trinidad. Así se le hace posible una identificación única entre el afecto y la comunión de personas<sup>137</sup>, que va a ser una luz profunda para todas las acciones humanas. De este modo, creo que se puede asegurar que en las grandes intuiciones iniciales contenidas en su *Scriptum super Sententiis* ya está incoada la gran síntesis que representa la doctrina del Doctor Angélico contenida en sus grandes *Summae*.

## 5. HACIA UNA LÓGICA DEL AMOR COMO PRINCIPIO TEOLÓGICO

La diferencia inicial a la que nos hemos referido entre el amor como afecto inicial y el amar como acto personal va a ser fundamen-

135. En S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 4, c. 19 (n. 3560).

136. Cfr. G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Presses Universitaires de France, Paris 1952. Para el problema del personalismo trinitario que esto supone, es siempre una referencia: A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956.

137. Cfr. B. LONERGAN, *Divinarum Personarum conceptionem analogicam*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1959, 87.

tal para la comprensión global de la dinámica del amor inserta en la lógica del don. La prioridad y primacía del don es entonces esencial para el amor en cuanto humano y *a fortiori* en cuanto divino. El estudio más profundo de la dinámica del don en la gran escolástica, es una consecuencia de la discusión sobre la caridad creada en el contexto de la identificación lombardiana de la caridad con el Espíritu Santo. Ya hemos destacado antes la solución que se ofrecía por medio de la percepción de la persona como sujeto auténtico de sus propios actos. En correlación con ella está precisamente la comprensión de que el primer momento de la acción no puede ser sino el de *recibir el don* según el conocido aforismo: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”<sup>138</sup>.

Solo un conocimiento más pleno del don sirve para ver la relación entre la persona Don que es el Espíritu Santo y el Amor Trinitario en su dinámica completa<sup>139</sup>. No se trata, como se desprende de todo lo dicho anteriormente, de una verdad solo intratrinitaria, sino de la luz auténtica sobre la creación como obra de la Trinidad: “Dios crea porque ama. Por eso habrá en Dios una procesión por el modo del amor, es decir la procesión del Espíritu Santo que es el principio en el modo de obrar de Dios *ad extra* con liberalidad”<sup>140</sup>.

Esta profundización ha sido posible mediante la determinación de lo específico del don dentro de la dinámica amorosa. Se trata de un hermoso camino teológico que, iniciado por Alejandro de Hales, tiene en Santo Tomás una auténtica cumbre. Recordemos aquí el principio que ilumina los demás pasos: “nihil est donum nisi ratione amoris. Nam si aliquid detur ex timore, non est donum proprie, immo redemptio; similiter, si detur ex cupiditate, non est donum, sed quaestus; sed donum proprie est ex amore et liberalitate et sine coactione; unde in omni dono primo donatur amor, et sic Spiritus Sanctus dicitur gratia, quia donum, et dicitur donum quia amor”<sup>141</sup>.

La iluminación de la lógica del don a partir de la experiencia humana en el hombre, se liga entonces a la comprensión de la propia vida como un don, lo cual se puede ampliar fácilmente a la creación

138. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 75, a. 5.

139. Cfr. E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et comunión*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

140. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, cit., 383: “Dieu crée parce qu’il aime. Il y aura ainsi en Dieu une procession par mode d’amour, c’est-à-dire la procession du Saint-Esprit qui est le principe dans l’agir libéral de Dieu *ad extra*”.

141. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, Pars III, inq. 1, Trac. 1, q. 2, a. 2, sol 1 (n. 609), *l.c.*, 959.

entera en cuanto don divino<sup>142</sup>. Será ahora esta razón propia de la liberalidad del don la que puede explicar de qué modo la conversión no es sino un nuevo “don de sí”, como expresión máxima de la libertad humana y cuya plenitud solo se nos puede revelar en la acción redentora de Cristo. No se puede afirmar que Santo Tomás haya desarrollado esta lógica hasta el final, pero sí que la ha tenido presente en su teología de un modo articulado y profundo, en el que recoge lo mejor de las aportaciones anteriores y muestra en su exposición su asombrosa capacidad de síntesis. Hay que reconocer en él un auténtico maestro que nos puede enseñar tanto y guiar en un camino fecundo para la Teología.

La propuesta que se desprende del recorrido realizado no consiste sino en la lógica interna del amor, porque promete nuevos caminos de profundización teológica. La pérdida de una teología del amor tal como se desarrolló en la tradición cristiana hasta el siglo XVII ha sido una de las dificultades mayores para la superación de la separación entre fe y vida que es la más grave escisión de nuestro tiempo<sup>143</sup>. Recuperar esta visión de un “corazón que ve”<sup>144</sup> nos abre sin duda nuevos caminos. Si en este artículo escrito en los inicios del s. XXI hemos vuelto la mirada a Santo Tomás de Aquino, no lo hemos hecho por un afán de retrospección, cuanto como un modo de anticipar logros venideros. Ante todo, nos da una confirmación grande de que el amor actúa a modo de principio explicativo, como una razón profunda de un nuevo modo de conocer el misterio de Dios que es el objeto de toda la teología, eso sí, lleno de luz<sup>145</sup>. La teología todavía ha de recuperar el papel de principio radical que le corresponde al amor en el pensamiento para volver a iluminar tantas realidades humanas, la misma vida del hombre y su sentido.

La razón de toda la teología, tal como nos la muestran los auténticos Doctores es un servicio de caridad eminente. Así nos lo recuerda el Angélico cuando explica de qué modo mueve el amor a actuar: “Harum autem causarum moventium duae primae insinuant

---

142. Cfr. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, «The Aquinas Lecture, 1982», Milwaukee 1982.

143. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const.Pas. *Gaudium et spes*, n. 43: “La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo”.

144. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 31 b.

145. Ya lo afirma: J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, 222-225. Para el Magisterio actual: cfr. L. MELINA, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.

caritatem in Deum, tertia in proximum”<sup>146</sup>. Recordemos que: “Para esto, es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que el camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano por entero: es un camino de la inteligencia y del amor, de la razón y de la fe. No podemos avanzar en el conocimiento de algo si no nos mueve el amor; ni tampoco amar algo en lo que no vemos racionalidad: pues «no existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor». Si verdad y bien están unidos, también lo están conocimiento y amor”<sup>147</sup>.

---

146. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, Prol.

147. BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con profesores universitarios jóvenes* (El Escorial 19-VIII-2011). La cita es de: ID., C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 30.