EL PROBLEMA DEL AMOR EN LA EDAD MEDIA

PIERRE ROUSSELOT

Con una introducción de
Juan José Pérez - Soba

EDICIONES CRISTIANDAD

Título original:
POUR L'HISTOIRE DU PROBLÈME DE L'AMOUR AU MOYEN AGE

Traducción del francés
FEDERICO DE CARLOS OTTO

Introducción
JUAN JOSÉ PÉREZ - SOBA

ISBN: 84-7057-481-7
Depósito legal: M. 9.265-2004

Printed in Spain

Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

ABREVIATURAS

Para citar a santo Tomás se han utilizado las siguientes abreviaturas:

3, d. 28 q. 1 a. 6 ad 2	=	In 3um Sententiarum, distinctionem 28ª, quaestione 1ª, articulo 6º, ad secundum.
1, q. 28 a. 3 c.	=	Prima pars Summae theologicae, quaestione 28ª, articulo 3º, in corpore articuli.
3 CG 50	=	Summa contra Gentiles, libro 3º, capite 50º.
Pot.	=	Quaestiones disputatae de Potentia.
Ver.	=	Quaestiones disputatae de Veritate.
Mal.	=	Quaestiones disputatae de Malo.
Car.	=	Quaestiones disputatae de Caritate.
Virt. Com.	=	Quaestiones disputatae de Virtutibus in communi.
Quodl. 6 a. 4	=	Quodlibetum 6um, articulo 4º.
In Div. Nom. c. 4 l. 9	=	Commentarius in librum beati Dionysii de divinis Nominibus. In caput 4um, lectione 9ª.

- Santo Tomás se cita según la edición Fretté (Vivès, Paris).
- PL y PG designan las Patrologías latina y griega de Migne, en tanto que las cifras envían al volumen y a la columna.
- Las abreviaturas empleadas en el Apéndice II se explican al comienzo del mismo.

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

«En el estado actual de los estudios medievales, no se puede dejar de hablar, a propósito del amor, del trabajo del P. Rousselot. Ha marcado realmente una etapa de la cual todavía no se ha salido claramente; se le puede rechazar, pero, ya sea para defenderlo y entrar en su visión, ya sea por combatirla, todos los historiadores, a mi entender, hablan de él y prueban la necesidad de definirse en relación a él»[1]. Éste es un juicio sobre el libro que ahora presentamos con el título *El problema del amor en la Edad Media*[2]. La importancia de la afirmación es que está pronunciada por uno de los mayores conocedores de la doctrina del amor en santo Tomás[3]. No es normal encontrarse con un juicio semejante acerca de un libro, y todavía es más extraño en las circunstancias en las que se hizo. Se trata de un testimonio realizado más de cuarenta años después de ser editada la obra, por lo que se ha de tener en cuenta que se han sucedido acontecimientos determinantes de la historia de la humanidad, en especial, el impacto terrible de las dos guerras mundiales, con el profundo cambio teológico que promovió. Todo ello nos indica sin duda alguna el carácter

[1] M. Labourdette, *Cours de Théologie Morale. La charité (IIa-IIae, 23-46)*, ciclostilado (Toulouse 1959-1960) 11.

[2] El libro original es: P. Rousselot, *Pour l'historie du problème de l'amour au Moyen Age* (Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1908). Editado como el número 6 de la conocida colección sobre historia de la Filosofía Medieval: «Beiträgen Geschichte der Philosophie».

[3] Cf. Th. M. Hamonic, «Dieu peut-il être légitimement convoité? Quelques aspects de la Théologie Thomiste de l'Amour selon le P. Labourdette»: «Revue Thomiste» 92 (1992) 239-266.

especial de la obra que hoy se presenta al público de lengua española. En definitiva, no puede ignorarse que este libro marca un punto de inflexión en los estudios del amor y que, en consecuencia, es un jalón necesario para entrar en el estudio de su naturaleza.

En la última década del siglo XX se ha podido observar un resurgir del interés en una profundización sobre el amor y la caridad[4]. Pero esta vuelta a los fundamentos de una teología del amor a veces carece de un estudio reposado que enmarque los auténticos problemas inherentes a su estudio y que ofrezca una síntesis que aproxime a los autores fundamentales que han tratado del amor dentro de la tradición cristiana. Por eso, ofrecer al lector actual una de las mejores monografías sobre el amor, en la actualidad muy difícil de encontrar, es un buen paso para introducir al interesado en el mundo fascinante y complejo del amor.

Nos hallamos ante un auténtico clásico en el sentido propio de la palabra: apunta a un tema central de la existencia humana y lo hace desde unas claves lo suficientemente claras y profundas como para ser una referencia en todos los estudios posteriores, que están obligados a conocerlo. Al mismo tiempo, en él se realiza un análisis lo suficientemente agudo, que alcanza un número muy notable de autores con suficiente profundidad, junto con una capacidad de síntesis verdaderamente notable en un esquema global de gran sencillez. Encontramos así en su lectura esa conjunción de una forma acertada con un contenido muy apreciable que la hace una

[4] Para un balance de la obra teológica sobre el amor: cf. R. Caseri, *Il principio della carità in Teologia morale. Dal contributo di G. Gilleman a una via riproposta* (Glossa, Milano 1995); P. Scarafoni, *Amore salvifico. Una lettura del misterio della salvezza. Uno studio comparativo di alcune soteriologie cattoliche post-conciliari* (Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998).

obra singular cuyo conocimiento es obligado para el tema del amor. Este valor eminente le concede esa notoria permanencia que muy pocos libros consiguen.

En la historia de los estudios sobre el amor del siglo XX posiblemente sólo el libro posterior del pastor sueco Andres Nygren que tiene por título *Eros y Agape* puede competir con él en cuanto al impacto que ha producido[5]. Ambos han ocasionado debates encendidos acerca de sus propuestas que, además, se han convertido en germen de profundas reflexiones acerca del puesto del amor en la vida humana. Es bueno señalar los paralelos existentes entre ambos libros en su concepción y su contenido porque puede ayudarnos a entender las dimensiones fundamentales que han motivado las discusiones y señalar los problemas de fondo que todavía están vivos en torno al conocimiento del amor.

1. Claves para un estudio del amor

El primero de los elementos que han provocado el éxito de ambos libros es que han tomado una *perspectiva histórica*. Su estructura interna se organiza a partir de un recorrido histórico en el que se hace un repaso a la enseñanza acerca del amor en los autores principales elegidos desde un criterio propio. Con este planteamiento se separan de lo que había sido más usual hasta entonces, enfocar un tema desde un sistema deductivo de razonamiento. Superar el método racional-intemporal, para incorporar una aproximación a los temas desde la historia del pensamiento, tiene como conse-

[5] A. Nygren, *Êrôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vols. (Aubier Montaigne, Paris 1952). El original sueco es de 1930-37.

cuencia abrirse al aspecto histórico de la revelación divina que se realiza en la historia de la salvación[6]. Al elegir acercarse a los hitos principales de la tradición cristiana sobre el amor, el lector se puede introducir en un panorama diferente, donde las cuestiones del amor hacen referencia a los problemas humanos básicos, a los que sólo en la construcción de la historia, al enfrentarse a los más diversos dilemas, podemos acceder en toda su dimensión.

Con esta propuesta de método, van a sentar dentro del pensamiento cristiano de su época un nuevo modo de afrontar los temas principales. En el fondo, van a convertirse en referentes obligados en todo el proceso de renovación teológica. Lo hacen en la medida en que despiertan cuestiones hasta entonces dormidas, que alcanzan tras su obra una rabiosa actualidad. Una mirada sobre la literatura teológica que los comenta nos permite constatar que han sido en verdad una inspiración que ha provocado los mejores estudios sobre el tema, que han servido como cimientos firmes para el pensamiento posterior[7].

La importancia de este hecho está vinculada al reconocimiento contemporáneo del específico valor de la historia para la revelación de Dios. Ésta se realiza en el tiempo de los hombres e implica su libertad en la construcción de una vida. Las cuestiones profundamente humanas no nos son accesibles en profundidad de modo directo. Requerimos las experiencias fundamentales de los testigos en la historia del pensamiento para tomar el punto de vista más adecuado para afrontarlas.

[6] Para este aspecto en Rousselot: cf. E. Kunz, *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des P. Rousselot s.j.*, Jo. (Kneche, Frankfurt am Main 1969).

[7] Como ejemplos más conspicuos podemos señalar: H. D. Simonin, «Autour de la solution thomiste du problème de l'amour»: «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 6 (1931) 174-272; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 3 vol. (J. Gabalda et Cie, 3 vol. Paris 1958-59).

De aquí proviene precisamente el segundo punto de coincidencia entre los libros antes citados y es centrar el tema del amor en un *dilema* que afecta a todos los hombres. Se nos presenta así una doble interpretación del amor que tiene un fundamento en la misma existencia humana. La fuerza del argumento que exponen consiste en que esta doble realidad del amor es el criterio para calificar los distintos testimonios a lo largo de la historia. Así se puede resumir esta cuestión con palabras de un destacado experto del amor: «*¿Qué es el amor?* A lo largo de todas las épocas, la cuestión siempre ha provocado una doble respuesta. El amor, ¿es "*el eros*", como decía Platón, la aspiración hacia la felicidad y la posesión del bien, la finalidad de nuestro ser? En el lado contrario, el Evangelio y san Pablo afirman que el amor es el "*Agapé*", la difusión espontánea y gratuita de una generosidad...

Todavía hay una oposición más profunda entre los dos amores que se realizan en dos ciudades: "*Terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*".

La Edad Media se dividió entre los partidarios del amor físico y los del amor extático y, en el siglo de las luces, Bossuet ha combatido los excesos del amor puro»[8].

El texto hace referencia, por medio de un recorrido de las distintas etapas de la historia del cristianismo, a las divisiones principales de los dos autores mencionados: el *eros* y el *agapé* de Nygren y el amor físico y extático de Rousselot. La importancia de presentar el amor desde una doble referencia de opuestos es que a partir de ella se enlaza el amor con una

[8] G. Gilleman, «Erôs ou Agapè. Comment centrer la conscience chrétienne»: «Nouvelle Revue Théologique» 72 (1950) 4. La cita de san Agustín es: *De Civitate Dei*, 14, 28 (CCSL 48,451): «la ciudad terrena el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la celeste el amor de Dios, hasta el desprecio de sí».

multitud de cuestiones que han sido puntos nucleares para el pensamiento humano y revelan así la profundidad del horizonte de sentido que se abre. Por la herencia del siglo XIX, marcado por el predominio de un pensamiento dialéctico, a lo largo de todo el siglo XX las claves para la comprensión del hombre se ofrecen mediante la expresión de diversas parejas de conceptos fundamentales: naturaleza-gracia, inteligencia-voluntad, persona-naturaleza, esencia-existencia, individuo-sociedad, etc. La novedad de presentar estos temas desde el conocimiento de la doble naturaleza del amor es que, en su dinamismo interior, el amor ofrece una luz muy potente, que puede dar soluciones nuevas a todos los temas humanos que están detrás de los distintos pares antes mencionados.

Además, dentro de esta doble naturaleza del amor, ambos autores centran la cuestión fundamental que afecta a esta esencia en un punto de especial relevancia y que toca en lo profundo la sensibilidad actual: se trata del tema del desinterés en el amor. Así lo expresa de modo muy exacto Pierre Rousselot en el mismo comienzo de su libro: «Lo que se denomina aquí el "problema del amor" podría formularse en términos abstractos de esta manera: ¿es posible un amor que no sea egoísta?».

Con ello, se retoma la principal de las discusiones modernas sobre el amor, la que, desde el siglo XVI, se denominó como la del «amor puro». Ésta alcanzará su punto cumbre en el debate entre Bossuet y Fenelon, que tuvo una gran repercusión en todo el pensamiento contemporáneo[9]. Pero, en el caso de los libros que tratamos, se afronta ahora con una

[9] Cf. M.E. Bulne, *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno* (EUNSA, Pamplona 1989).

nueva capacidad de análisis: no se intenta resolver directamente desde los conceptos, sino por la conjunción que se ofrece entre la historia y el conocimiento de lo humano.

En este punto también se pueden apreciar diferencias muy aleccionadoras. El dualismo de Nygren es radical y se retrotrae a la misma naturaleza del hombre, pecador y amado por Dios en pura gratuidad, en cuyo interior se enfrentan los dos amores sin mezclarse. En Rousselot, la dualidad es diferente: se debe ante todo a un problema hermenéutico por parte del hombre, mientras en la realidad quiere descubrir una unidad de fondo que está vinculada muy de cerca a la persona. «Los amores en conflicto que Rousselot discierne radicalmente son los mismos que Nygren enfrenta: el egocéntrico y el geocéntrico. Pero mientras Nygren quiere rechazar uno de ellos, Rousselot piensa que ambos son requeridos para el ideal cristiano, y está satisfecho porque santo Tomás finalmente ha tenido éxito al reconciliar sus exigencias».[10]

Es una diferencia que explica igualmente el ámbito de estudio de cada autor. Nygren se remonta a la fuente privilegiada de la Revelación, la Sagrada Escritura, a partir de la cual quiere llegar a explicar toda la historia del cristianismo con una especial mención a la postura católica que sintetiza en santo Tomás, para al fin mostrar la solución luterana de la que en el fondo había partido. Rousselot, en cambio, se reduce a la Edad Media y, en ella, respetando mucho más la doctrina de cada autor, tomará postura a favor de la doctrina de santo Tomás. El motivo de su elección es, entonces, fundamentalmente teológico: llegar a la cuestión del sobrenatural en el momento en el que la cuestión llegó a ser relevante

[10] M.C. D'Arsy, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape* (Faber and Faber Limited, London 1954) 109.

en la teología[11]. No quiere resolver en esta cuestión todo el sistema teológico; quiere señalar un camino nuevo de comprensión de los problemas contemporáneos que consideraba que era fundamental para llevar a cabo la renovación teológica que creía necesaria.

De aquí se puede llegar a explicar la diferente recepción que han tenido los libros. El de Nygren ha sido citado abundantemente por todos los autores, pero siempre se ha hecho para superar su dualismo radical. No ha tenido en verdad ningún seguidor, aunque haya servido para tratar de un tema que no se había propuesto anteriormente con esa radicalidad. Era muy difícil aceptar su posición porque adolece de un razonamiento excesivamente justificativo de una posición inicial llena de prejuicios[12]. Su postura inicial luterana es muy manifiesta; también su intención confesada de contribuir a la renovación interna de un luteranismo teológico y espiritual como superación del protestantismo liberal que había caído en una profunda crisis tras los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial. En cambio, en el caso de la obra de Rousselot han existido partidarios y detractores, casi a partes iguales, pero en todos ellos siempre se han aceptado como válidos puntos claves de su exposición que se toman como aportaciones estables en el estudio del amor.

Son argumentos que nos empujan a interesarnos por el libro que presentamos, pero, para poder entender sus rasgos principales, necesitamos introducir la vida y el pensamiento del autor.

[11] Como se muestra por los estudios de A. Landgraf, «Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik»: «Scholastik» 4 (1929) 1-37; 189-220; 352-389.

[12] Algo semejante a lo que ocurre con la calificación del amor cortés como un amor esencialmente anticristiano realizada por el autor católico: D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident* (Plon, Paris 1939).

2. El autor, un pionero de la renovación teológica

El valor de este libro se fundamenta y se ha situar en la persona y vida del que es su autor: Pierre Rousselot (1878-1915), jesuita y profesor en el Instituto Católico de París[13]. Es un teólogo verdaderamente adelantado a su época, cuya contribución en la teología destaca en comparación al resto de los escritos de su tiempo. Asombra la lucidez de sus afirmaciones para la temprana fecha en que escribe. Es un autor que a lo largo de toda su trayectoria muestra una inquietud creciente por la renovación de la teología. Su interés se va a centrar en la revisión de los puntos fundamentales que afectan a la vida sobrenatural del hombre. Para ello, su punto de partida es que la comprensión de esta relación se ha de enmarcar en una relación *dinámica* fundada en el don de la gracia que conduce a Dios[14]. Esta primera intuición le lleva a repasar los núcleos de una antropología teológica que le permita comprender mejor cómo Dios atrae al hombre hacia sí para salvarlo. Éste es el marco en el que hay que comprender su investigación acerca de la dinámica del amor. Comienza estudiándola en esta obra en 1908, y luego la perfeccionará con una visión complementaria en el curso sobre la caridad que dio en 1911. En paralelo a la misma, trata la relación entre la inteligencia y la voluntad para destacar la profunda unidad de ambas potencias en un único dinamismo personal. En el fondo de este análisis está una concepción original de

[13] Cf. J. Lebreton, «Rousselot (Pierre)», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV/1, 134-138.

[14] Para un conocimiento global de su doctrina y la evolución interna de su pensamiento, cf. J.M. McDermott, *Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision* (Universitá Gregoriana Editrice, Roma 1983).

la teoría de la participación que aplica en relación al problema del sobrenatural. Todas estas características se encuentran incoadas en su otra obra principal, en la que desarrolla por extenso y en relación a la teología, la teoría de conocimiento. Fue publicada el mismo año de 1908 con el título: *El intelectualismo de santo Tomás*[15].

La apertura de su investigación hacia una nueva síntesis que explicase mejor la relación del hombre con Dios su preocupación por el conocimiento de las potencias espirituales desde una perspectiva más personalista le hicieron interesarse en al pensamiento del también jesuita Joseph Maréchal (1878-1944), uno de los autores más influyentes del siglo XX por la relación que establece entre el pensamiento trascendental kantiano y el de santo Tomás en lo que se ha venido a llamar «tomismo trascendental». La lectura de una serie de los artículos de este autor que publicó con el título: *A propósito del sentimiento de presencia en los profanos y en los místicos*[16], impresionó profundamente a Rousselot. En estos artículos le pareció que había encontrado aquello que estaba buscando desde el principio, es la lectura que produjo un cambio en sus publicaciones en 1910. Por medio de Maréchal, comprende unas nuevas claves a las que responder, que corresponden a su intención básica y por las que puede dirigir su pensamiento.

Podemos resumirlas en dos: por una parte, la dificultad que el pensamiento kantiano ha presentado al cristianismo en su pretensión de un acceso personal a Dios abierto a la

[15] P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas* (Beauchesne, Paris ²1924.,¹1908).

[16] J. Maréchal, «A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques»: «Revues des questions scientifiques» 14 (1908) 527-565; 15 (1909) 219-249; 376-426. Que luego recoge en: *íd.*, *Études sur la phsychologie des mystiques* (Bruges 1924). Cf. para su influencia posterior: A. Savignano, «Il rapporto Maréchal-De Lubac»: «Aquinas» 42 (1999) 55-67.

universalidad. Por otra, la necesidad de un pensamiento profundamente antropocéntrico. Eso sí, ante estas cuestiones, distanciándose del modo de razonar de Maréchal, nuestro autor va a seguir su propia línea intelectual. Para la fe sigue un sistema explicativo del acto de asentimiento cercano a los aspectos inductivos de Newman[17]. Además, Rousselot va a insistir en el conocimiento amoroso como un modo claro de superación de la autonomía kantiana y un descubrimiento de un principio novedoso que fue ignorado por Kant. El motivo fundamental es que permite situar el amor personal a Dios como el fundamento de todo acto realmente moral. Este hecho se puede resumir en una afirmación muy clara que sostiene una convicción del jesuita francés que éste recoge en su tratado sobre la caridad del siguiente modo: «El hombre no puede ser moralmente bueno sino por el amor a Dios sobre todas las cosas»[18]. De un modo diametralmente opuesto al kantiano, la presencia personal de Dios en la acción del hombre es para Rousselot el auténtico principio de todo pensamiento sobre el dinamismo humano y cualquier reflexión ha de tener como fin el descubrirlo y fundamentarlo. Es allí donde va a poner el contenido formal de toda moralidad que considera indiscernible de la atracción del bien. En estos términos es como hemos de entender el principio que fue el eje de todos los análisis realizados en *El problema del amor en la Edad Media* y que lo relaciona con todo el conjunto de su obra. En él se puede percibir mejor la auténtica aportación que realiza.

[17] Cf. F. Manresa, «Introducción» en P. Rousselot, *Los ojos de la fe* (Ed. Encuentro, Madrid 1994) p. 12: «Pensar la razonabilidad de la fe en relación con la aportación de las ciencias inductivas, frente al carácter profunda y exclusivamente deductivo de la explicación teológica anterior».

[18] P. Rousselot, *De Caritate*, 2. Citado en: J.M. McDermott, *op.cit.*, 202.

Al entender nuestro autor el amor como un principio anterior a la decisión del hombre, abre un lugar en el que insistir en que la acción divina es una dirección interna de la acción humana. De este modo, asienta un principio dinámico propio de la acción divina, que precede a cualquier acto de conciencia humano. Se separa consiguientemente de toda interpretación psicologista de tal acción que la reduzca a ser una mera proyección en Dios de una intención o de los contenidos de una experiencia humana. Con este principio se detiene en el valor específico de la intuición y de la «apercepción», es decir, el origen de toda percepción humana, para explicarlo. Lo expone brillantemente en el artículo *Amor espiritual y síntesis aperceptiva* que le conduce a la afirmación del valor objetivo del conocimiento por simpatía [19]. Esto mismo ya se puede encontrar en germen en esta frase que es una clave de *El intelectualismo*: «Toda verdad es excelente, toda verdad es divina. *Omne verum, a quocumque dicatur a Spiritu sancto est*» [20]. El sentido de la misma sólo es comprensible desde una concepción de la acción del Espíritu amorosa y dinámica que ilumina el conocimiento del hombre sin que éste sea consciente directamente de ello. Es la interpretación que encontramos de la frase anterior en la reciente encíclica *Fides et ratio* [21].

[19] P. Rousselot, «Amour spirituel et synthèse aperceptive»: «La Revue de Philosophie» 11 (1910) 225-240. Un artículo que está en correlación con el siguiente de *íd.*, «L'être et l'esprit»: «La Revue de Philosophie» 11 (1910) 561-574.

[20] P. Rousselot, *L'Intellectualisme*, *op.cit.*, 228. La cita es de I-II, q. 109, a. 1, ad 1; que la toma de Ambrosiaster, *In prima Cor 12,3* (PL 17,258).

[21] Cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 44: «Una de las grandes intuiciones de santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana».

En conclusión, «*Amor quaerens intellectum*» [22]; así se podría entender, en paralelo al conocido axioma anselmiano, el gran esfuerzo intelectual llevado a cabo por el Padre Rousselot. El amor es un principio original de conocimiento que nos abre en una síntesis novedosa una dinámica auténticamente personal cuya inteligencia nos conduce a vislumbrar el verdadero alcance de la acción de Dios en nosotros.

Ante la magnitud de la perspectiva, sólo podemos lamentarnos que, por su temprana muerte acaecida en la Primera Guerra Mundial, no tuviera tiempo de llegar a una propuesta más sistemática de estos temas. Así se puede determinar con cierta precisión su aportación a los estudios teológicos. Si en él no es posible encontrar una respuesta verdaderamente elaborada, sí que están presentes los primeros trazos vigorosos de un intento grandioso. Por medio de ellos se dibujan con fuerza las directrices de su pensamiento, en el cual se concede al amor un puesto central.

Esta breve introducción a la figura y el conjunto del pensamiento de Pierre Rousselot nos confirma lo necesario que era empezar por conocer al autor y su obra para enmarcar la intención y el contenido del libro ante el cual nos hallamos. Es especialmente importante para no perdernos en el momento de entrar en la discusión de su contenido, que a veces ha sido poco entendido y ha sido complicado por una multitud de opiniones en torno a él. Todo ello es debido a la grandísima repercusión que han tenido algunas de sus afirmaciones básicas. Se puede decir que todos los estudiosos del amor posteriores han tomado esta obra como un punto de referencia ineludible para sus investigaciones.

[22] Así tituló MacDermott su tesis doctoral sobre Rousselot que presentó en la Gregoriana (1976) y que luego publicó como el libro ya citado.

3. La obra y su discusión

Nos encontramos en el caso especial de un libro que ha sido más conocido que su autor.Por eso mismo, muchas veces ha sido interpretado fragmentariamente al separarlo del marco intelectual en el que fue concebido y en el que se inserta naturalmente. La notoriedad de que ha gozado ha estado vinculada a la intensa controversia que se originó en torno a su tesis central y que duró bastantes años.

La razón de esta discusión procede del tema controvertido del que parte que, a lo largo de toda la historia contemporánea, ha hecho surgir distintas disputas teológicas de mayor o menor repercusión. Es importante conocer al menos las claves primeras de la discusión para poder comprender el valor intrínseco del libro y de qué modo ha podido quedar alterado por el hecho de verse envuelto en estas diatribas.

El problema debatido no afecta a la totalidad del libro: por una parte, todos los autores que intervienen en la discusión están de acuerdo con Rousselot en que el *desinterés* es el *problema del amor* por excelencia, la característica central del amor moral. Pero, por otro lado, en general sólo les interesa la explicación que ofrece sobre la doctrina de santo Tomás. Es cierto que es la que el jesuita francés considera la auténtica solución al problema, pero suelen acceder a ella por sí misma, sin apreciar el marco de referencia que proporciona al problema expuesto el análisis de tantos doctores medievales[23]. Desde estas claves comunes que dan unidad al debate,

[23] A pesar de ello, hay que reconocer que en esa época aparece el mejor estudio de la evolución del pensamiento de santo Tomás sobre el amor: H. D. Simonin, «Autour de la solution thomiste du problème de l'amour»: «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 6 (1931) 174-272.

la diversidad de las soluciones que plantean los distintos teólogos que intervienen en él es muy grande[24].

El punto culminante de esta discusión puede determinarse en el momento de la edición de un libro del dominico canadiense Louis B. Geiger el cual, remedando a Rousselot, le dio el título de: *El problema del amor según santo Tomás de Aquino*[25]. Como está claro por el nombre del volumen, la intención que animó a Geiger a escribirlo fue presentar una contestación razonada a la principal propuesta del jesuita francés. El que un autor después de cuarenta y cinco años se crea en la obligación de dar solución a un problema que ha considerado no resuelto, nos confirma sin ningún género de duda la relevancia que alcanzó el contenido de nuestro libro y la profunda repercusión que había producido con una larga serie de escritos de gran nivel intelectual.

Por la aparición de esta intervención que se posiciona de modo directo como contrapeso a la propuesta de Rousselot, se ha querido colocar ambos textos como si fuesen los términos extremos que marcan los límites del espacio en el que se desenvuelve la discusión. De hecho, los estudiosos posteriores sobre el amor han querido resumir el debate mediante la contraposición de ambas posturas que les permita buscar una solución intermedia. De este modo, la controversia de opiniones a favor o en contra de la tesis central de nuestro autor se ha llegado a conocer en el ámbito de los estudios teológicos como el debate Rousselot-Geiger.

[24] Para este punto, cf. G. Stevens, *The Desinterested Love of God According to Saint Thomas and some of his Modern Interpreters* (Pontificium Institutum «Angelicum» de Urbe, Baltimore 1953) que estudia además de a nuestro Rousselot a autores como Simonin, Gilson, D'Arcy, Héris, Guthrie, Régnon, Descoqs, Mouroux, De Lubac.

[25] L. B. Geiger, *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*; Conférence Albert-le-Grand, 1952 (Inst. d'Études Médiévales -Vrin, Montréal-Paris 1952).

La unión de los dos autores a modo de dos prototipos que permiten sintetizar posiciones contrarias, es una manera un tanto formal de referirse al debate sobre una cuestión tan profunda como la del desinterés en el amor. Un acercamiento directo a las obras nos muestra en cambio que se trata de dos libros muy diferentes en su intención y desarrollo. En primer lugar, cada uno responde a momentos muy distintos de la historia de la teología como es el comienzo del siglo, anterior a la primera Guerra Mundial y el posterior a la segunda. Pero, sobre todo, se distinguen por su género teológico. Uno, el de Rousselot, es una propuesta abierta, mientras que el otro, el de Geiger, es una clarificación de un tema concreto.

Nos bastará una primera aproximación a la obra de Geiger para comprender lo parcial de su crítica y hacernos una idea aproximada de los términos de la misma. La razón clave de su argumentación estriba en la determinación del desinterés en el amor que realiza por medio del reconocimiento del valor específico de la objetividad intrínseca a todo conocimiento espiritual. Para el autor, si un conocimiento es en verdad objetivo, lo es porque se conoce por encima de cualquier interés subjetivo. En tal objetividad, que nos permite el acceso a la verdad que puede mover nuestro amor, se apoyaría por tanto el edificio entero de la moralidad.

Aunque pueda parecer un razonamiento muy claro y sólido, en tal formulación se puede reconocer la debilidad de su crítica respecto al pensamiento de Rousselot. Sólo se ha fijado en un punto concreto y no lo ha comprendido en su integridad. El dato es incisivo, le acusa de no haber prestado atención al hecho de que nuestro amor sólo llega a ser efectivo por medio de nuestro conocimiento según la fórmula medieval: «no se quiere nada que no haya sido conocido previamente»[26]. Pero es

[26] Cf. santo Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, l. 1, c. 5 (n. 29); E. Michel, *Nullus*

necesario ver que, a pesar de que todo el argumento que realiza se basa en la teoría del conocimiento[27], sin embargo ignora en su crítica el pensamiento de Rousselot sobre este tema que, como hemos visto, está recogido en su otra obra el *Intelectualismo,* a la que no hace referencia[28]. Es allí donde podría haber visto cómo nuestro autor complementa sus afirmaciones en un sentido distinto al que apunta Geiger. El hecho de que Rousselot, para hablar del desinterés en el amor en santo Tomás, no trate directamente del conocimiento no se debe a ignorancia, sino a un modo muy distinto de concebir el desinterés y el conocimiento.

Rousselot en su obra, al tratar del pensamiento del amor del Aquinate, no quiere hablar del amor elícito y consciente, el que se mide según el conocimiento intelectual, que es precisamente al que se refiere el autor canadiense. Se circunscribe intencionadamente al primer movimiento del amor, el que se suele denominar «amor natural». La razón es clara: de este modo se introduce en el eje mismo de la relación naturaleza-persona que es la que le interesa para mostrar toda la riqueza del amor y de la cual se sirve para encuadrar toda su obra. Por eso, insiste en el valor cognoscitivo del amor, que influye en el asentimiento en lo que se denomina conocimiento por connaturalidad.

potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin (Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1979).

[27] Cf. L. B. Geiger, *op.cit.*, 66: «La nature de l'amour dépend donc étroitement de la nature de la connaisance». Al parecer, sigue para ello la tesis de J. de Wolf, *La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot* (Paris 1946).

[28] Un tema que completa con otro artículo: P. Rousselot, «Métaphysique thomiste et critique de la connaissance»: «Revue Néoscolastique de Philosophie» 17 (1910) 476-509.

Para comprender la diferencia en el planteamiento de fondo entre los dos autores, hay que destacar que Geiger trata la cuestión del amor directamente desde un análisis de las potencias espirituales. Por ello se separa de la perspectiva histórica que en cambio eligió Rousselot y que le permite encuadrar el problema en un marco más amplio que el usual entre sus contemporáneos. Por consiguiente, se nos evidencia el hecho de que el crítico no se hace cargo en toda su amplitud de la perspectiva de nuestro autor y no se puede medir la contribución de éste desde la consideración de aquél.

En resumen, al confrontar ambos autores no podemos decir que nos hallamos ante un auténtico debate, porque en verdad los textos nos muestran una relación asimétrica de alcance muy diferente. Son dos obras muy distintas. Una es una auténtica propuesta de largo alcance con un fondo muy rico, mientras la otra es una respuesta que se centra en un punto concreto que quiere resolver explotando un único argumento hasta el final. Por eso mismo, *El problema del amor en la Edad Media* es claramente superior a la obra que se ha recibido como el paradigma de su crítica.

Podemos ahora entender la actualidad del libro que presentamos. Aunque se pueda discrepar de algunas de sus afirmaciones, y algunos de sus presupuestos han sido superados con el paso del tiempo y la investigación, la amplitud de sus miras y la exactitud de muchos de sus análisis permanecen inalterados.

Hemos de destacar por su calidad y capacidad sintética, la selección de los autores principales y los análisis que nos ofrece de cada uno de ellos y de las relaciones entre los mismos: Aristóteles, el Pseudo Dionisio, Hugo de San Víctor, san Bernardo, santo Tomás de Aquino, Pedro Abelardo, Ricardo de San Víctor, Guillermo de Auvernia y la escuela franciscana. Es cierto que la interpretación propuesta en

algunos de estos estudios ha sido discutida[29], pero, en su conjunto, no dejan de ofrecernos un panorama profundo y revelador de un modo de introducirse en la teoría del amor que es difícilmente igualable. Esta aportación conforma un cuerpo de doctrina de especial valor para comprender la importancia de la tradición cristiana, la actualidad de las claves en que se sitúa y la variedad de las soluciones que se nos ofrecen.

4. La tesis central

Ahora podemos referirnos con profundidad a la posición fundamental de todo el libro, que es la división que establece entre la *teoría extática* y la *teoría física* del amor, por la cual agrupa y explica la doctrina de los maestros tratados. Cada una queda caracterizada por su punto de partida. La teoría extática comienza con la percepción de *la alteridad* que es necesaria para que exista el verdadero amor, según la conocida afirmación que procede de san Gregorio Magno: «entre menos de dos no puede haber caridad»[30]. La física parte del dinamismo propio de la naturaleza en relación al momento de la creación y tiene como referencia necesaria la *apetencia* de un bien, tal como ya Aristóteles señalaba: «el bien es lo que todos apetecen»[31]. Desde esta determinación, la distinción propuesta, tal como lo habíamos anunciado, sigue

[29] Junto con el debate de su interpretación de santo Tomás hay que citar el que surge en torno a san Bernardo: cf. É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard* (Vrin, Paris 1947); J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Éditions du Cerf, Paris 1957).

[30] San Gregorio Magno, *XL Homiliarum In Evangelia libri duo*, l. 1, hom. 17, 1 (PL 76, 1139 a).

[31] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1, c. 1 (1094 a 3).

expresamente a la que debe existir entre la persona, de la que parte directamente la teoría extática, y la naturaleza, que sería la principal de la teoría física. Es una cuestión de gran importancia para el pensamiento moderno que a veces presupone la separación radical de ambos conceptos. Rousselot sabe descubrirnos el modo, que en los teólogos medievales es un tema muy presente, pero que procuraron profundizar desde el modo en que la persona se descubre en su amor con un dinamismo que incluye la naturaleza. Sabe así destacar los valores eminentemente personalistas del pensamiento de los doctores de la Edad Media y la capacidad integradora de su doctrina. Esto mismo es ya una aportación para iluminar muchos problemas actuales acerca del amor[32].

Pero no queda aquí todo. La intención que alienta esta división supera esta primera interpretación. Su interés se dirige así mismo a indagar lo distinto que resulta para comprender la dinámica amorosa el situar en el origen del amor una unidad que se desarrolla o, en cambio, una dualidad presupuesta de sujetos. En esta dirección, no es una casualidad que, al enumerar las características del amor extático, ponga como la primera de ellas la dualidad de sujetos[33]. Su preferencia real, que se decanta claramente a favor de la teoría física, en especial la de santo Tomás, está marcada entonces por la necesidad de situar una unidad inicial en el movimiento amoroso. Rousselot entiende que, de otro modo, si se partiera de la dualidad de forma radical, no parece que pudiera quedar espacio para recuperar una unidad que no se ha dado en un principio. Es así como él mismo nos ofrece la clave última de su interpretación:

[32] Como también lo destacan C. S. Lewis, *Los cuatro amores* (Rialp, Madrid 1994); J. Pieper, *El amor* (Rialp, Madrid 1972).

[33] Cf. P. Rousselot, *Pour l'historie du problème de l'amour au Moyen Age*, *op.cit.*, 52.

«Así santo Tomás concilia estas dos afirmaciones aparentemente opuestas: el amor desinteresado es posible e incluso profundamente natural. – 2º El amor puramente "extático", el amor de *pura dualidad* es imposible»[34].

Es un razonamiento que tiene como base la percepción del peligro que supone para el amor quedarse en su apariencia fenomenológica. No se puede comprender íntegramente el amor si no se lo inscribe en un *fundamento metafísico* que va a tener como primer momento la creación como acto de Amor originario. Quiere superar así el peligro de lo que podríamos denominar una comprensión psicologista del amor. Se trata del intento de reducir sus características al modo como se nos presenta directamente a la conciencia. La consecuencia es la carencia de una explicación suficiente del dinamismo interior que no procede de nuestra intención. Consciente de esta amenaza, Rousselot destaca con fuerza características dualistas de la corriente extática como son: la «violencia del amor», que se ha de entender como una cierta ruptura interior, y la «irracionalidad» del mismo que se interpreta como la separación entre la inteligencia y el amor[35].

Éste es en verdad el horizonte real de la división que nos propone y que tiene, sin duda alguna, una gran repercusión en el modo de adentrarse en el conocimiento del amor también en la actualidad. Esta profundidad de su punto de partida es la que ha quedado oculta en la interpretación que muchos estudiosos han hecho de la postura de Rousselot y que, en cambio, nos parece una fuente fecunda para poder llevar a cabo nuevas investigaciones sobre la naturaleza del amor.

[34] *Ibíd.*, 14.

[35] Cf. *Ibíd.*, 65-76 y 76-80 respectivamente, siguiendo a Ricardo de San Víctor y a Guillermo de Auvernia.

Pero, para comprender el fondo de su pensamiento, no basta con señalar las diferencias entre las dos teorías que nos propone. Aunque las presente de modo separado en cuanto su origen y en sus autores, en último término, está buscando la forma de integrarlas en un dinamismo único que exprese de modo completo toda la riqueza del amor. El interés de Rousselot está en poder ilustrar la relación que existe entre el momento originario vinculado a la creación que debe ser anterior a todo momento amoroso consciente, y el momento efectivo en el que la persona se hace dueña de su propia acción y que va a tener como último referente la amistad personal. Para ello, se sirve de las distintas formulaciones sobre el amor en un periodo especialmente fecundo de la historia, para encontrar los referentes básicos que deben estar presentes en una solución completa del problema propuesto. Es esto mismo lo que expone con cierto detenimiento en cada uno de los autores que estudia, lo que ha querido sintetizar en su exposición sobre el amor en santo Tomás.

Desde esta perspectiva más amplia de comprensión de nuestra obra, no se ha de comprender la postura de Rousselot ni como un desprecio del valor personal del amor, ni tampoco como una separación radical entre naturaleza y persona. Más bien, se ha de decir que el autor ha querido en todo momento señalar una relación dinámica entre ambas realidades vinculadas siempre por medio del amor. En este sentido, se ha querido interpretar la división entre la teoría física y la extática como si correspondiese directamente a la distinción medieval con raíces patrísticas entre *la voluntad como naturaleza* y la *voluntad en cuanto personal*[36]. Y por

[36] Así lo explica A. Scola, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer* (Encuentro Ediciones, Madrid 1989) 24-32; que sigue a A. Wohlman, «Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour»: «Revue

medio de este análisis se ha intentado dar una solución intermedia entre la de Rousselot y la de Geiger. Pero, en nuestra opinión, esta interpretación no se corresponde exactamente a la intención de Rousselot. Éste, al dar en definitiva una prioridad a la teoría física sobre la extática, no quiere restar importancia al momento personal, sino integrarlo en una dinámica anterior y creativa que esté intrínsecamente abierta a una *acción de Dios*.

La auténtica intención de Rousselot era introducir a Dios como Aquél del cual procede todo el dinamismo amoroso. Le importaba precisamente que su origen no proviene desde fuera, exclusivamente como Amado, sino desde dentro a modo de Amante que ama en el mismo hombre. Así se puede hallar una explicación más completa de la doctrina sobre el amor de nuestro autor, sobre todo si complementamos la visión de *El problema del amor en la Edad Media* con la teoría que nos ofrece en *El intelectualismo* y que debe ayudarnos a matizar algunas afirmaciones precipitadas[37].

Rousselot tiene en cuenta que todo nuestro dinamismo tiende a la unión personal con Dios en una visión beatífica que será amorosa, pero debe explicar el modo en que esto provoca un movimiento que está integrado y no meramente añadido desde fuera del *amor natural a Dios*[38]. Podemos

Thomiste» 81 (1981) 204-234. Para comprender la división antedicha: cf. T. Alvira, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut natura y Voluntas ut ratio* (EUNSA, Pamplona 1985).

[37] Cf. H. De Lavallete, «Le théoricien de l'amour»: «Recherches de Science Religieuse» 53 (1965) 468: «Alors que l'*Intellectualisme* souligne très fortement l'union *personnelle* à Dieu dans la vision béatifique, le "problème de l'amour" va mettre à nu l'appétit *naturel* qui tend vers Dieu».

[38] Posteriormente, a partir de la controversia sobre el sobrenatural se multiplicarán los estudios sobre el amor natural a Dios: cf. especialmente: M.E. Gagnebet,

entonces afirmar que, aunque no encontremos en él una afirmación explícita sobre el tema, hay detrás de la obra un claro interés en profundizar en lo que después se denominará el problema del sobrenatural, eso sí, en el marco específico de esclarecer la interrelación existente entre la acción de Dios y la del hombre en la dinámica del amor[39].

5. Los límites y los interrogantes

Es innegable el excelente valor de este libro por muchas razones: por su autor, por la repercusión que ha tenido y por su contenido intrínseco. Pero no es menos cierto que se pueden observar algunos límites en su conjunto, precisamente aquéllos que no se destacaron en el debate posterior. Me refiero sobre todo, al valor de la interpersonalidad en el acto del amor, que en nuestro autor aparece siempre en un segundo plano. Me refiero a que sus análisis, a pesar de querer aclarar la vinculación que existe entre la persona y sus actos de conocimiento y de amor, se mueven en una relación sujeto-objeto en una relación dinámica de la naturaleza de las potencias. En el caso del amor, es la relación entre la voluntad y el bien que no puede abrirse a la originalidad de una relación sujeto-sujeto, en la cual la polaridad entre el amante y el amado cobraría un valor singular de guía y sustrato de todo acto amoroso[40].

«L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains»: «Revue Thomiste» 48 (1948) 394-446; 49 (1949) 31-102; L. B. Gillon, «Genèse de la théorie thomiste de l'amour»: «Revue Thomiste» 46 (1946) 322-329.

[39] Cf. S. Zielinski, *Se gagner soi-même et gagner Dieu* (Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1997) 189: «De toute façon, P. Rousselot demeure comme un des initiateurs de cette problématique au XXe siècle. Il n'a pas achevé son oeuvre à cause de sa mort, mais il a fait de grands pas vers la conception nouvelle des rapports de la nature et du surnaturel».

La falta de estudio de esta dimensión del amor posiblemente es la razón por la que, en los años posteriores al Concilio, el libro de Rousselot ha sido menos comentado. En ese momento de los años sesenta las disputas teológicas sobre el amor se concentraron en otro tema distinto: la cuestión de la relación entre el amor de Dios y el amor al prójimo[41]. Una cuestión que no fue polémica en la Edad Media y de la cual el libro de Rousselot sólo hace alguna indicación marginal[42]. Es cierto que algunos autores, en una línea semejante a la del jesuita francés, han querido explicar más detenidamente esa relación, pero, a pesar de partir de los mismos principios, no han tenido el eco que sí alcanzó la propuesta de nuestro libro.

Esta carencia se debe en parte a que Rousselot no investiga las características propias de la *amistad* en el Aquinate. El análisis que realiza de la misma toma como punto de partida uno de los principios aristotélicos sobre la amistad que santo Tomás cita frecuentemente y que reza así: «las cosas de amistad que son hacia otro, vienen del amor a uno mismo»[43]. Se

[40] Es el análisis que realiza la filósofa hebrea A. Wohlman, *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, *op. cit.*, Para la relación amante-amado cf. A. Combes, «"Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante". Essai d'exégèse thomiste» en *Miscellanea Antonio Piolanti*, I (Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1963) 111-137.

[41] Cf. en especial J. H. Nicolas, «Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres»: «Revue Thomiste» 56 (1956) 5-42; *íd.*, «De l'amour de soi à l'amour de Dieu»: «Nova et Vetera» 32 (1957) 34-45.

[42] Para esta cuestión cf. J. De Jong, *A New Commandment. The Unity of Love of Neighbor and Love of God in Recent Theology* (Priest of the Sacred Heart, Hales Corners, Wisconsin 1974).

[43] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 9, c. 8 (1168 b 4-6). Citado varias veces por santo Tomás, p. ej.: *S.Th.* I-II, q. 99, a. 2, ad 3.

queda así en el momento de establecer la relación que hará posible la amistad, pero no llega a analizar la amistad misma. Por ello, no aprecia el valor específico de la mutualidad en el amor que se da entre los amigos y que se forma por la mutua inhesión entre el amante y el amado [44]. Es verdad que los mejores estudios sobre la amistad en el siglo XX son obras posteriores a la edición de nuestro libro, por lo cual Rousselot no los pudo conocer. Además, hay que decir que, en su desarrollo, estos trabajos normalmente abandonaron el estudio de la dinámica del amor y se centraron muy directamente en la caridad. En todo caso, la falta de profundización de los elementos específicos de la amistad como una luz para el amor, es una carencia de nuestro libro que hay que saber completar por medio de otras fuentes [45].

La consecuencia más inmediata de ello es que Rousselot ha centrado el problema del amor en el desinterés, siguiendo una sensibilidad que podríamos denominar «moderna», y que se olvida de la otra gran cuestión que afecta internamente al amor y a la cual santo Tomás es muy sensible: se trata de *la reciprocidad* [46]. Esto es, el valor original del amor mutuo y la intención del amante de una respuesta amorosa por parte del amado. Evidentemente, entrar en este tema conlleva plantearse seriamente el difícil problema de un amor no correspondido. Es algo que toca muy de cerca a la esencia del amor

[44] Cf. santo Tomás de Aquino, *S.Th*, I-II, q. 28, a. 2.

[45] El estudio histórico es el de R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. uns 13. Jahrhundersts* (Filser, Augsburg 1928) aunque no alcanza el nivel del libro de Rousselot. Para una articulación actual del tema de la amistad: cf. P.J. Wadell, *Friendship and the Moral Life* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1989).

[46] Un buen estudio de las implicaciones de la reciprocidad en el amor es el de B.-M. Simon, *Essai sur la réciprocité amicale dans l'amour de charité* (Pontificia Universitas S. Thomae de Urbe, Bononiae 1988).

en cuanto tal y que requiere ser comprendido en profundidad. En la dinámica amorosa podemos descubrir que existe una auténtica «ley de la reciprocidad» que la gobierna internamente [47]. Es el reconocimiento de una capacidad de ser *vulnerable* a la acción de otro en mí. El intercambio amoroso es de una gran importancia para conocer la dinámica afectiva que, en este sentido, es irreductible a la meramente «natural» precisamente por fundarse en lo que podemos denominar la «presencia de otro en mí».

Esta pequeña presentación de los límites más notorios de la propuesta de Rousselot nos ayuda a concretar su mayor carencia: el tema de fondo es su falta de análisis del *valor afectivo del amor*. El afecto, con sus notas de intencionalidad y atracción, puede determinarse precisamente como el momento en el que se vive una mediación dinámica entre el momento «natural» del amor y el «personal» del «amor de amistad». Desde esta perspectiva se comprende que el olvido del dinamismo afectivo hace incomprensible el paso del uno al otro que, entonces, parece que necesariamente se debe interpretar: o bien, como un «salto» inexplicable (la posición existencialista) o, por el contrario, se busca obviar en la continuidad del momento natural con el personal asegurado por la atracción divina (la posición de Rousselot), o por último, como el «momento de la libertad» que se separa de lo simplemente natural (la posición de De Lubac). En todos ello se puede aprecia una ausencia del análisis de la afectividad y su dinamismo [48].

[47] Tal como viene expresada por Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 76: «El Dios de la Alianza ha confiado la vida de cada hombre a otro hombre hermano suyo, según la ley de la reciprocidad del dar y recibir, del don de sí mismo y de la acogida del otro».

[48] C. Vigna, «*La verità del desiderio come fondazione della norma morale*», en E. Berti (ed.), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti* (Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990) 69-144.

Un estudio más detenido de la naturaleza del afecto en santo Tomás le habría permitido a Rousselot a comprender el sentido que el Aquinate da a la fórmula tomada del Pseudo Dionisio: «el amor es una fuerza unitiva y concretiva»[49] que, iluminada por la profunda compresión de la «unión afectiva» en la que consiste esencialmente el amor, le va a permitir explicarlo como un dinamismo fundado en la «unidad en la diferencia»[50].

En esta expresión, por tanto, encontramos una luz especial para el problema que nos planteaba nuestro autor y que todavía no ha sido suficientemente desarrollado. Precisamente la esencia del amor como afecto es la que permite ver una *unidad* inicial en la que se da de modo originario como presencia una *dualidad* de sujetos, esto es, la continuidad entre el amor físico y el extático que siempre buscó el jesuita francés.

Desde el afecto es, entonces, como se puede responder al tema del amor al prójimo con un desarrollo adecuado de lo que se denomina «el orden del amor» y que tiene una gran repercusión en el modo de enfocar los problemas actuales en torno al amor al prójimo, como lo han probado estudios recientes[51].

Señalar los límites de una obra no supone rebajarla, sino que la inserta en una intención dirigida a la verdadera sabiduría, precisamente la gran pasión de Rousselot.

Por todo ello, las mismas carencias que se han señalado, a mi entender, hacen todavía más interesante la lectura del libro. Si somos conscientes de ellas se puede ver mejor de

[49] Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 4, § 12 (PG 3,709).
[50] Cf. santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 3.
[51] Cf. S.J. Pope, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love* (Georgetown University Press, Washington D.C. 1994).

qué modo nos introduce en los autores que podemos considerar fuentes de una auténtica teología del amor y cómo son ellos los que nos muestran una riqueza de la doctrina del amor que excede incluso la hermenéutica que realiza nuestro Rousselot. En el fondo, ésta fue siempre su intención, servir de cauce para admirarse ante la verdad del misterio divino que siempre anheló conocer. La gran aportación de los autores verdaderamente grandes es ser medios para el mejor conocimiento de la realidad. En este caso es la última verdad del amor divino a la que hemos de dirigirnos con todo el corazón y todo el entendimiento, la que Rousselot aprendió de tan buenos maestros y, a su vez, nos quiso enseñar. Por medio de la lectura de este libro, nosotros, tantas veces influidos por un mundo racionalista e individualista, aprendamos también de aquéllos ese modo de comprender toda la vida como un camino de encuentro amoroso con Dios puesto que: «Para esos hombres, Dios era, por excelencia, el ser real, personal, viviente; la cuestión de su amor era incesantemente presente y actual»[52].

[52] P. Rousselot, *Pour l'historie du problème de l'amour au Moyen Age*, *op.cit.*, 1.

PREFACIO

Lo que se llama aquí «problema del amor» podría, en términos abstractos, formularse de esta manera: ¿Es posible un amor que no sea egoísta? Y, caso de ser posible, ¿qué relación guarda este puro amor de otro con el amor de sí, que parece ser el fondo de todas las tendencias naturales? El problema del amor es, por tanto, análogo al del conocimiento; por una parte, se plantea la pregunta de si y cómo el ser puede tener conciencia de aquello que no es él mismo; por otra, si y cómo el apetito de un ser puede tender a aquello que no es su propio bien; cada vez parece más difícil dar una respuesta afirmativa a cualquiera de las dos posibilidades según se profundiza más, tanto en la noción de conciencia como en la de apetito.

En la Edad Media, el problema del amor se planteaba principalmente en los términos siguientes: *Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum?* [1]. Al parecer, la Escolástica no habría podido concentrar la cuestión en una fórmula más feliz, porque ninguna hubiera sido a la vez tan concreta y tan profunda. Para aquellos hombres, Dios era el Ser real, personal, y viviente por excelencia; la cuestión de su amor resultaba permanentemente acuciante y actual. Además, este Dios, objeto del amor virtuoso exigido a las criaturas libres, era, al mismo tiempo, el autor de los apetitos naturales y el único fin último; el que concentraba en sí la totalidad del Bien: por consiguiente, de resultar posible la reconciliación del amor propio y del puro amor al otro, pare-

[1] Ver en el Apéndice I las referencias de los primeros escolásticos.

ce que debería encontrarse en el interior del amor de Dios, y también que el análisis de este amor debería brindar los principios necesarios para juzgar todos los demás afectos «desinteresados».

Por otra parte, es fácil darse cuenta de esto: la unanimidad a la hora de proclamar que sólo Dios es el fin que hace feliz al hombre, hacía posible que subsistiera el problema del amor. Todos pensaban que, para el hombre, la mejor forma de amarse a sí mismo era entregarse por completo al amor de Dios. Ahora bien, el hecho de afirmar, en el plano de la vida eterna, la convergencia real de ambos amores (amor de felicidad personal; amor puro, de benevolencia, de amistad), no suponía en absoluto la solución de esta cuestión especulativa: ¿son las dos clases de amor irreductibles, o se las puede hacer converger en un principio común? Para delimitar la cuestión tal y como se planteaba entonces, quiero añadir que existía también unanimidad en la exclusión de una de las respuestas más radicales al problema: la que habría consistido en convertir el amor de Dios, pura y simplemente, en un medio dependiente del amor de sí. La tradición afirmaba demasiado alto que es necesario amar a Dios por sí mismo, y más que a uno mismo[2]; si un amor semejante era obligatorio, tenía necesariamente que ser posible, y ningún escolástico hubiera soñado con negarlo. Esto es precisamente lo que

[2] Basta con remitir al famoso capítulo de san Agustín sobre las *Fruenda* y las *Utenda*; esta distinción, como es sabido, le proporcionó al Maestro de las Sentencias el arranque y la división de su obra. Especialmente notable es esta afirmación: *sed nec se ipso quisquam frui debet, si liquido advertas; quia nec se ipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est...* (*De doctrina christiana* 1. Ic. 22n. 21 PL 34. 26). Otro texto, citado también con frecuencia, es el del Pseudo-Próspero (Juliano Pomerio, *De vita contemplativa*, c.25. PL 59. 508): *Si vero propter illa quae praestat amatur, non utique gratis amatur: quia iam illud propter quod diligitur, ei, quod dictu quoque nefas est, antefertur.*

hacía difícil la posición de los que, discípulos de Agustín o de Aristóteles, definían la voluntad del hombre a partir del apetito de la felicidad: necesitaban forzosamente reconciliar con este primer principio la posibilidad de un amor de Dios de tal naturaleza que el hombre estuviera dispuesto a sacrificar a este Ser distinto de sí, todos sus bienes corporales y espirituales, e incluso su misma felicidad[3].

Definido así el problema, resulta posible descubrir dos concepciones del amor presentes en los espíritus de la Edad Media; se les puede llamar: concepción *física* y concepción *extática*. Física, obviamente, no significa aquí *corporal*: los más decididos partidarios de esta manera de ver el asunto, contemplan el amor sensible como un reflejo, una débil imagen del amor espiritual, nada más. Física significa *natural*, y aquí sirve para designar la doctrina de los que fundan todos los amores, reales o posibles, sobre la necesaria propensión que tienen los seres de la naturaleza a buscar su propio bien. Para estos autores, existe, entre el amor de Dios y el amor de sí, una profunda identidad, si bien secreta, que da lugar a la

[3] El amor de Dios, tal como lo presentaba el cristianismo, implicaba necesariamente un cierto desprecio de sí, una renuncia a sí mismo. Esta costumbre del pensamiento cristiano condujo a muchos escritores a considerar el sacrificio y el sufrimiento como elementos esenciales de todo amor (ver II[a] parte, cap. 2). Para los que querían hacer compatibles el amor de Dios y el amor de sí, en la medida que no se trataba sino del sacrificio de los bienes temporales y de la mortificación de los apetitos malignos, la tarea no era excesivamente difícil. En cuanto a la idea de la posibilidad de un sacrificio de los bienes espirituales, ésta sólo se planteó con tanta claridad al final de la Edad Media. Sin embargo, la más famosa de esas «suposiciones imposibles» que se discutió en tiempos del Quietismo, la que consiste en ofrecer a Dios el sacrificio de su felicidad personal, no podía ser totalmente ignorada. En efecto, venía sugerida por dos pasajes de la Biblia: (Éxodo 32, 31: *Aut dimitte eis hanc noxam, aut dele me de libro tuo quem scripsisti*. Rom 9, 3. *Optabam... ego anathema esse a Christo pro fratribus meis*). Se comprende que pudo parecer difícil reconciliar las expresiones de Moisés y de san Pablo con la doctrina clásica de la felicidad.

doble expresión de un mismo apetito, el más profundo y el más natural de todos, o, por decirlo mejor, el único natural. Este enfoque es, por ejemplo, el de Hugo de San Víctor en su tratado *De Sacramentis*; el de san Bernardo en el *De Diligendo Deo*; y encuentra un apoyo sumamente firme en las doctrinas neoplatónicas del Pseudo-Dionisio. Finalmente, fue precisada y sistematizada por santo Tomás. Santo Tomás, inspirándose en Aristóteles, es quien pone de relieve su principio fundamental, mostrando que la *unidad* (más que la *individualidad*) es la razón de ser, la medida y el ideal del amor; al mismo tiempo, restablece la perfecta continuidad entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad. La concepción *física* podría también llamarse concepción greco-tomista.

La concepción *extática*, por el contrario, resulta tanto más acusada en un determinado autor, cuanto más se preocupa por romper todas las ataduras que parecen unir el amor al otro con las inclinaciones egoístas: el amor, para los que pertenecen a esta escuela, es tanto más perfecto, tanto más *amor*, cuanto más sitúa al sujeto completamente «fuera de sí mismo»[4]. Se sigue de ello que el amor perfecto y verdaderamente digno de ese nombre, exige una real *dualidad* de términos: el tipo del verdadero amor ya no es, como en el caso de los autores precedentes, aquél que todo ser de la naturaleza se tiene necesariamente a sí mismo. El amor es, a la vez, extremadamente violento y extremadamente libre: libre, porque no sería posible atribuirle otra razón de ser más que él mismo, independientemente de que pertenezca a los apetitos naturales; violento, porque sale al encuentro de esos apetitos,

[4] En este sentido es en el que el Pseudo-Areopagita declara «extático» al amor (*Nombres Divinos* cap. 4 nº 13. PG 3. 712). La expresión era, por otra parte, aceptada por los escritores de todas las escuelas; en realidad, su mismo autor concibe el amor según la forma en que lo hacen los neoplatónicos (ver p.85).

los tiraniza, y parece no poder quedar saciado más que por la destrucción del sujeto que ama, por su absorción dentro del objeto amado. Y siendo así, no existe otro fin más que él mismo, todo se le sacrifica en el hombre, incluso la felicidad y la razón. La concepción extática del amor ha sido expuesta con un arte, un fervor y una sutileza infinitos por algunos de esos místicos perdidamente dialécticos, que son las figuras más originales del siglo XII; se la encuentra en San Víctor, en la orden del Císter, en la escuela de Abelardo, y también pueden reconocerse rasgos de ella en la escolástica de los Franciscanos.

Los textos que citaremos y las conexiones lógicas que intentaremos poner de relieve bastan, creemos, para legitimar nuestra clasificación de las teorías medievales del amor. Por otra parte, está claro que esta división en dos grupos, o según dos enfoques, no debe considerarse como si se tratara de una separación absoluta. Dentro del conjunto, es una distinción verdadera que puede resultar una guía útil para el estudio de pensamientos individuales, matizados hasta el infinito. Hay más: se encontrará a los mismos autores (por ejemplo, a Hugo y a san Bernardo), citados, sucesivamente, como partidarios de la concepción *física* y de la concepción *extática*. Semejante procedimiento resulta necesario cuando se estudia la historia de las ideas en el siglo XII. En este tiempo, en el que la especulación es todavía totalmente escolar, los conceptos definidos están fácilmente en desacuerdo con las intuiciones profundas. Estas intuiciones, ausentes de los tratados sistemáticos que se esbozan, se expresan con fórmulas vigorosas en sermones, meditaciones, confesiones y efusiones líricas que nos ha legado este siglo en número tan alto. Pero el historiador encuentra su huella en los sistemas elaborados más tarde; está, pues, en su derecho de buscarlos en esos poemas en prosa apasionada donde preexistían, tal vez solamente en estado metafórico y sentimental: sólo el oscuro

trabajo psicológico de los contemplativos puede explicar (puesto que sólo él lo ha hecho posible), el conflicto de ideas claras que vendrá a continuación[5].

En este trabajo, por otra parte, no se ha tenido la ambición de escribir una historia de dos concepciones del amor, ni siquiera en lo que respecta a los siglos XII y XIII, período al que aquí nos restringimos. Simplemente se ha pretendido reunir algunos materiales para aquellos que pudieran intentar un estudio similar, y esclarecer también, en ciertos puntos, las secretas relaciones lógicas que han contribuido a atraer o rechazar las ideas. Los resultados de nuestra búsqueda se han dividido en dos grandes partes.

La primera, está consagrada a la concepción física. En ella se trata, sobre todo, de poner claramente de relieve lo que tiene de original la solución de santo Tomás. Por esta razón, tras unas breves observaciones sobre los elementos de esta solución, en la Antigüedad y en la Edad Media, se examinan

[5] Si se quisiera, por ejemplo, escribir una Filosofía de san Bernardo, este estudio se dividiría naturalmente en dos partes: *Filosofía explícita* y *Filosofía implícita*. La primera sería corta, seca, y, en suma, de escaso interés. La segunda es la que permitiría asignar a san Bernardo su auténtico lugar en la historia del pensamiento cristiano, sustanciando su contribución original. Más adelante, citamos numerosos pasajes de *Sermones sobre los Cánticos*: la exaltación oratoria de estas piezas es, precisamente, lo que permite a la metafísica latente en la vida interior del autor, convertirse allí en fórmulas de una precisión inesperada. Estos sermones poseen toda la libertad de una efusión solitaria, mientras que la presencia de un auditorio estimula la osadía de la expresión: de este modo, también lo transmitido, lo convenido, o tradicional cae, en la medida en que no es incorporado; el hombre habla como siente. Extraer una «metafísica» de todo ese lirismo, constituye, sin duda, un trabajo difícil y delicado, pero es un trabajo necesario para la historia de las ideas. De este modo, por poner un ejemplo sacado de las concepciones sistemáticas del siglo siguiente, la idea de la posesión real por amor, tan absolutamente extraña a la antigüedad, y que desempeña un enorme papel en las teorías franciscanas sobre la voluntad, sólo ha podido ser preparada gracias al uso constante de ciertas metáforas utilizadas en el siglo XII (ver II^a parte, cap.4).

los esbozos de la concepción física que han ofrecido, en el siglo XII, Hugo de San Víctor y san Bernardo. Después de este examen, se comprende mejor el papel de los nuevos principios, tomados de Aristóteles, que han permitido a santo Tomás concebir un amor en continuidad con el amor propio, y, a pesar de ello, auténticamente desinteresado.

En la segunda parte, se sacan a la luz, con la ayuda de textos que se han considerado particularmente significativos, los principales caracteres de la concepción «extática» del amor a los que se han añadido ciertas especulaciones sistemáticas procedentes del campo filosófico o teológico.

PRIMERA PARTE

LA CONCEPCIÓN FÍSICA, O GRECO-TOMISTA

I

SOLUCIÓN TOMISTA DEL PROBLEMA DEL AMOR

1.

Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Esta sentencia del Filósofo en el libro IX de la Ética[1], que podía servir como divisa común a todos los partidarios de la concepción «física», era susceptible de dos interpretaciones diferentes. Se podían tomar las palabras en su sentido inmediato y superficial, diciendo que el amor propio es únicamente un punto de partida necesario, una causa motriz ocasional que, en todos los hombres, da el primer impulso a la capacidad o poder de amar. Se podía, profundizando más, y buscando no solamente la ocasión primera, sino también la razón formal del amor, afirmar que un apetito[2] sólo es concebible como una búsqueda de sí mismo,

---

[1] τὰ φιλικὰ δὲ πρὸς τοὺς φίλους... ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι (*Eth. Nic.*, IX,4. Ed. De Berlín 1166 a 1-2). Cito naturalmente el texto de la *Ética* que conocían los Escolásticos, es decir, la traducción de Hermann el Alemán.

[2] Tal vez no sea inútil recordar que, según la doctrina común de la Edad Media, el amor está incluido y supuesto dentro de todo apetito. Alredo de Rye distingue tres aspectos en el alma: la memoria, la ciencia, «*et amorem sive voluntatem*» (*Speculum Charitatis*. PL 195. 507). Cf. Guillermo de S. Thierry: «*quantum enim ad animum, amore movemur, quocumque movemur*» (*Exp. in Cantica*. C. I. PL 180. 492). S. Tomás *in Div. Nom.*, c 4. 1. 9. «*Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum quod patet inspicienti per singula*» (Fretté t. XXIX p.451). Cf. *ibíd.* p. 452 y 1a 2ae q.28 a.6: «*Omne agens agit propter finem aliquem... finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore*». Cf. 2a 2ae q. 125 a.2. El amor, entendido así en sentido lato, comprende, incluso, esas «benevolencias» transitorias que se distinguen del amor entendido en el sentido estricto de una *pasión* habitual y fuerte

I

SOLUCIÓN TOMISTA DEL PROBLEMA DEL AMOR

1.

Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Esta sentencia del Filósofo en el libro IX de la Ética[1], que podía servir como divisa común a todos los partidarios de la concepción «física», era susceptible de dos interpretaciones diferentes. Se podían tomar las palabras en su sentido inmediato y superficial, diciendo que el amor propio es únicamente un punto de partida necesario, una causa motriz ocasional que, en todos los hombres, da el primer impulso a la capacidad o poder de amar. Se podía, profundizando más, y buscando no solamente la ocasión primera, sino también la razón formal del amor, afirmar que un apetito[2] sólo es concebible como una búsqueda de sí mismo,

---

[1] τὰ φιλικὰ δὲ πρὸς τοὺς φίλους... ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι (*Eth. Nic.*, IX,4. Ed. De Berlín 1166 a 1-2). Cito naturalmente el texto de la *Ética* que conocían los Escolásticos, es decir, la traducción de Hermann el Alemán.

[2] Tal vez no sea inútil recordar que, según la doctrina común de la Edad Media, el amor está incluido y supuesto dentro de todo apetito. Alredo de Rye distingue tres aspectos en el alma: la memoria, la ciencia, «*et amorem sive voluntatem*» (*Speculum Charitatis*. PL 195. 507). Cf. Guillermo de S. Thierry: «*quantum enim ad animum, amore movemur, quocumque movemur*» (*Exp. in Cantica*. C. I. PL 180. 492). S. Tomás *in Div. Nom.*, c 4. 1. 9. «*Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum quod patet inspicienti per singula*» (Fretté t. XXIX p.451). Cf. *ibíd.* p. 452 y 1a 2ae q.28 a.6: «*Omne agens agit propter finem aliquem... finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore*». Cf. 2a 2ae q. 125 a.2. El amor, entendido así en sentido lato, comprende, incluso, esas «benevolencias» transitorias que se distinguen del amor entendido en el sentido estricto de una *pasión* habitual y fuerte

y no hacer derivar en exclusiva del amor propio las inclinaciones altruistas, sino más bien reducirlas a éste de una forma que queda por precisar. Si se adoptaba el primer enfoque, no resultaba excesivamente difícil entenderse con los partidarios del amor «extático». Si se escogía el segundo, parece que era menester considerar a las afecciones altruistas únicamente como imitaciones, participaciones de la inclinación egoísta. El amor que una substancia singular se otorga a sí misma, resultaba ser, entonces, la medida, el modelo y la razón de todos los demás amores que pueden encontrarse en ella. Y aquí, precisamente, se hacía difícil explicar los hechos que la experiencia imponía o que el dogma suponía; parecía imposible distinguir, a no ser en palabras, el amor de amistad y el amor de deseo o de concupiscencia.

Santo Tomás enseña que la tendencia al fin último especifica a la voluntad; cuando la voluntad quiebra, es el apetito del fin último lo que le hace actuar. Ahora bien, este fin último, este bien perfecto, este motor universal y necesario de la voluntad, es la felicidad. Santo Tomás, al afirmarlo, no hace sino precisar la doctrina agustiniana de la felicidad que se adapta con toda naturalidad al peripatetismo.

Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem... ultimus finis hoc modo se habet

[*stabilimentum voluntatis in bono volito,* S. Tomás *Pot.*, q. 9 a. 9; v. 2a 2ae q. 27 a.2, y en las primeras redacciones del *Contra Gentes*, publicadas por Uccelli (Paris - Migne 1858), col. 213 y 216]. El amor en sentido estricto es, siguiendo esta doctrina, un caso particular en el que unas condiciones favorables de aumento permiten estudiar mejor el amor en sentido lato. El amor, en el sentido de una pasión enraizada en el alma, es el objeto del famoso tratado de André le Chapelain, como lo muestra su definición: «*Amor est passio quaedam innnata procedens ex visione et inmmoderata cogitatione formae alterius sexus...*« [*De Amore Libri* III (Ed. Trojel, Hauniae 1892). Lib. 1 c. I p.3].

in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis (1a 2ae q.1a. 6). *Ultimus finis est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit* (1a 2ae q.1a.8 *Sed contra*). *Bonum perfectum... est ultimus finis* (*ibíd.* a.6). *Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur, quod quilibet vult* (1a 2ae q.5a.8cp., además de las primeras cuestiones de la 1a 2ae, los artículos 1 y 2 de la q10 y 1p. q. 82a 1 y 2 æver. q.22a. 5 y 6æ Mal. q. 6a.4).

Da la impresión de que no hay más que sacar la conclusión legítima de los textos que se acaban de citar y afirmar, como por otra parte lo hace el autor: que el amor de sí es la medida de todos los demás amores y que los supera a todos:

Finis ultimus cuiuslibet facientis in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile vel delectabile vel honestum (3 CG 17.7). *Unum quodque ceteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud; cuius signum est, quod quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur* (1 CG 102.2). *Illud quod est potissimum in unoquoque genere est mensura omnium eorum quae sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X Metaph. Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat se ipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere*

omnis quo quis alium amat. Unde et in IX Ethic. Philosophus dicit quod «Amicabilia quae sunt ad alterum...» etc. (Quodl., 5a.6, cp. in IX ETH 1.4). *Amicitia proprie non habetur ad se ipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat. Dicit enim Dionysius Div. Nom.*, c. 4, *quod amor est virtus unitiva. Unicuique autem ad se ipsum est unitas, quae est potior unione ad alium. Unde, sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit se ipsum est forma et radix amicitiae. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos; dicitur enim Ethic. 1.IX quod amicabilia... etc.* (2a 2ae q.25 a.4)[3]. De igual modo, *3d.* 28q. 1a.6.

Precisamente, de acuerdo con estas nociones, define santo Tomás el amor:

> *Ex hoc... aliquid dicitur amari quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur... Unumquodque amamus inquantum est bonum nostrum* (Div. Nom., c.4.1.9. Fretté t. XXIX, pp.451-452).

Es la *coaptatio appetitus*, la *connaturalitas*, el *sicut ad se*, lo que constituye, para santo Tomás, la verdadera definición

[3] Santo Tomás afirma, incluso, que nadie puede odiarse a sí mismo (1a 2ae q. 29 a. 4), del mismo modo que no puede odiar el bien, la felicidad (*ibíd.*, cf. 1a 2ae q. 5 a. 8, q. 10 a. 2 etc.). Los preceptos sobrenaturales están de acuerdo con las inclinaciones naturales: el hombre *debe* amarse más que a los otros (quodl. 8 a. 8: *Peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens*. Cf. *Sermones dominicales*, serm. 25), incluso más que a su esposa (2a 2ae q. 26 a. 11 ad 2).

del amor. Si en ocasiones (3 CG 90.5. *ibíd.* 153.1; 4 CG 21.7; - 1 q.20 a.1 ad 3), parece poner en el *velle bonum* (Cf. Aristóteles, *Retórica* 1.II. c.4) la última palabra del amor, en realidad, ello equivale a afirmar lo mismo con otras palabras, ya que «el bien» no puede describirse de otra manera más que como el objeto de los deseos naturales: *id quod omnia desiderant*. (La discusión de la relación del amor al *velle bonum* 2a 2ae q.27 a.2 aclara con nitidez este punto, aunque no se trate allí del amor en sentido amplio).

Esto supuesto, ¿cómo es posible que el hombre pueda amar a Dios más que a sí mismo? Responder simplemente que el hombre reconoce en Dios un bien más excelente que él mismo, ya que su propio ser no es sino una imitación del ser de Dios, y un don de la bondad divina, equivale a señalar una diferencia de apreciación intelectual que puede dejar intacta la primacía del amor de sí: en efecto, si a este bien más excelente se le ama por sí mismo, la amistad queda necesariamente reducida a la concupiscencia[4]. Para evitar esta reducción, sería necesario encontrar un principio que condujera al hombre a tender al bien de Dios, tan espontánea, tan natural, tan directamente, como tiende él a su propio bien. Ahora bien, como ya se ha dicho, no hay otro principio directo y verdadero del amor que no sea la unidad.

Precisamente, santo Tomás se sirve del concepto de unidad para resolver la dificultad. En efecto, veamos cómo responde a la pregunta decisiva: *El espíritu creado, ¿ama naturalmente a Dios más que a sí mismo?*

[4] Quodl., 1 a. 8. La solución mencionada es la de Guillermo de Auxerre (v. Apéndice I).

Diligere Deum super omnia plus quam se ipsum est naturale non solum angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque deliberatione; sic enim agit unum quodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum alicuis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam se ipsam. Unde, et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam se ipsam; in sensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quae dilectio dicitur (Quodl., 1a.8).

Esta solución, repetida por santo Tomás más de una vez[5], permite ver con toda claridad que, para responder a las dificultades que se planteaban a la concepción «física» en nombre del amor puro y desinteresado, mantiene con todo su rigor el *axioma* fundamental de la doctrina, pero amplía la *noción* que dicho axioma suponía. Sigue siendo algo adquirido que una cosa es amada, en tanto que es una sola cosa con el sujeto amante; sin embargo, es el concepto de unidad el que debe ser sometido a crítica, para que no quede limitado o reducido a la unidad egoísta y cerrada de los «individuos»[6]. Para captar plenamente el alcance de la respuesta, es menester tener presente la noción tomista de *unidad*. La unidad no es un atributo indivisible; es uno de los predicados «trascendentales» que acompañan a todos los seres y difieren del ser «analógicamente». Dios es más uno que todo[7]; el ángel es más uno que el hombre; un hombre es más uno que una piedra; los pasajes citados nos invitan a añadir: el universo total es más uno que cualquiera de sus partes. Considerar la uni-

[5] Además del pasaje citado, tomado de un artículo de los *Quodlibeta*, que se titula: *Utrum primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia*, se puede ver: 1a 2ae q. 109 a.3 (se trata siempre del hombre *in statu naturae integrae*); 1 q. 60 a. 5 (se trata del ángel). Subrayar que, en este último pasaje, la inclinación del buen ciudadano a morir por la patria, no es, como en el *Quodlibetum*, atribuida a la virtud y a la naturaleza, sino sólo a la virtud; y el autor añade: «*Et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis*». Al redactar en las Sentencias la q. 4 de la dist. 3 del libro 2, santo Tomás, que rechaza, sin embargo, la respuesta de Guillermo de Auxerre, ignora todavía la teoría del todo y de la parte; se atiene siempre a la idea de *similitud*, opone el *suyo* y el *bien*. La posición es distinta en 1.3 d.29 q.1 a.3, donde la teoría es ya muy clara, si bien la opinión sostenida se califica solamente de «más probable», que la de Guillermo de Auxerre. Ver 2a 2ae q.26 a.3.

[6] *Individuum*, en santo Tomás, sólo se predica propiamente de los seres materiales (1 d.26 q. 1 a. 1 ad 3 etc.) y la unidad formal de diferentes individuos de una misma especie, no es menos real que la unidad del singular *supuesto*. Es conocida la interesante aplicación teológica que ha hecho santo Tomás de esta teoría a los dogmas del pecado original y de la Redención. Para el pecado original, ver 1a 2ae q.81 a. 1; para la Redención, 3 d. 18 q. 1 a. 6, sol. 1: *Homo singularis est minus dignus quam natura communis; quia divinius est bonum gentis quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius, inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat. 3 q. 48 a. 1: Opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum*. Cf. también 3 d. 20 q. 1 a. 2 ad 4 — 2a 2ae q. 57 a. 4: *patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum*, —y 1a 2ae q. 96 a. 4: sobre las relaciones del hombre y de la sociedad.

[7] 1 q. 11 a. 4.

dad débil de la parte al margen de la unidad del todo, es, por tanto, según santo Tomás, quedarse en una visión fragmentaria e incompleta (hoy día se diría: un funesto «fragmentarismo»); en efecto, una cosa es bien conocida cuando se la conoce tal y como ella es, y, como lo afirma en la *Summa*, al insistir en la presente solución, en los todos naturales de los que se trata, *unumquodque...secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est*[8]. Por consiguiente, no se debe en absoluto considerar el apetito natural de una «parte» separadamente del apetito total, y mucho menos *oponerlo* al apetito total: esto sería no comprender nada de la esencia del objeto.

Así pues, es natural que la mano se exponga en favor del cuerpo, es natural que un elemento se precipite en un lugar que no es el suyo, para evitar al universo la vergüenza del vacío[9]. Pero la solución no vale únicamente para el caso de partes que se pueden yuxtaponer. Santo Tomás la aplica también a los casos de composición sin distinción espacial. Por ejemplo, en todos los seres compuestos de materia y de forma, que pueden ser muchos dentro de una misma especie, la «naturaleza» no es absolutamente idéntica al individuo; cada individuo preferirá el principio íntimo que le configura específicamente como tal (pero que él no posee en toda su plenitud), a su individualidad limitada. Si Platón estaba en lo cierto y las ideas separadas existieran, cada león singular se preferiría a sí mismo antes que al León en sí. El hombre, que concibe la idea abstracta de humanidad, prefiere «la humanidad» a sí mismo. Lo que santo Tomás dice de las partes, lo piensa, todavía más, de las participaciones[10].

[8] 1 q. 60. a. 5.

[9] Se trata de un ejemplo citado por Scoto, cuando presenta (para combatirla) la teoría tomista del amor desinteresado (*Opus Oxoniense* 3 d. 27 q. 1 n. 13).

[10] 1 q. 60 a. 5 ad 1: *In illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis,*

Por esta razón, su solución da cuenta del caso del amor de Dios. Para santo Tomás, Dios no es el conjunto de seres del universo; Dios es el *Esse* infinito, separado, del que todos los seres participan imitándolo. Cuando se piensa en Dios, hay que decir de toda creatura: *hoc ipsum quod est alterius est*. Se responderá, pues, a la pregunta clásica: *quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum*[11].

Gracias a esta explicación, resulta claro que el amor de amistad y el amor de concupiscencia no son ya dos fenómenos enteramente diferentes y unidos no se sabe por qué clase de azar, bajo la etiqueta de un mismo nombre, sino que guardan, por el contrario, una perfecta continuidad. En virtud del amor de concupiscencia, yo me constituyo como un objeto o instrumento en relación a mí mismo —parte de mí mismo, por así decirlo—. No lo considero sino en función de mí mismo (así, el agua que bebo, el pan que metabolizo, la flor que respiro y que arrojo al suelo cuando ya no me agrada); por el amor de amistad contemplo el yo, el yo individual y limitado, únicamente en función del objeto amado; mi amor natural me constituye como parte de un vasto conjunto que me engloba, o como participación de un ser superior que me

magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei quam bonum suum singulare. El principio enunciado al principio de la frase sólo conviene a Dios (*tota ratio*); para concluir, como hace santo Tomás, la preferencia del individuo sobre la especie, es necesario, lógicamente, sobreentender lo que decimos en el texto. Cf. *ibíd.*, ad 3: *Natura reflectitur, non solum quantum ad id quod est ei singulare sed multo magis quantum ad commune*. Por esta razón, dice en otra parte santo Tomás, los placeres de la generación son más intensos que los de comer y beber.

[11] 1 q. 60 a. 5.

hace existir. Cf. In Div. Nom., c. 4.1.9. (Fretté t. XXIX p.452) y 1.10 (*ibíd.*, P.457). Cuando yo deseo un fruto o una flor, en realidad es a mí a quien estoy amando[12]; igualmente, cuando busco mi placer creyendo que me amo, en realidad a quien estoy amando más profunda y verdaderamente es a Dios[13].

Así pues, santo Tomás reconcilia estas dos afirmaciones aparentemente opuestas: 1° el amor desinteresado es posible, e incluso es profundamente natural; 2° el amor puramente «extático», el amor de pura dualidad es imposible. «Suponiendo, dice, que Dios no fuera el bien del hombre, el hombre no tendría ninguna razón para amar a Dios»[14]. La razón que permite reconciliar ambos asertos es que el hombre no es uno, sino en la medida en que es ser, es decir, únicamente en tanto que es una participación deficiente de Dios. Por tanto, por decirlo de alguna manera, santo Tomás llega a explicar el alma mística en su propia mismidad, a fuerza de radicalismo filosófico. La importancia filosófica de esta solución, eminentemente conciliadora, era grande, porque venía a reforzar una concepción de las relaciones entre la naturaleza y la gracia más griega que agustiniana, y todavía imperfectamente comprendida en occidente. La importancia filosófica podría haber sido también muy considerable, si el autor hubiera abordado con mayor atrevimiento esta crítica del concepto de unidad, siempre presente en sus respuestas sin formularla con la suficiente nitidez[15].

[12] 3 d. 29 q. 1 a. 3. Opusc., 2, *De perfectione vitae spiritualis.* c. XIII (Fretté t. XXIV pp.131. 132).

[13] Cf. p. 8 y ss.

[14] 2a 2ae q. 26 a. 13 ad 3, y lo mismo 1 q. 60 a. 5 ad 2.: «*Non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum nisi ex eo quod unumquodque dependent a bono quod est Deus*».

[15] Sobre este punto, debería siempre atenerse a indicaciones ocultas y a reminiscencias sugestivas. A propósito del misterio de la Trinidad, escribe en alguna parte: *Idem et diversum sufficienter dividunt ens creatum* (1 d. 4 a. 3 ad 1). Cuando se estudia su teoría sobre los seres intelectuales, uno se convence de que la inmaterialidad, en sentido tomista, podría definirse por la *penetrabilidad. Natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax... quodammodo... et per hoc alicui adhaeret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando* (Ver. q. 24 a. 10); y uno se siente tentado, para resumir esta teoría, a cambiar una palabra en la fórmula precedente y decir: *Idem et diversum sufficienter dividunt ens* materiale. En fin, cuando se penetra en su doctrina sobre el amor, se da uno cuenta de que el principio no podría ser elucidado completamente sin el estudio de las correcciones que exigen las nociones de identidad y de diversidad: tal y como se las brinda al hombre la experiencia del mundo sensible, no es posible aplicarlas al conocimiento de las cosas en la complejidad de su *esse* (es decir, *secundum quod alterius sunt*). Se desearía que santo Tomás hubiera escrito, como Abelardo de Bath, un tratado *De eodem et diverso*, y hubiera criticado la fórmula neoplatónica que cita: *omnia se invicem perambulant.* Un reproche como éste puede parecer a primera vista inspirado por preocupaciones modernas, bien extrañas a la escolástica; la verdad es, sin embargo, que ningún estudio hubiera encontrado naturalmente lugar en una metafísica cuya característica consiste en oponer los atributos de las cosas «inteligibles en sí» a la multiplicidad impenetrable de la sustancias materiales. Todas las discusiones de tomistas con sus adversarios, en el campo de la metafísica escolástica, pueden concentrarse en este punto: los tomistas acusan a sus adversarios de juzgar a las «formas» (separadas o inmanentes) como se juzga a las sustancias materiales (Cf. S. Tomás Virt. Com., a 11).

2.

No se trata todavía de ofrecer la última palabra de la solución tomista, sino de mostrar, mediante la teoría del todo y de la parte, que es posible, permaneciendo completamente fieles a la concepción física, hablar de un amor realmente desinteresado, y pensar que el hombre ama a Dios más que a sí mismo. Ciertas expresiones de santo Tomás muestran claramente que él iba más lejos, y que su pretensión era hacer desaparecer hasta la aparente oposición entre el amor de sí mismo y el amor de Dios que reside en esta expresión: amar

a Dios *más* que a sí mismo. Su respuesta completa tendería a suprimir el problema, al partir de un principio opuesto al que, en el prefacio, hemos mencionado con el propósito de descartarlo: en lugar de reducir el amor de Dios a una mera forma del amor de sí mismo, reconocer que es el amor de sí el que se reduce a ser, simplemente, una forma del amor de Dios.

En efecto, santo Tomás enseña que todo ser de la creación, en cada una de sus apetencias, desea a Dios más profundamente que al objeto particular que contempla a las inmediatas. No sólo en toda acción humana, hasta en el más monstruoso pecado, a lo que tiende realmente la inconsciente voluntad del pecador es a Dios [16]: ahora bien, los mismos animales, las plantas, los seres privados de vida «tienden a Dios» y «se apropian de Dios cada uno a su manera»: *ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur* (3 CG 18.4). Nada es extraño a Dios, todo pretende unirse a él: *Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi, quanto magis sibi possibile est* (*ibíd.*, 25). Esta «apropiación de Dios» consiste, según santo Tomás, en la intelección de Dios tal cual es para las criaturas espirituales, llamadas por gracia a la visión intuitiva; y, en el caso de los demás seres de la naturaleza, en la participación en la semejanza divina según el grado propio de cada una (*ibíd.*, 19). No conozco una exposición más amplia y más coherente de esta doctrina que la del libro 3° del *Contra los Gentiles*; ahí es donde se lee la afirmación explícita: *Propter hoc igitur tendit ad proprium bonum, quia tendit ad divinam similitudinem, et non e converso* (*ibíd.*, 24). Toda la doctrina tomista del amor es una consecuencia de esta concepción inicial que, para santo Tomás, define el apetito. La idea, por otra parte, está presente en la *Summa*

[16] Mal. Q. 16 a.3 ad 1, q.8 a. 2. Cf. 2 d. 5 q. 1 a. 2 ad 5.

Theologiae; sería suficiente, para convencer de ello a los que han estudiado de cerca el texto de esta obra tan cuidada y tan precisa en sus detalles, subrayar la doble expresión de la solución ya mencionada (1. q. 60. a. 5): *principalius et magis... plus et principalius*. Pero se lee una vez más expresamente, en el artículo del amor natural del hombre (1a 2ae q. 109 a.3):

> *Diligere Deum super omnia est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali, et etiam innanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest... Manifestum est... quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unamquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.*

Esta nueva respuesta al problema del amor no contradice a la primera, la profundiza. Vuelve a decir que, en un todo natural, una parte no posee individualidad o unidad capaz de *hacer número* con la individualidad o la unidad del todo, y, por consiguiente, capaz de «oponerse» a ella. Que si, precisamente en el caso del amor de Dios, la experiencia muestra que existe la posibilidad de conflicto, santo Tomás ve la razón de ello en un desorden contingente de la naturaleza; sin el pecado original, el hombre habría sometido sus intereses «propios» a los de Dios con la misma espontaneidad con que la mano se expone en favor de la salud del rostro, o la hembra en favor de sus crías.

> *Bonum partis est propter bonum totius... Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum, et ita Deum diligebat plus quam se ipsum et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis ratio-*

nalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis (1a 2ae q. 109 a.3).

En esta respuesta, es menester caer en la cuenta de la restricción *secundum appetitum voluntatis rationalis*. El orden de la naturaleza ha quedado pervertido, única y exclusivamente, en la vida racional y libre (ya en 2 d. 3 q. 4 ad ult. la oposición entre *esse naturae* y *rectus ordo*). Por otra parte, santo Tomás dice que los mismos pecadores conservan el amor natural y soberano de Dios (1 q. 60 a. 5 ad 5); debía decirlo así para ser consecuente consigo mismo, ya que, al ser este amor el fondo primordial de todos los apetitos, caso de desaparecer, el propio egoísmo dejaría totalmente de existir[17].

Por tanto, en los seres que razonan, existen como dos planos en la apetencia. En cuanto seres de la naturaleza (*naturaliter*), aman a Dios más que a sí mismos, y no lo saben. En cuanto pensantes y razonantes (*rationaliter*), convierten, dentro de su conciencia, este apetito de Dios en apetito del «bien en general»; y, como el «bien en general», que no es un ser subsistente, no puede ser amado con amistad pura[18],

[17] Es necesario, pues, como por otra parte invita a ello el contexto, entender, dentro del texto citado en la 1a 2ae q. 109 a. 3, *naturaliter* como opuesto a *supernaturaliter;* mientras que en 1 q. 60 a. 5 ad 5, se opone a *rationaliter* o *libere*. Cf. además *Quaest. disp. de Spe* a. ad 9 (Fretté t. 14. p. 288), donde, después de haber hablado del amor universal de Dios para con los seres animados o inanimados, santo Tomás añade: *Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per pecatum* (No dice: *in* hominibus *post pecatum*).

[18] Cf. In Div. Nom., c. 4 1. 10 (Fretté t. 29 p. 456).

refieren, de entrada, todos sus deseos al ser subsistente concreto, que son ellos mismos; su papel natural consistía en procurar el bien del todo, buscando el bien de la parte que ellos mismos son; conciben ahora esta parte como existente al margen del todo, y su bien, como oposición al bien total; son tentados de subordinar al bien «privado» el bien del todo. Sin embargo, el apetito indeterminado del bien, que se ha convertido inicialmente en egoísmo y en amores de concupiscencia, se transforma después, mediante un cambio natural e insensible, en amores de amistad[19]. El individuo razonable no se concibe, necesariamente, como un todo definitivo y un fin único; puede imaginar otros todos donde él mismo desempeña un papel, ya sea como parte subordinada, ya sea como mitad. La virtud consiste en no proponer en absoluto como fin otro todo, sino el conjunto completo de seres cuyo bien coincide con el bien del mismo Dios, y en actuar siempre como si se tuviera la intuición de que el apetito del «bien en general» no es más que una expresión, conforme a la naturaleza de los animales racionales, del deseo que refiere todo ser a Dios[20].

[19] Así, ateniéndose a los amores de la *voluntas rationalis*, es perfectamente verdadero, para santo Tomás, que el amor de sí es un simple punto de partida, y que se le abandona para pasar a los amores desinteresados; santo Tomás explica en este sentido el texto de Aristóteles, frecuentemente citado, IX Eth., c. 4 (3 d. 29 q. 1 a. 3 ad 3), y él mismo hace la descripción del tránsito desde el amor de sí al amor de Dios (3 CG 153. 1; 2a 2ae q. 27 a. 3). Sin embargo, esta explicación «asociacionista», debido a la extensión mecánica, no puede constituir a sus ojos un análisis metafísico del amor: como para él todos los fenómenos de amor son expresión de una misma realidad natural (la voluntad, el apetito), es absolutamente necesario encontrarles un fondo común real y *permanente;* existe un único objeto que especifica el amor.

[20] Se ve cómo la explicación propuesta aquí como la expresión más adecuada del pensamiento de santo Tomás, difiere de las otras fórmulas de este mismo pensamiento, que proporcionan a los discípulos del santo sus soluciones teológicas al problema del amor. Estas soluciones descansan sobre la distinción: 1. bien de

3.

El caso de la voluntad racional parecer plantear, de nuevo, el problema del amor al suscitar otra vez la posibilidad de un conflicto. Tal y como se presentan a la conciencia humana, el bien del yo y el bien de Dios pueden oponerse. Esta simple constatación, ¿no reduce a la nada todas las explicaciones precedentes, una vez que restableciendo la divergencia en los seres razonables y libres, la restablece, en realidad, únicamente en los seres en los que la convergencia tendría auténtico valor? Poco importa que el hombre, naturalmente, ame a Dios más que a sí mismo, poco importa que sea Dios, principalmente, lo que él ame en sí mismo, si se descubre, cuando se llega hasta el fondo de las cosas, que la verdadera manera de

finis amoris et *finis amati;* 2. bien de *subiectum cui* et *finis*; 3. bien de *conditio amoris* et *finis amoris*; 4. bien de *radix ontologica* et *ratio motiva* [Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, Tr. X. disp. IX. art. 2 parr. 2. Billuart, In 2am 2ae *De Caritate*. Diss. 4 a. 5. Suárez, *De spe.* Disp., 1 s. 3 n. 7. *De Caritate*. Disp. 1 s. 2 n. 6 Massoulié, *Traité de l'amour de Dieu* (1703). Réédition (Bruxelles 1866) 37. Mazzella, *De Virtutibus infusis* (Roma 1879) 687 etc., Los comentaristas conceden habitualmente una atención demasiado escasa a la teoría del todo y de la parte y a la del apetito universal de Dios. Hay que exceptuar a Massoulié, *loc. cit.* pp.74 y ss]. Todas estas distinciones —que por otra parte se encuentran explícita o implícitamente en el mismo santo Tomás [3 d. 29 q 1 a. 3 ad 2; *íd.* q. 1 a. 4; 4 d. 49 a. 2 ad 3; 2a 2ae q. 27 a. 3, etc.]— son válidas en el orden del *appetitus voluntatis rationalis;* suponen que el bien de Dios es concebido como distinguible del nuestro, capaz de oponerse a él y de hacer número con él. Pero, sin embargo, según santo Tomás, nuestro bien, en realidad, no se puede distinguir del bien de Dios, porque el bien de Dios es nuestro bien, todavía más que nuestro propio bien. Y es ir más al fondo de las cosas y tener más vigor filosófico, considerar los intereses reales, permanentes, convergentes de los seres, que distinguir sus aparentes oposiciones según las concepciones cuantitativas que de ellas se forman. La distinción antropomórfica que está en la base de las soluciones previamente citadas, es condición necesaria del pecado, tal vez, condición necesaria de ciertos progresos en la virtud, pero al ser función de nuestro conocimiento potencial, debe desaparecer cuando se pretende definir la verdadera esencia espiritual del bien.

amar a Dios, no es amarse a sí mismo, sino sacrificarse a sí mismo: semejante resultado supone la quiebra de la concepción «física», y entonces, más valdría concebir desde el principio el amor puramente como un «éxtasis».

Para responder a esta dificultad siguiendo los principios de santo Tomás, hay que decir que, en la medida en que un ser es espíritu, la coincidencia de su bien individual y del bien de Dios es rigurosa; en la medida en que él está asociado a la materia, la coincidencia es más grosera. En efecto, Tomás enseña que la individualidad de una naturaleza espiritual posee un valor definitivo a causa de su capacidad de alcanzar a Dios tal como él es, y de su afinidad con el todo[21]. O sea, que el bien de una criatura espiritual singular no es diferente del bien del todo, y, por consiguiente, del bien de Dios, porque su naturaleza consiste en representar el bien y el todo según una intensidad de vida intelectual determinada. O, enfocadas las cosas desde otro ángulo: su papel como

[21] Ver, en el 3er libro *Contra gentes*, los capítulos 112 y 113: *quod creaturae rationales gubernantur propter se ipsas, aliae vero in ordine ad eas. Quod rationalis creatura dirigitur ab eo ad suos actus, non solum secundum ordinem ad speciem, sed secundum quod congruit individuo.* Y particularmente el argumento: «*Deum... sola intellectualis natura consequitur in se ipso... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo*». Y también aquél en el que santo Tomás, después de haber recordado que las partes están ordenadas al bien del todo, y no *viceversa*, añade: «*Naturae intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodam modo omnia inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu*». Al contrario, en las especies animales que no son el hombre, el bien de los individuos no coincide con el bien del mundo total, ya que la belleza del universo se nutre constantemente de su destrucción. Pero santo Tomás no ve en esto inconveniente, porque el bruto no puede concebir el bien del todo para oponerlo al suyo: así, no existe conflicto. Cf. 2 CG 55. 12: «*Desiderant esse ut nunc, non autem semper quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione, quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praeambula est, et non subiacens, cognitioni...*».

parte del universo consiste en poseer a Dios intelectualmente, es decir, mediante la operación «que no tiene contrario», a la que las otras operaciones, diferentes o semejantes, no podrían neutralizar o disminuir, porque no se «oponen». Ahora bien, su felicidad de ser singular consiste también en no ser contrariado en su operación intelectual, en conocer siempre, sin impedimento, de acuerdo con la intensidad que le conviene[22]. Por tanto, su perfección como parte, y su felicidad de ser singular, coinciden. El bien espiritual y el bien en sí son una misma cosa.

Apliquemos este principio al espíritu puro y al espíritu encarnado: al ángel y al hombre.

En los espíritus puros, dentro del orden natural, la hipótesis de un conflicto entre el amor propio y el amor de Dios es, según santo Tomás, impensable. La razón de ello está en que el ángel posee, desde el principio, la perfección individual que le conviene. Desde su creación, tiene su puesto en el universo por encima del tiempo: ser en plenitud y perfectamente él mismo es idéntico a ser aquello que Dios le ha hecho, lo que Dios quiere que sea[23].

Si, en el hombre, el conflicto resulta posible (al menos en el estado en que nosotros podemos observarlo), la razón está en la composición de su naturaleza, y en la potencialidad progresiva en ella implicada.

[22] 1a 2ae q. 3 a. 3, 4 y 5.

[23] (*Diabolus*) *non potuit appetere quod absolute non esset Deo subiectus... Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX Metaphysicorum. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona...* Mal. a. 16 a. 3; cf. a. 5 ad 10, a. 6 ad 5.

En primer lugar: puesto que el hombre no es puramente espiritual, lo que él puede llamar «su bien» no coincide siempre con el bien en sí. La alegría de ciertos bienes sensibles puede ser incompatible, en tal o cual caso, con la adquisición de una mejor perfección.

Pero, en segundo lugar: todo sacrificio de un bien sensible a un bien del espíritu, siendo un sacrificio a Dios, es necesariamente también un sacrificio a sí mismo. El espíritu, en efecto, es el propio hombre, más íntima, más verdaderamente que el cuerpo. Ahora bien, sacrificar su sensualidad al orden universal, a la «Ley eterna», no en virtud de una disposición arbitraria y positiva de Dios, sino siguiendo una ley fundada en la esencia misma del espíritu, que además es tan natural como las leyes que rigen el mundo físico, es realizarse a sí mismo, avanzar, mejorar su espíritu[24].

En tercer lugar: habida cuenta de que nuestra vida es temporal, como ciertas operaciones del espíritu pueden resultar incompatibles con otro acto mejor, o, al ser nuestra alma débil, resultarnos una ocasión de desorden moral, su ejercicio podrá ser prohibido[25]. En estos casos, el amor de

[24] *Cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva quae principalior est, et sensitiva quae minor est, ille vere se ipsum diligit, qui se amat ad bonum rationis; qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis magis se odit quam amat, proprie liquendum, secundum illud Psalmi: Qui diligit iniquitatem odit animam suam. Et hoc etiam Philosophus dicit in IX ethicorum. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium sicut et amor Dei* (Car., a. 12 ad 6). Cf. 2a 2ae q. 25 a. 7; 3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 3: *quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam se ipsum diligat, sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale.*

[25] *Nobis melius est non congnoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum.* 1 q. 22 a. 3 ad 3. Más en detalle 3 d. 35 q. 2 a. 3 sol. 3; 2a 2ae q. 167 a. 1. Llegada la ocasión, es mejor, incluso, saber interrumpir la contemplación de las cosas divinas. Car., a. 11 ad 6.

Dios impondrá al amor del yo espiritual un sacrificio real. Este sacrificio, sin embargo, será pasajero: después del tiempo, después del estado de camino provisional, la percepción de toda verdad no podrá ser sino excelente en cuanto a su ejercicio, como siempre lo fue en cuanto a su «especificación».

Cuatrocientos años después de santo Tomás, los teólogos católicos discutieron considerablemente para saber si, desde el punto de vista del bien espiritual final, de la felicidad, el interés personal del hombre podía aparecer o mostrarse como opuesto al de Dios. Numeroso ascetas gustaban repetir que un hombre puede concebir la hipótesis de que Dios le haya predestinado a una felicidad más alta que la que, de hecho, le otorgará; este hombre debe entonces, decían, sacrificar de buen grado su interés eterno, y aceptar con alegría el papel inferior asignado a él por Dios *ad pulchritudinem universi*. Santo Tomás no abordó esta cuestión prácticamente desconocida, según parece, para la literatura ascética de su tiempo[26]. Quiero señalar simplemente que santo Tomás prefiere entender aquel famoso texto en el que san Pablo parece sacrificar su felicidad personal a la salvación de sus hermanos, y, por consiguiente, a la gloria de Dios, no como una renuncia total (por una «imposible suposición»), sino como un sacrificio pasajero[27]. Cuando habla de los bienes de orden

[26] Alberto Magno, por ejemplo, escribirá «*Caritas ad Deum vera et perfecta est quando anima cum omnibus viribus suis ardenter se infundit Deo, nullum commodum transitorium vel aeternum quaerens in eo*». Pero, sin embargo, unas líneas más abajo reconduce su afirmación hacia la doctrina usual: «*Qui autem diligit Deum, quia sibi bonus est, et propter hoc principaliter, ut sibi beatitudinem suam communicet, naturalem et imperfectam caritatem habere convincitur*» (*Paradisus animae*, c. 1. Ed. Borgnet t. 37 p.449).

[27] Habría negado la hipótesis si se le hubiera planteado la cuestión a propósito de los ángeles. En efecto, piensa «*quod rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis*». 1 q. 62 a. 6. Sobre el texto de san Pablo, cf. *Com. in Ep. ad Rom.*, c. IX, en 2a 2ae q. 27 a. 8 ad 1.

moral, es decir, de aquellos bienes espirituales que en modo alguno pueden constituir un obstáculo para la felicidad, puesto que son, por definición, los medios, declara simplemente que no se les puede amar en exceso: «Algunos se aman más de lo que debieran; pero esto no sucede en el caso de los bienes espirituales, porque nadie puede amar excesivamente las virtudes» (Car., a. 7 ad 13)[28].

Esta decisión sumaria es característica de su manera de ver las cosas en un tema que no ha estudiado a fondo. Se atenía, entonces, al principio general: la finalidad de la naturaleza es el bien espiritual; en consecuencia, es inseparable de la voluntad de Dios.

[28] «*... plus debito se ipsos diligunt: quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes*». Cf. las proposiciones condenadas en el siglo XVII: *Qui suum liberum arbitrium Deo donavit... nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum* (Molinos); *Amor zelotypus efficit... ne quis amplius sibi virtutem velit* (Fenelón). (DZ *Enchiridion Symbolorum et definitionum* n. 1099 y 1210).

II

OBSERVACIONES SOBRE LOS ELEMENTOS DE LA SOLUCIÓN TOMISTA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO Y MEDIEVAL

Estos principios de solución cuyo valor resalta santo Tomás, mientras que todos sus predecesores escolásticos, al parecer, los habían menospreciado a la hora de aplicarlos al problema del amor (p.99), preexistían, sin embargo, en la literatura filosófica y teológica a la que se podía tener acceso en aquel tiempo. Las observaciones que conforman el presente capítulo, querrían contribuir a elucidar todo este asunto. Se referirán, ante todo, a la teoría del todo y de la parte; después, a la del apetito universal de Dios; y finalmente, a la de la identificación del bien de los espíritus y del bien en sí.

1. La teoría del todo y de la parte

Aristóteles, cuando estudia la amistad en los libros VIII y IX de la Ética para Nicómaco, se prohíbe expresamente querer hacer una «física» del amor: τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπογημάτων ἀφείσθω, etc. (VIII. 2. Ed. de Berlín 1155 b. 8): describe lo que acontece en el mundo de los hombres y declara qué es lo que debe pasar, no pretende retomar los problemas tratados con tanta brillantez y profundidad en el *Banquete* de Platón.

A pesar de todo, no pudo impedir ofrecer, aquí y allá, algunas observaciones referentes a la materia que se había prohibido; creo que estas indicaciones dispersas sirvieron de gran ayuda a santo Tomás.

Aristóteles en el cap. 11 del libro VIII, ofrece una especie de primer esbozo de la teoría del todo y de la parte; esta primera explicación de lo que es el amor, todavía muy general y superficial, podría denominarse teoría de la comunidad o de la comunicación. Retomando una comparación a la que ya se había referido entre la amistad y la justicia, Aristóteles observa que en toda sociedad o comunidad es posible hablar de justicia y de amistad. He aquí el texto de Hermann, el alemán:

> *In omni enim communicatione videtur aliquod iustum esse, et amicitia autem. Appellant igitur ut amicos connavigatores et commilitones, similiter autem et eos, qui in aliis communicationibus. Secundum enim quantum communicant, in tantum est amicitia... Et proverbium, communia quae amicorum, recte: in communicatione enim amicitia. Et his quidem plura, his autem minora; etenim amicitiarum hae quidem magis, hae autem minus* (Et. Nic., VIII, 11).

El autor continúa diciendo que todas las comunidades o comunicaciones que se pueden enumerar, a todas las cuales se propone como fin utilidades particulares, parece que deben ser consideradas como partes de la sociedad política que tiene como finalidad el interés común.

La idea, muy simple, indicada aquí por Aristóteles, fue recuperada por santo Tomás (2a 2ae q. 23 a. 1 etc.)[29].

[29] Santo Tomás se explica más largamente en el *Comentario de la Ética* (In 8 Et. 1. 9ss.). Entre otras cosas, menciona (1. 12) la comunicación «aethayrica» (ἑταιρική de Aristóteles), aquélla en la que los amigos, dice, «*communicant in nutritione*». El R.P. Coconnier («Revue thomiste» XIV p.8) cree que se trata de hermanos de leche; yo no creo que santo Tomás haya comprendido tan mal a Aristóteles: quiere hablar de jóvenes compañeros, según una acepción del verbo *nutrire* sumamente común en la Edad Media. Cf. In 1 Metaf. 1. 5: *Erant nutriti in eorum* (i. e. mathematicorum) *studio*.

Sin embargo, santo Tomás sólo tenía ahí un primer ensayo de explicación. La misma indeterminación de la idea sugerida por su texto[30], invitaba a nuevas búsquedas. Por otra parte, independientemente del texto de Aristóteles, su doctrina metafísica sobre la unidad le impedía asignar, como última explicación de cualquier forma de armonía, una simple convergencia o semejanza de seres distintos. Necesitaba encontrar una unidad propiamente dicha[31]. Era preciso mostrar que un ser único y real es la razón suprema de toda unidad igual que de todo apetito, para probar que un amor puede fundarse en amor propio y seguir siendo verdaderamente desinteresado[32]. Sería una equivocación, por tanto, presentar la teoría sobre la comunidad como el fundamento último de la doctrina tomista sobre el amor.

El mismo Aristóteles, en la *Ética*, invitaba a ir más lejos. Después de una aparente digresión de dos capítulos, consagrada a las diversas formas de la sociedad política, volvía al principio de la κοινωνία. Las amistades políticas, las relaciones entre tripulantes y compañeros de navegación, no ofrecen, dice, ninguna dificultad, y manifiestan naturalmente una

[30] Hermann traduce siempre κοινωνία por *communicatio*. La traducción de Denys Lambin utiliza unas veces *societas* y otras *communio*.

[31] V. p. ex. 1 CG 42. 6: *Omnium diversorum ordinatorum ad invicem ordo ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam, quod aliqua diversa ad invicem in habitudine uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur...* La semejanza es una especie de multitud: por tanto, no da razón desde sí misma de su unidad.

[32] Da la impresión de que el R.P. Coconnier, por no haber ido hasta ahí y haberse parado excesivamente en las nociones de *comunidad* y de *semejanza*, no ha podido, en sus interesantes artículos sobre *La Caridad según santo Tomás de Aquino* («Revue thomiste», XII pp.641-660; XIV pp.5-31; XV pp.1-17) establecer entre la concupiscencia y la benevolencia la relación de dependencia esencial que, a nuestro juicio, las une en santo Tomás.

cierta concordia; lo mismo ocurre con las relaciones de hospitalidad. Sin embargo, ¿qué decir de las relaciones de familia y de las amistades propiamente dichas? ¿no es necesario ponerlas aparte? Ahora bien, si no existe comunidad más estrechamente unida que la familia, esta comunidad tiene su raíz en una unidad más perfecta, en una identidad individual. Todas las relaciones de parentesco, ya sean exactamente recíprocas (como las de hermanos entre ellos), o dispares (como las del abuelo y el nieto), dependen de las relaciones de padre a hijo. Ahora bien, —y aquí está el punto que nos importa— *el padre ama a su hijo como a una parte de sí mismo*, y, por tanto, en alguna manera, como a sí mismo[33]. Santo Tomás explica a Aristóteles así:

> *Dicit quod parentes diligunt filios eo quod sunt aliquid ipsorum. Ex semine enim parentum filii procreantur. Unde filius est quodam modo pars patris ab eo separata. Unde haec amicitia propinquissima est dilectioni qua quis amat se ipsum, ac qua omnis amicitia derivatur, ut in nono dicetur. Unde rationalibiter paterna amicitia ponitur esse principium. Filii autem diligunt parentes, in quantum habent esse ab eis, sicut si pars separata diligeret totum a quo separatur* (In 8 Et 1. 12).

Santo Tomás cita el libro IX. Allí, en efecto, y sin que se indique ningún vínculo con la presente teoría de la familia, lo

[33] ἡρτῆσθαι δὲ πᾶσα (κοινωνία συγγενικὴ δοκεῖ) ἐκ τῆς πατρικῆς οἱ γονεῖς μὲν γὰρ στέργουσι τὰ τέκνα ὡς ἑαυτῶν τι ὄντα... γονεῖς μὲν οὖν τέκνα φιλοῦσιν ὡς ἑαυτοὺς (τὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν οἷον ἕτεροι αὐτοὶ τῷ κεχωρίσθαι). (VIII, 14. 1161b 17-19, 27-29). Las relaciones de parentesco entre hermanos y primos se reducen a la identidad del tronco común: ἡ γὰρ πρὸς ἐκεῖνα ταὐτότης ἀλλήλοις ταὐτοποιεῖ ὅθεν φασὶ ταὐτὸν αἷμα καὶ ῥιζαν καὶ τὰ τοιαῦτα (*ibíd.*, cf. 1162 a. 2).

que se hace realmente es retomar y generalizar la misma doctrina[34]. En el amor de sí no está solamente el origen de todas las amistades (*Amicabilia quae ad amicos... videntur ex his quae ad seipsum venisse*). Sino que lo que define la amistad, lo que, consecuentemente, constituye su *esencia*, es la disposición que hace que un hombre tenga, con respecto a otro, los mismos sentimientos que tiene hacia sí mismo:

> *Et dicit quod virtuosus se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus secundum affectum amici est quasi alius ipse, quod scilicet homo afficitur ad amicum sicut ad se ipsum. Videtur igitur quod amicitia in aliquo praedictorum consistat, quae homines ad se ipsos patiuntur; et quod illi vere sint amici, quibus praedicta existunt* (In 9 Et. 1. 4).

Se sabe que Aristóteles vuelve más de una vez sobre esta idea. También le es muy familiar a santo Tomás (1 CG 91. 3 – Car., a. 2 ad 6 etc.). En lo que se refiere a la comparación precedente, la del todo y de la parte, es imposible que no se inspirara en ella a la hora de redactar los artículos de la Summa que acabamos de citar (1 q. 60 a. 5 – 1a 2ae q. 109 a. 3).

Finalmente, en el capítulo 7° del libro IX, a propósito de una cuestión incidental, Aristóteles entra deliberadamente en la «física» del amor. Se trata de un fenómeno muy conocido,

[34] τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὁρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι... πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ πρὸς ἑαυτόν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός) (IX, 9 1169 b. 6-7. cf. 1170 b. 5). τὸν δὲ φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα (IX, 9. 1169 b. 6-7. cf. 1170 b. 5). Es muy notable que Aristóteles, precisamente allí donde plantea el principio de que el amor de sí está en el origen de toda amistad, establece sobre este fundamento la existencia del amor de benevolencia, del amor desinteresado. Véase la continuación lógica de las primeras líneas de este capítulo 4 del 1. IX, y lo que se dice más abajo sobre la coincidencia del bien en sí con el bien del alma virtuosa.

que, sin embargo, no deja de sorprender en una primera aproximación: ¿por qué los bienhechores aman más a aquéllos con los que están obligados de lo que éstos aman a sus benefactores? Aristóteles, descartando desde el principio una explicación superficial, pretende ofrecer una que pueda ser deducida de la esencia misma de las cosas (δόξειε δ' ἂν φυσικώτερον εἶναι τὸ αἴτιον), y esto es lo que propone: «Es lo mismo, dice el Filósofo, que se observa en el mundo de los artesanos: cada uno ama a su obra más de lo que él sería amado en caso de que la obra se animara. Parece que esto sea especialmente verdadero en el caso de los poetas, que tienen un exceso de amor a sus poemas y los adoran como si se tratara de sus hijos. Así es como proceden los bienhechores: los que son objeto de su acción, son como su obra y los aman más de lo que la obra ama al que la ha hecho... *Amar es como crear*». Amar a su obra, sigue diciendo, es amar a su ser, porque somos gracias a nuestra actividad; y toda cosa quiere ser en acto; el amor en cuestión es por, tanto, natural»[35]. Esta respuesta (que claramente no es sino la extensión de una observación hecha en el libro VIII a propósito de los hijos y de los padres)[36], podía aplicarse, naturalmente, a la cuestión del amor de Dios al mundo que él

[35] IX, 7. 1167. 1168.

[36] VIII, 14. 1161. b. 21: μᾶλλον συνῳκείωται τὸ ἀφ' οὗ τῷ γεννηθέντι ἢ τὸ γενόυμενον τῷ ποιήσαντι τὸ γὰρ ἐξ αὑτοῦ οἰκεῖον τῷ ἀφ' οὗ, οἷον ὀδοὺς ἢ θρὶξ ἢ ὁτιοῦν τῷ ἔ χοντι ἐκείνῳ δ' οὐθὲν τὸ ἀφ' οὗ ἢ ἧττον . Santo Tomás: «*Genitum enim, sicut dictum est, est quasi quaedam pars generantis separata. Unde videtur comparari ad generantem, sicut partes separabiles ad totum, puta dens, vel capillus, vel si quid aliud est huiusmodi, huiusmodi autem partes quae separantur a toto propinquitatem habent ad totum, quia totum in se continent ipsas, non autem e converso. Et ideo ad partes nihil videtur attinere totum vel minus quam e converso. Pars enim etsi sit aliquid totius, non tamen est idem ipsi toti, sicut tota pars concluditur in toto. Unde rationabile est quod, parentes magis filios diligant, quam e converso*» (In 8 Et. 1. 12).

ha creado (v. Santo Tomás: *tanquam aliquid sui* 2a 2ae q. 30 a. 2 ad 1). Pero, sobre todo, al asignar explícitamente como fundamento universal del amor la idea abstracta de la participación del ser, explicaba mediante el mismo principio el amor del mundo por Dios. Santo Tomás no tenía que buscar en otra parte la idea general que da unidad a su sistema.

¿Estaba, entonces, todo hecho, no teniendo santo Tomás más que traducir a Aristóteles para que su metafísica del amor quedara plenamente constituida? Pensar así sería comprender mal la complejidad de los problemas que tenía que resolver y juzgar equivocadamente el esfuerzo que exigía su doctrina sintética sobre los apetitos. En general, para calibrar la diferencia de su filosofía en relación con la de Aristóteles, es preciso considerar el lugar que ocupa, en la una y en la otra, la idea de Dios. Si consideramos, desde este punto de vista, la teoría particular del amor, la contribución de Aristóteles resultará muy escasa; se reducirá a las tres palabras de la *Metafísica*: κινεῖ ὡς ἐρώμενον[37] que, por otra parte, no contemplan directamente a todos los seres, sino solamente al alma del cielo o primera esfera. Se sabe qué papel desempeña, por el contrario, en la doctrina tomista del amor, la naturaleza suprema creadora, actualizadora y dispensadora de la felicidad (beatificante).

Esta primera diferencia entraña una total inversión de los puntos de vista. Ya no es la amistad libre lo que está en primer plano, sino el amor necesario. En santo Tomás, el amor es concebido, ante todo, como un apetito natural de perfeccionamiento, como una tendencia a la actualización, y, por consiguiente, a la unificación. Para emplear la palabra de Aristóteles, es una concepción de todas maneras φυσικωτέρα. El

[37] Met., A. 7. 1072 b. 3.

afecto tipo, el que es la medida de todos los demás, es aquél en el que el bien del ser que ama depende total y exclusivamente del ser amado; es el amor de Dios. Este punto de vista no sólo difiere del de la *Ética para Nicómaco*; se le opone. Porque, según el principio de santo Tomás, que aparece aquí en perfecta coherencia lógica con el resto de su filosofía, la peor posición que se puede adoptar para hacer una metafísica del amor, es, precisamente, situarse en el punto de vista de la amistad igualitaria. Ésta sólo existe por accidente, incluso en el caso de que pueda existir. Para juzgar la esencia del amor, es menester sustituir la igualdad por la sumisión, situarse en el punto de vista de la desigualdad suprema, aquélla que separa al creador de la creatura, y medir todo de acuerdo con este prototipo universal. El amor no debe ser considerado como una hipertrofia de la amistad (cf. ὑπερβολὴ φιλίας. Et. Nic. IX. 10), sino más bien la amistad como una especie de amor, como una forma accidental (y propia del mundo humano) del sentimiento radical y primordial que lleva a todos los seres hacia Dios. Cuanto más dispar es una amistad, más se acerca al sentimiento tipo: lo contrario de lo que decía Aristóteles[38]. Estas pocas reflexio-

[38] Es principio de la metafísica de santo Tomás: cada vez que dos seres se unen para formar un conjunto que sea verdaderamente uno, las relaciones de ambos constituyentes son las de determinante y determinado; uno es como la materia y el otro como la forma (4 d. 49 q. 2 a. 1. - 2 CG 53). Este principio indicado ya en Aristóteles, *Política* II. 2. 1261 a. 29: ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἓν γενέσθαι, εἴδει διαφέρει (se trata de las diferencias entre συμμαχία / πόλις), está en conexión lógica con las ideas tomistas sobre la unidad, el número y la multiplicación material. Habida cuenta de que la yuxtaposición espacial es lo contrario de la unidad, como la igualdad rigurosa es lo contrario de la organización, se debe terminar diciendo que la amistad perfectamente igualitaria no es deseable, no es posible, no existe. Toda amistad es «hija de Penia» para hablar como Platón; toda amistad pertenece al género de esas amistades paradójicas, de las que Aristóteles dijo: ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σῴζει τὴν φιλίαν (Et. Nic., IX. 1.

nes bastan, a nuestro parecer, para poner de relieve la originalidad de la síntesis de santo Tomás, como tal síntesis, comparada con las teorías que él encontró en Aristóteles.

No resulta fuera de propósito recordar aquí una idea que no es de Aristóteles, y que podía sugerir a un filósofo de la Edad Media la explicación del amor perfecto a través de la teoría del todo y de la parte, tal como la ha expuesto santo Tomás. No se consideran los pasajes mencionados aquí como fuentes de su doctrina: sólo se pretende hacer ver que esta explicación, en la que algunos han querido encontrar no sé qué vago sabor panteísta[39], lejos de escandalizar al siglo XIII, debía hacerse aceptar con total naturalidad. Es doctrina de san Pablo (Rom 12, 5; Ef 1, 22; 1 Cor 12, 12ss.) que todos los cristianos forman un solo cuerpo entre ellos y con Cristo. Antes de santo Tomás, numerosos oradores y comentaristas se habían inspirado en esa doctrina para ensalzar la caridad. Un cierto número de pensamientos de san Agustín sobre este tema fueron reunidos en un sermón que se encontrará en el apéndice a un volumen de sus obras (Serm., 105 *inter suppositities*. PL 39. 1949). El santo explica, por ejemplo, cómo,

1163 b. 31-32). Por tanto, entre dos individuos que toscamente pueden caracterizarse como «iguales», la igualdad amical no será una igualdad cuantitativa y rigurosa, sino una igualdad proporcional y restablecida. Por otra parte, está claro, aun en el caso de que se quiera mantener la palabra «igualdad», que el amor hacia uno mismo mantendrá siempre un carácter irreductiblemente original: supuesto, incluso, que se amara al amigo *más* que a sí, no se sabría amarlo exactamente *como* a sí. Según santo Tomás, uno debe preferirse siempre a su amigo (2a 2ae q. 26 a. 4). Alberto Magno piensa de otra forma: en las *amicitiae distantium*, dice, «*conceditur unicuique amare plus se ipsum quam alterum, et maiora bona sibi velle quam alteri: quod non contingit in amicitia quae vere amicitia est, et vere super aequale quantitatis fundatur*» (In 8 Et. tr. 2 c. 1 n. 36).

[39] Está claro que, en un sistema panteísta, la concepción física, unitaria del amor, fundada sobre las relaciones del todo y de las partes, tiene naturalmente un absoluto derecho de ciudadanía. Scoto Eriúgena, citando a Gregorio Nacianceno, llama al hombre *pars Dei* (*De divisione Naturae*, 1 2 c. 1. PL 122. 523 D).

cuando un miembro sufre, todos los miembros, de manera natural, se ponen en marcha para aliviarlo (l.c.n. 1. cf. Enarratio in Ps. 130 n. 6); afirma que Cristo es la cabeza del cuerpo místico de la Iglesia y que sufre en sus miembros perseguidos aquí abajo (l.c.n. 3 — cf. Enarr. in Ps. 86 n.5). Ahora bien, todo esto acontece en el orden sobrenatural, mientras que el nervio de la teoría tomista es la idea de una participación divina que posee todo ser por el hecho mismo de su creación (cf. en estos pasajes de san Agustín, Paulino de Fréjus, *Liber exhortationis* c. 52, en apéndice a las obras de Agustín. PL 40. 1066).

Por otra parte, encontramos la concordia de los santos del Cielo comparada a la de los miembros del cuerpo. La célebre *Carta a los hermanos del Mont-Dieu*, atribuida durante mucho tiempo a san Bernardo, emplea, sobre este particular, la misma comparación de la que hará uso santo Tomás:

> *Omnia capiti serviunt et se pro illo periculis opponunt; ex quo manifestum est, omnia caput plus quam se veraciter amare... Sic quoque in caelesti patria... sicut tu a voluntate Dei non discrepas, sic ille tuae voluntati per omnia concordabit: caput enim a suo corpore discordare nequit* (Lib. III c. 3 n. 13. PL 184. 360).

Cada uno de los bienaventurados, prosigue el autor, estará feliz con su rango, y no deseará cambiarlo por uno mejor. Así es como en el cuerpo humano, ni el ojo desea ser nariz, ni el oído cambiarse con el olfato (*ibíd.*, n. 14, l. c. 360. 361). Una vez más, aquí —hecha abstracción de lo que es una simple comparación— se trata de amores inspirados por la gracia [40].

[40] En lo referente solamente a la comparación, la expresión más sorprendente que conozco

Pero la dificultad consistía, precisamente, en poner de acuerdo lo que se sabía que la gracia exigía —es decir, el desasimiento, el sacrificio— con lo que parecía ser, en los individuos completos, la condición necesaria de la existencia de un apetito natural, a saber, que todas las apetencias estuvieran ordenadas a la búsqueda del propio bien. Era necesario decir por qué los santos, en el estado sobrenatural de la gracia, o en el estado celeste de la visión beatífica, ya no se comportaban como seres independientes, exteriores los unos a los otros, y parecían descendidos de nuevo al estado aparentemente inferior de condicionamiento sustancial y de unión íntima, que es el de los miembros de un mismo cuerpo. Santo Tomás respondía al problema mediante su teoría de la individualidad, que puede ser considerada como una crítica de la noción de «individuo completo». Tomás destruía la ilusión del individuo «cerrado» [41]. Ponía de manifiesto que el egoísmo, en su

de ella se encuentra en Pierre de Blois (*Tractatus de caritate Dei et proximi* c. 37. PL 207. 936): «*Si manus oculorum obsequio vibratum in aliud membrum senserit gladium inminentem, ipsa suum minime discrimen attendens, plus alii quam sibi temens, glaudium excipit: et ut alii parcatur, ipsa non sibi parcit*». Cp. c. 17 (i. c. 915): «*Consubstantiat se dilecto*». Cf. también san Agustín, en *Enarratio in Psalmum 86*, citado más arriba: *Solet lingua dicere, calcato pede: calcas me* (PL 35. 1105).

[41] Es lo que no habían sabido hacer, carentes de una idea clara de la perfección que implica *la unidad*, incluso aquellos predecesores suyos que habían insistido más en la concordia y la «conspiración» de todos los seres de la naturaleza. Hablan fácilmente de *pax, societas, unitas,* pero no van al fondo del problema. V. p. ej. Alredo de Rye, *De spirituali amicitia* 1. 1 (PL 195. 667). Alredo es un alumno de Cicerón (l. c. 659). No sólo se inspira en él, sino que también se hace con sus ideas (675) y hasta con sus frases (692). Ahora bien, no hay teorías sobre el amor más absolutamente pobres que las que aparecen expuestas en el *Laelius*. Cicerón, que rechaza la concepción utilitarista de la amistad, aquélla que la funda sobre la indigencia (*Laelius* c. 9, c. 13 etc.), y que quiere que se aprecie la amistad «por ella misma» (c. 9, c. 21), invoca, sin embargo, la idea de la cooperación: pero no puede hacerlo sin volver a caer inconscientemente en la concepción egoísta de la indigencia, porque carece de la noción de un interés del conjunto, diferente de los intereses particulares.

forma restrictiva, no es una inclinación verdaderamente natural, sino más bien adquirida, adquirida por el pecado (1a 2ae q. 109 a. 3 corp. fin.). Cuando uno penetra en sus fórmulas: *Socrates non est sua natura, angelus non est suum esse, nulla creatura est suum esse*, se comprende fácilmente, también, cuál es la afinidad natural del querer al ser y al conocer, y que amar a la humanidad, al universo y a Dios más que a sí mismo es para él, sencillamente, seguir la naturaleza.

2. La teoría del apetito universal de dios

La idea de que el mundo desea a Dios es griega y peripatética. En un libro de la *Metafísica* comentado por santo Tomás, éste leía las célebres palabras: «*Movet autem sicut appetibile et intelligibile... movet autem ut amatum*[42]». Son los neoplatónicos quienes habían sido aquí los verdaderos herederos del pensamiento de Aristóteles. Santo Tomás, que conocía la *Teología* de Proclo, y había comentado el libro *De Causis*, no había leído la exposición clásica sobre el apetito de todas las cosas por Dios que Plotino ofreció en la 3ª Eneada; hubiera encontrado ideas que habría hecho suyas[43]. En

[42] τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (*Metafísica* A 7. 1072 a. 26 y b. 3. *Comentario* de santo Tomás libro XII, lección 5).

[43] Se trata, naturalmente, de la doctrina de la prior dad ontológica del amor de lo Bello separado de toda otra apetencia. Según Plotino, no se ama a las bellezas sensibles, sino a falta de la esencia arquetípica de la Belleza, y como si fueran imágenes que encierran en su prisión material una cierta participación: ἐν εἰκόσι καὶ σώμασιν, ἐπεὶ μὴ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῖς πάρεστιν, ὃ ἐςιν αἴτιον αὐτοῖς τοῦ καὶ τοῦδε ἐρᾶν... ἀγαπᾶται τοῦτο ὡς εἰκών (Eneadas III 1. 5, n. 1, p.207, 30-34 ed. H. F. Mueller). La teoría tomista sobre el amor universal que ordena cada parte del mundo al bien del todo, se le puede comparar: (*ibíd.*, n. 4, p.211, 29-31). καθ' ὅςον δὲ ἑκάστη (ψυχὴ) πρὸς τὴν ὅλην ἔχει, οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δέ, ὡς εἶναι πάσας μίαν καὶ ὁ ἔρως ἕκαστος πρὸς τὸν πάντα ἂν ἔχοι. Finalmente, el papel

cambio, poseía las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita. Sin tener el más mínimo problema o duda a propósito de su autenticidad, se acercaba a él con todo el respeto que requería la persona del discípulo de san Pablo, estando dispuesto a acoger e incorporar a su filosofía las concepciones dionisianas. Pero, en el 4° capítulo de *Los Nombres Divinos*, leía, enunciada con audacia, la tesis del amor universal de Dios.

El Pseudo-Dionisio: 1° afirma, en términos generales, que todos los seres de la naturaleza desean a Dios[44]; 2° diversifica esta apetencia según las naturalezas de los diferentes seres creados[45]; 3° la extiende al «no-ser[46]»; 4° la extiende a las acciones de los demonios[47], y también a las acciones culpables y a los vicios de los hombres[48]. Finalmente, 5° esta apetencia, que, para él, es correlativa a la participación de Dios, de la que ningún ser está exceptuado[49], debe concebirse como el apetito mismo de esta participación, de esta «comunicación» con Dios (πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς. Cael. Hier. c. 6 n. 1), bien de la que el ser puede poseer, no poseyéndola todavía, bien de la que ya posee: en efecto, el autor

que santo Tomás asigna en el amor a la «*connaturalitas*» (1a 2ae q. 27 a. 4) debe compararse con el que Plotino describe como «principio» del amor: τὴν αὐτοῦ τοῦ κάλλους πρότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ὄρεξιν καὶ ἐπίγνωσιν καὶ συγγένειαν καὶ οἰκειότητος ἄλογου σύνεοιν (l. c. n. 1. P.207, 14-16).

[44] *Nombres Divinos* c. IV n. 4 – n. 10; - c. X n. 1.

[45] οὗ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδειότητι (*ibíd.*, n.4).

[46] *Ibíd.* n. 3: θεμιτὸν φάσαι, τἀγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐφίεται, καὶ φιλονεικεῖ πῶς ἐν τἀγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι. Según santo Tomás, el «no-ser» significa aquí la materia prima (cf. 1ª q. 5 a.2 ad 1 – 3 CG 20. 4. In Lib. De Causis 1. 4 etc.).

[47] *Ibíd.* n. 23.

[48] *Ibíd.* n. 20, n. 31.

[49] *Ibíd.* n. 7.

afirma, en este sentido, que el amor de Dios es causa, en la naturaleza, no sólo de los amores «jerárquicos» que mantienen a cada ser en su puesto dentro del conjunto[50], sino también del amor que mantiene a cada ser en su unidad[51]; dicho de otra manera: del amor de sí[52].

Dionisio había sido revelado a Occidente por Scoto Eriúgena, que había reproducido, entre otras, sus afirmaciones sobre el amor[53], pero que no había sabido mantener, absorbiendo todo ese neoplatonismo, la distinción sustancial entre lo finito y lo infinito que exigía la ortodoxia. Había sido también condenado por la autoridad eclesiástica. Pero, en otra parte del mundo, la idea de los neoplatónicos había pasado a los árabes; gracias a su monoteísmo estricto, éstos la habían desarrollado de una manera mucho más aceptable para los cristianos de lo que lo había hecho Eriúgena. En un tratado de Avicena sobre el amor, que M.A.F Mehren dió a conocer en 1886, se encuentran

[50] δι᾽ αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα, καὶ τὰ ἥττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι, καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν, καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς. *Nombres Divinos* l. c. n. 10.

[51] καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς. n. 10.

[52] Una frase del *De caelesti Hierarchia* hubiera podido fácilmente conducir a una interpretación del pensamiento del autor en sentido panteísta, si no se hubieran conocido, por otra parte, sus ideas intransigentes sobre la impenetrable trascendencia de Dios. Se trata de la afirmación del c. 4 n. 1: τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης.

[53] Scoto Eriúgena, *De divisione naturae* l. 1n. 74: «*Primum igitur hanc amoris definitionem accipe: amor est conexio ac vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. Potest et sic definiri: amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis et statio ultra quam nullus creaturae motus*» (PL 122. 519). Después de una cita del Pseudo-Dionisio Areopagita, el autor prosigue: «*Merito ergo amor Deus dicitur, quia omnis amoris causa est, et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia, et ad seipsum ineffabili regresu, totitusque creaturae amatorios motus in seipso terminat... eum omnia appetunt, ipsiusque pulcritudo omnia ad se attrahit. Ipse enim solus vere amabilis est*» etc. (L. c. 519. 529).

numerosas ideas que después fueron caras para santo Tomás: el amor innato está allí presente como idéntico al deseo natural de la perfección, y como condición necesaria de la existencia; si el objeto amado está ausente, el amante lo desea; si está presente, se identifica con él; cuando se adquiere un nuevo grado de amor, dilata la capacidad del ser que ama, y le hace susceptible de una manifestación más plena del amado (cf. Santo Tomás 1a 2ae q. 33 a. 1); Dios «ama a la creación que le debe su existencia y que en respuesta suspira después de su manifestación como el fin último y más precioso de su deseo, si bien solamente las almas divinas y elegidas puedan llegar allí». El último grado de la revelación del absoluto a sus amantes llenos de celo es el de la manifestación real; los sufíes lo han llamado unión[54]. (Cf. en santo Tomás la visión beatífica). ¿Conoció santo Tomás el opúsculo en cuestión? No hay ninguna prueba. Sin embargo, sí había leído, al menos, la *Metafísica* de Avicena, donde la existencia de la Bondad pura y necesaria queda puesta en relación lógica con el apetito universal del ser, de la perfección, del bien[55]: en esta aproximación se alberga todo lo esencial de la concepción «física» del amor. También conocía el opúsculo de Averroes *Sobre la felicidad del alma*; en fin, sabía, sin duda, que su maestro, Alberto Magno, había utilizado en este punto los escritos de los árabes y había proclamado, él también, que toda la creación desea a Dios[56].

[54] A. F. Mehrren, *Vues théofiques d'Avicenne* (Louvain 1886) 5-10.

[55] Avicena, *Metafísica* tr. VIII c. 6 [Opera. (Venise 1500) fol. 99 y 100]: «*necesse esse per se est bonitas pura, et bonitatem desiderat omnino quidquid est. Id autem quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse inquantum est esse: privatio vero inquantum est privatio non desideratur nisi inquantum eam sequitur esse et perfectio. Id igitur quod vere desideratur: et ideo esse et bonitas pura et perfectio pura: et omnino bonitas est id quod desiderat omnis res yuxta modulum suum, quoniam per eam perficitur eius esse*».

[56] Alberto Magno, *De causis et processu universi* c. 1 y 14.

Una de las extensiones más notables de la doctrina del amor universal de Dios, y el mejor principio de solución que de ella ha sacado santo Tomás para el problema del amor, es la idea de la reducción de todas las afecciones, incluso las viciosas, y hasta del mismo amor propio, al amor de Dios. Es curioso encontrar esta concepción en el mismo corazón de la Edad Media latina antes de la introducción de Aristóteles y de los árabes, en un discípulo decidido de san Agustín y amigo personal de san Bernardo.

A primera vista, ninguna idea parece haber debido resultar más antipática a un espíritu alimentado por Agustín, que la de un amor de Dios universal y necesario. La separación abrupta de la *caridad* y de la *codicia* se presenta, así lo parece, como el rasgo más sobresaliente de la doctrina agustiniana sobre el amor. El antiguo discípulo de los maniqueos (que, sin embargo, fue, en su momento, discípulo del Neo-Platonismo) divide al mundo en dos, según las dos direcciones de los apetitos y de los placeres. El instinto sobrenatural de los justos les empuja hacia Dios; la concupiscencia natural les aleja de él. La inclinación de las criaturas se distingue de la inclinación de Dios y se opone a él. Existe una discontinuidad entre las cosas *fruenda* y las *utenda*. Hablando en general, existe una oposición entre el amor de sí y el amor de Dios[57].

Por otra parte, la doctrina de la felicidad es una pieza esencial de la psicología y de la moral de Agustín; hemos

[57] Si Agustín no ha pretendido hablar de una oposición tan abrupta; sigue en pie, a pesar de todo, esta diferencia entre él y Tomás: para Agustín, el amor de Dios es la forma razonable del amor de la felicidad, que es universal y primordial; para Tomás, el deseo de la felicidad es la forma humana del amor a Dios, que es universal y primordial. La concepción tomista es más concreta: el sistema de los apetitos universales depende no de una noción, sino de un ser.

recordado ya que se ajusta estupendamente a la doctrina sobre el apetito que caracteriza a la concepción greco-tomista. Si, durante el período que precede a los siglos clásicos de la Edad Media, un autor intentara un tratado didáctico sobre la caridad inspirándose, sobre todo, en san Agustín, aquél que quisiera colocarlo en uno de nuestros dos grupos no tendría que dudar ni un instante y debería situarlo entre los predecesores de santo Tomás[58]. San Agustín repite constantemente que deseamos en todo la felicidad y que ésta sólo se encuentra en Dios. De ahí a afirmar que en todo siempre estamos deseando a Dios, no hay más que un paso.

Me da la impresión de que este paso nunca lo dio san Agustín. No hay duda de que una vez escribió, en esa especie de oración en forma de letanía que puso al comienzo de sus *Soliloquios: Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens* (Solil., I 1. PL 32. 869.). Ahora bien, ¿fue claramente consciente de la idea filosófica que implicaba esta exclamación? Otros pasajes parecen invitar a responder negativamente y obligarían a creer que, si conci-

[58] En el libro que Pascasio Radberto ha consagrado a la caridad (en su tratado sobre las virtudes teologales, que data de 843), no hay rastro de la idea posterior de una especie de pasión de Dios por nuestras personas. «*Idcirco totam spem meam in te possui, quia summum bonum tu es*» (Cap. X PL 120. 1477). Nosotros amamos a Dios para reencontrarnos en él, para gozar de él: «*ut in illo inveniamur qui perditi eramus...ut eo perfruamur bono, quod ipse est*» (Cap. VI l. c. 1470). No se puede amar a Dios *gratis*, en primer lugar, porque el nos ha amado primero, después porque el amor nunca va separado de la recompensa (Cap. VI 1469). Los capítulos V, VII, y VIII exponen las ideas agustinianas sobre los *quatuor diligenda, quid fruendum quid utendum, de ordine caritatis*. Es posible encontrarlo como detonante para la concepción de la unidad natural que funda el amor, en la idea de la *germanitas* (Cap. IX 1475; cf. XIII. 1486). Finalmente, un pasaje como el cap. XIII 1486 C. permite ver con claridad en qué sentido un discípulo de Agustín podía fácilmente conceder la unidad natural de todos los apetitos puestos por el creador en el alma, y qué repugnancia debía sentir, sin embargo, al oír hablar de un «amor» legítimo y verdadero de las cosas sensibles.

be todas nuestras tendencias como imitaciones (más o menos afortunadas) del apetito de lo divino, no las concibe como participaciones, restricciones, desviaciones de este apetito, de suerte que el amor de Dios siga siendo la razón formal y como el alma de todos nuestros otros amores [59]. Este punto merecería ser dilucidado y un estudio semejante tal vez pudiera arrojar cierta luz sobre la historia de la idea del amor en la Edad Media. En lo que se refiere a la relación del apetito de la felicidad con el amor de caridad y con su contrario, la codicia, no se la puede determinar sin fijarse en la manera como entendía Agustín las relaciones de la naturaleza y la gracia.

Sea lo que fuere de Agustín, uno de sus discípulos del siglo XII, Guillermo, abad de S. Thierry, el amigo de san Bernardo y su segundo en sus luchas en favor de la ortodoxia, ha desarrollado claramente la concepción del apetito de la que estamos hablando. La teoría de Guillermo es tanto más digna de atención, cuanto que él está considerado como uno de los doctores clásicos del amor en el siglo XII [60], y también está

[59] Tómese, por ejemplo, este extraño capítulo de las *Confesiones* (II 6) que comienza por estas palabras: *Quid ego miser in te amavi, o facinus illud meum nocturnum sexti decimi anni aetatis meae?* La idea que se desarrolla ahí es que no es posible desear ningún bien que no se encuentre más puramente en Dios, y que, de este modo, todos nuestros apetitos demuestran que es Dios quien nos ha hecho: *Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te. Perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt... sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae* (PL 32. 681). Añádase al texto «*quod Deus sit menti universalis ratio operandi*», como lo ha hecho un escolástico del siglo XVII [Juvenal Annaniensis, *Solis Intelligentiae lumen indeficiens* (Ed. de París 1878) 49-51].

[60] Conocemos las ideas de Guillermo sobre el amor, no sólo por una *Exposición sobre el Cantar de los Cantares* y por preciosas efusiones líricas (*Meditaciones*), sino también por su *De Contemplando Deo* (llamado, a veces, *Liber de amore Dei*) y por el *De natura et dignitate divini amoris*, que un contemporáneo, haciendo alusión al *Arte de amar* de Ovidio, llama el *Anti-Naso*. Las obras de Guillermo se encuentran en los tomos 180 y 184 de la *Patrología latina* de Migne.

más alejado, en la expresión, de las fórmulas con las que más tarde revestirá las mismas ideas la escolástica aristotélica [61].

Para Guillermo, pues, el amor divino y el amor vicioso, la *caritas* y la *cupiditas*, tan diferentes en sus términos, no son sino formas diversas de una misma potencia del alma racional, y expresan un fondo de apetencia idéntico. El amor es el peso natural del alma que la sitúa en su lugar o la dirige hacia su fin. Es la vehemente voluntad (querencia) que tiene de su bien. Sin embargo, quien considera las cosas desde más cerca, se da cuenta de que este amor natural tiende, de por sí y primitivamente, hacia un único objeto, y que este objeto es Dios. Por tanto, cuantas veces los apetitos empujan al hombre en otras direcciones, se les debe contemplar como «corrupciones» del amor natural. Si *caritas* significaba amor total del Bien soberano, sería necesario decir que las codicias no son sino formas viciadas, degeneradas, de la caridad.

> «*(Affectus) qui amor in nobis dicitur... corrumpitur saepius morbis animae a te et ad te creatae; ad te solum concreatus et concretus, et reluctans noster affectus legi naturali et reclamans, cogitur vocari gula, luxuria, avaritia, et his similia qui incorruptus et in sua permanens natura ad te solum est, Domine, cui soli amor debetur... amor enim, ut dictum est, et saepe dicendum est, ad te solum est, Domine*» (*De Contemplando Deo* V 11. PL 184. 373 A. B). (Cf. *De natura... amoris* PL 184. 383 b: *vitiorum sortitum nomina*).

[61] Guillermo, por otra parte, conoce al Pseudo-Dionisio. Cf. *Aenigma Fidei*, conclusión (PL 180. 440 B); *Disp. Adv. Abaelardum*, c. 5 (*ibíd.*, 266 C). Admira a Platón por haber escrito que Dios ha creado el mundo por bondad (*ibíd.*, c. 7. 270, 271). Debemos subrayar, una vez más, la idea tan querida para santo Tomás: «*Quod naturale, hoc est quod virtutis est*» (*Expositio super Cantica*, c. II. 1. c. 518. Cf. *De natura corporis et animae*, 1. II. fin. – l. c. 726 C).

«Amor ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus... Cum debito naturae ordine, spiritus... naturali pondere suo, amore suo sursum ferri deberet ad Deum qui creavit eum; carnis humilatus illecebris, non intellexit... Cor... ad concupiscentiae carnalis ignem degenere quadam mollitie liquescens totum defluxit in ventrem..., et de ventre in ventris inferiora, omnia confundens, omnis degenerans, omnia adulterans, amoris naturalem affectum pervertens in brutum quendam carnis appetitum» (*De natura... amoris* I, 2. *ibíd.*, 381 A D).

«Cum enim nihil ametur, nisi quia bonum est, aut bonum putatur, datur intelligi, quoniam soli summo bono omnis amor debetur, et totus amor: et ad ipsum recurrit semper, si non captubus ac vinctus alicubi tenetur, ubi falso bono decipitur. Amori vero nostro, affectui nostro illi naturali, sic est amor Dei, sicut corpori nostro anima sua est» (*Speculum fidei*, PL 180. 391 B). (Cf. *Expositio super Cantica*, c. I. *ibíd.*, 349 D).

«Libera a servitute corruptionis id quod tibi soli deservire debet in nobis, amorem nostrum. Amor enim est, qui cum liber est, similes nos tibi efficit... cum enim amamus quamquemque creaturam, non ad utendum ad te, sed ad fruendum in se, fit amor iam non amor, sed cupiditas vel libido, sive aliquid huius modi, cum damno libertatis perdens etiam gratiam hominis...» (*Expositio super Cantica*, prefacio, PL 180. 473 C. D).

«O amor, a quo omnis amor cognominatur, etiam carnalis ac degener» (*ibíd.*, 481 B). Cf. *«Quantum enim ad animum, amore movemur quocumque movemur»* (*ibíd.*, c. I. 492 B).

(El verbo se hizo carne) *«ut amorem nostrum in terrenis dispersum et putrefactum beneficia pietatis exhibendo in se recolligeret, et in novitatem vitae reformaret, et abstractum et emundatum a faece earum rerum, quae cum ipso pariter amari non possunt, secum levaret sursum»* (*De Sacramentis* c. V. PL 180. 351 D. Cf. Disp. c. VII 276 B).

3. La coincidencia del bien de los espíritus y del bien en sí.

Nos queda por investigar si, en los predecesores de santo Tomás, la noción de la coincidencia del bien espiritual y del bien en sí clarificaba, de alguna manera, la teoría del amor.

Aristóteles, en el libro VIII de la *Ética para Nicómaco*, se plantea la cuestión siguiente: *«Utrum igitur bonum amant, vel quod ipsis bonum? Dissonant enim quandoque haec»* (c. 2; Cf. edición de Berlín 1155 B. 21-22).

Para responder, distingue los tres tipos de amistad, y declara que las amistades fundadas sobre lo útil y lo agradable, son, en último análisis, egoístas: el anciano que ama por interés, el joven que ama para su propia satisfacción, no son amigos más que por accidente (*ibíd.*, 3. p. 1156 a. 10-18). En cuanto a la amistad de los buenos, es verdadera al ser *«illorum gratia»;* no es accidental, sino que permanece como la virtud y es tal, que los dos puntos de vista distinguidos más arriba (el ὑπλῶς y el ἑκάστῳ) coinciden aquí perfectamente: *«Et uterque simpliciter bonus et amico. Boni enim et simpliciter boni, et utiles ad invicem»* (*ibíd.*, cf. cap. 7. 1157 b. 28)[62].

Lo que hace Aristóteles aquí, es, simplemente, particularizar en una aplicación especial el mismo principio del que estamos hablando: el bien del alma virtuosa y el bien absoluto coinciden. La misma intuición le sigue guiando en el cap. 8 del libro IX, cuando examina la idea del amor propio

[62] Cf. también I Et. c. 9. 1099 a. 13: τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστιν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα.

(φιλαυτία), preguntándose «si hay que amarse a sí mismo más que a cualquier otro». Decide que el sabio es *«magis, maxime philautus»*. El amor propio que es reprobable, dice, es aquél que busca el interés sensible y corporal, aquél que está al servicio de las pasiones, de las sensaciones, de lo que es irracional en el alma. El amor propio que es laudable, es el más extremo, el más íntimo, el más autocéntrico, por así decirlo, pero al mismo tiempo, el menos exclusivo [63]: *«magis... philautus. Tribuit enim sibi ipsi optima et maxime bona»*; todo lo otorga al νοῦς, que es lo más íntimo de sí mismo. ¿En qué se convierte, entonces, la idea de sacrificio? Cierto, dice Aristóteles, el hombre virtuoso se sacrificará, se desprenderá del dinero, de los «honores», de todos los bienes sobre los que la gente disputa, pero se quedará con el bien, τὸ καλόν. «Porque prefiere una voluptuosidad corta e intensa, a largos días pasados en placeres mediocres... Prefiere una sola acción grande y bella, a una infinidad de acciones minúsculas. Esto es lo que hay que decir, sin duda, de aquéllos que mueren por otro... asumen para sí un gran bien». Más brevemente todavía: para su amigo, el dinero; para sí mismo, la grandeza moral: toma para sí el mayor bien... Realmente es menester tener esta especie de amor propio: οὕτω μὲν οὖν φίλαυτον εἶναι δεῖ [64]

La voluptuosidad corta e intensa que procura la posesión del καλόν, a la vez bien del νοῦς y bien en sí, equilibra y comporta, en virtud de su espiritualidad más alta, todos los pla-

[63] προήσεται γαρ... τὰ περιμάχητα ἀγαθά. l. c. 1169 a. 20-21.

[64] Cf. p. 21 nota 2, el texto citado de santo Tomás (3 d. 29 q. 1 a. 5 ad 3); y también (*ibíd.*, in corpore art.): *«Plura bona exteriora sunt impendenda amicis quam nobis ipsis, inquantum consistit in hoc bonum virtutis, quod est nostrum maximum bonum; sed de bonis spiritualibus plus nobis quam amicis impendere debemus et velle»*.

ceres de las sensaciones. Se trata de otro orden. Un gran discípulo de Aristóteles, separado de él por trece siglos, Avicena, no hace sino prolongar el pensamiento de su maestro, cuando descubre, incluso en el mundo de los animales, bajo la apariencia de sacrificio, la búsqueda sutil de un bien más exquisito. «El perro de caza, subraya, aunque tenga hambre, lleva la presa a su dueño sin siquiera tocarla; las hembras que crían, prefieren a sus pequeños antes que a sí mismas, y arriesgan su vida por defenderlos». ¿Y por qué? A causa, dice, de las alegrías interiores del alma, que sobrepasan a las del cuerpo [65]. A mi parecer, nada es más verdaderamente peripatético que esto que Aristóteles no ha dicho. Aunque es verdad que el bruto tiene un «alma», ésta no está encarcelada para siempre dentro de los límites de su propia materia; ella es ya «de alguna forma los otros seres», y es natural, por tanto, que encontremos en ella un grado de amor correspondiente. Ella, prácticamente, alcanza a la amistad, y sobrepasa la tosca concupiscencia; precisamente ella, para la que, sin embargo, no existe la libre elección. Por consiguiente, aquí podemos percibir la continuidad entre las dos especies de amor; comprendemos que la razón de su oposición reside en la naturaleza más íntima, y en apariencia más «desapegada», de los placeres del alma que conoce, y de ninguna manera en no sé qué inexplicable heterogeneidad del orden natural, donde reina la pura concupiscencia, y del orden personal y libre, donde reinaría la pura amistad.

El peripatetismo elaboraba así una noción de primera importancia para la solución del problema del amor: la de una búsqueda de sí fundada en la necesidad natural, inevitable, incluso, en los mayores sacrificios, pero que, sin embargo,

[65] A. F. Mehren, *Vues théosofiques d'Avicenne*, p.19.

sólo tenía nobleza y belleza. Pero, el siglo doce cristiano incubaba, por su parte, otra idea, a primera vista muy diferente, y construida, sin embargo, para absorber y completar la noción aristotélica. Alcherio de Clairvaux, Ricardo de San Víctor y algunos más, habían encontrado su germen en ciertos pasajes memorables de san Agustín; la retomaban bajo innumerables formas diversas, realmente tan diversas, que, de entrada, cuesta reconocerla; sin embargo, la reflexión muestra que se sitúa en el fondo mismo de su teoría sobre el espíritu. Este pensamiento puede expresarse en estos términos sumamente sencillos: «Encontrar a Dios es encontrar la propia alma, incluso, cuando parece que se la pierde y se la sacrifica. Amar a Dios y amarse es una misma cosa». Vuelvo a encontrarla, siempre idéntica a sí misma, en fórmulas tan diversas como las siguientes:

San Agustín: *Qui se diligere novit Deum diligit* (*De Trinitate* 14. 14. - PL 42. 1050). *Nescio quo enim inexplicabili modo, quisquis se ipsum, non Deum, amat, non se amat; et quisquis Deum, non se ipsum amat, ipse se amat* (*Tract. in Joannem* CXXIV, c. 21. PL 35. 1968)[66].

Hugo de San Víctor: *Si enim aliquid plus quam animam tuam diligis, idem ipsum profecto plus quam Deum diligere comprobaris* (*De Sacramentis*, 1, II p. 13 c. 10. PL 176. 537).

Alredo de Rye: *Cum enim secundum modum quo Deum diligit, sui dilectio metiatur, tunc solum minus diligit se ipsum, quando minus diligit Deum* (*Speculum Caritatis*, 1. III c. 37. PL 195. 615)[67].

[66] Los dos textos son citados por M. Jules Martin en su *S. Augustin* [*Collection Les Grands Philosophes* (Paris 1901) 243-244]; observa con razón que los pasajes de este tipo no han sido suficientemente subrayados por los que han estudiado a su doctor.

Bauduino de Devon: «*...toto corde tuo... cor tuum non dum totum est tuum... Si autem... cor tuum... Deo offeras, dans Deo, tuum facis: imo cui das, ille tuum non esse facit; nec potest esse tuum, nisi ille fecerit non esse tuum. Quantum autem deberis de corde tuo, tantum facit esse tuum*» (Tract., III. *De Dilectione Dei*, PL 204. 420). Entre los condenados, por el contrario, «*nullus amat Deum; sed nec ibi quisquam amat seipsum*» (*ibíd.*, 423).

Ricardo de S. Víctor: *In humano procul dubio animo idem est sumum quod intimum... per mentis excesum supra sive intra nosmetipsos in divinorum contemplationem rapimur* (*De gratia contemplationis sive beniamin maior* IV. 23. PL 196. 167). —*Fluit igitur (cor), sed non effluit, quia sic se derivat ad alios, ut a se aliquatenus non recedat... necque etiam necesse est ut in his excesibus quibus humani spiritus lutosis sensibus divino munere aveluntur, extra se esse dicamus... Ubi ergo sunt, in quis? In eo quod interius est sui, profundum est cor hominis et inscrutabile... quodque et illuc... castissimo complexu conveniant cum dilecto, et ibi melius secum sunt...* (*De gradibus caritatis* c. 4. PL 196. 1206). (Cf. la idea que Ricardo desarrolla en el *De Eruditione hominis interioris*, 1. I c. 31. PL 196. col. 1282. 1283, cf. 24).

[67] Cf. Santo Tomás: «*Tantum enim quis diligit vitam animae, quantum diligit Deum*» (opusc., 2. *De Perfectione vitae spiritualis*, c. 15).

Guillermo de S. Thierry: *Totus quippe pene homo anima est; minima eius portio corpus est. Ideo cum diligit te, Domine Jesu, anima sponsae tuae... tota sequitur te... amans perdere semetipsam in hoc mundo, ut in vita aeterna possideat se in te... quae tam familiariter resolvitur in te... in tantum diligit te in se, ut se ipsam in nullo diligat nisi in te* (*Expos. super Cantica*, c. 1. PL 180. 490).

Idcirco enim videris tibi ignorare me, quia ignoras te... Cognosce te quia imago mea es, et sic poteris nosse me, cuius imago es, et penes te invenies me. In mente tua, si fueris mecum, ibi cubabo tecum, et inde pascam te (*ibíd.*, l. c. 493. 494).

Quandiu sum tecum, sum etiam mecum; non sum autem mecum, quandiu non sum tecum (*Meditativae Orationes* II, l. c. 208)[68].

Según la concepción «extática», amar a Dios consiste, sobre todo, en «perder su alma»; según la concepción tomista, consiste en «volverla a encontrar». Los pasajes que acabamos de citar, y todos aquéllos —muy numerosos— que se podrían añadir, demuestran que la teoría de santo Tomás representa menos una reacción contra el pensamiento medieval, que un esfuerzo por volverlo más uno y más transparente a sí mismo.

[68] El mismo Guillermo, en su colección de pensamientos de san Ambrosio sobre el Cantar de los Cantares, ha destacado la máxima: «*Ille mecum est, qui intra se non est; quoniam qui in carne est, non est in spiritu; ille mecum est, qui ex se ipso egreditur...*» (PL 15. 1907 D). Las dos afirmaciones no se estorbaban mutuamente en modo alguno en una inteligencia del siglo XII; no son contradictorias, ya que no son *secundum idem*, habida cuenta que el hombre es, a la vez, carne y espíritu. La contradicción comenzaba cuando se tomaban los principios en un sentido estrecho y se sacaban de ellos conclusiones sistemáticas.

III

DOS ESBOZOS MEDIEVALES DE LA TEORÍA «FÍSICA»: HUGO DE SAN VÍCTOR Y SAN BERNARDO

Sin la comprensión de la noción de unidad «trascendental» como opuesta a la unidad «numérica», un partidario de la concepción física vería abrirse ante sí dos caminos: o bien, a pesar de los datos tradicionales, tendría que hacer de la concupiscencia el tipo único de amor; o bien, dominado siempre por su concepción cuantitativa de la humanidad, pero escandalizado por sus consecuencias, debería agotar, cada vez más, el principio unitario y volver a caer, en el límite, en la concepción extática o dualista que combatía.

Hugo de San Víctor y san Bernardo, en sus obras teóricas, nos proveen de excelentes ejemplos de esta necesidad lógica del pensamiento. En sus explicaciones del amor puro, se constata un déficit de equilibrio que permite apreciar más justamente el mérito original de la solución tomista.

1. Hugo de San Víctor

Hugo de San Víctor trata el problema del amor puro en el segundo libro de su tratado *De Sacramentis christianae fidei*, escrito hacia 1135. Comienza por declarar que el amor es una de las dos emociones primordiales [*motus cordis quibus anima rationalis ad omne quod facit agendum impellitur... Sunt ergo duo haec* (el amor y el temor) *quasi portae duae, per quas mors et vita ingre-*

diuntur[69]]. El amor es, sigue diciendo, un movimiento del alma naturalmente uno, y recibe diferentes nombres según sus diversas modalidades: cuando se dirige al mundo, se le llama codicia; cuando tiende hacia Dios, es caridad (*ibíd.*, c. 4). Esta manera de partir desde la identidad física de los dos amores es característica. El autor no quebrará su principio. Después de haber indicado la génesis del amor de Dios, que es introducido por el temor (c. 5), aborda la cuestión de su esencia. Cierto, dice, es menester amar al prójimo por Dios, y a Dios por sí mismo. Ahora bien, decir que Dios nos resulta amable por sí mismo es, precisamente, decir que él es nuestro bien, nuestra alegría, nuestro descanso... «¿en qué consiste amar a Dios? Consiste en querer poseerlo. ¿Y amar a Dios por sí mismo? Consiste en amarlo para poseerlo».

Deus autem idcirco propter se ipsum diligendus est, quia ipse est bonum nostrum... ut gaudium... ut requiem... quid est Deum diligere? Habere velle. Quid est Deum diligere propter seipsum? Ideo diligere, ut habeas ipsum (l. c. c. 6. 528. 529.).

¡Qué cosa tan absurda, por otra parte, pretender amar a Dios para darle algo, para hacerle bien, y no para recibirlo todo de su misericordia! (Es decir, no identificar plenamente, cuando Dios es su meta, el amor de concupiscencia y el amor de amistad). Los que creen poder separar, incluso en el nivel del pensamiento, ambas cosas, el amor de Dios y el deseo de Dios por sí mismo, son «necios que ni siquiera se comprenden a sí mismos».

[69] De Sarc., l. II p. XIII c. 3. PL 176. 257.

Ita putas tibi iuberi ut Deum tuum diligas, ut facias vel cupias illi bonum, et non potius ut cupias illum bonum? Non illum amas ad bonum suum, sed amas illum ad bonum tuum, et amas illum bonum tuum... Itaque amas illum ad bonum tuum, ut ipse quem amas sit bonum tuum (l. c. c. 7 col. 533).

Ahora bien, dicen ellos (siguiendo la noción común del amor de «benevolencia»), ¿es que no puedo yo desearle bien a Dios?

Supervacua pietate moveris, miserere potius tui. Ille satis habet (*ibíd.*, *ibíd.*,).

Una vez más: amar consiste en querer poseer, y amar gratuitamente consiste en querer poseer únicamente:

Quid est diligere, nisi concupiscere et habere velle et possidere et frui? si non habetur, velle habere; si habetur, velle retinere... Quid est enim diligere, nisi ipsum velle habere? Non aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis (*ibíd.*, c. 7 y 8 col. 334).

La respuesta de Hugo al problema del amor puro consiste, en suma, en identificar, en lo que se refiere al concepto mismo, el amor de concupiscencia y el amor de amistad, trasladando el segundo al primero[70]. Hugo adopta la posición diametralmente opuesta a la de Abelardo, que era la que, sin

[70] La comparación de los panales y de la miel (l. c. c. 6 col. 530) habría sido para Hugo una ocasión completamente natural para explicarse, si hubiera trasladado, como santo Tomás, el amor de sí al amor de Dios, la concupiscencia a la benevolencia.

duda, quería refutar[71]. La incapacidad de su solución para dar cuenta de todo el dato tradicional, la sitúa de golpe entre las teorías unilaterales y parciales, y Bossuet no se ha mostrado demasiado fino en su discernimiento filosófico, cuando ha creído reconocer en ella la doctrina de «todos los doctores, antiguos y nuevos[72]». Sin duda que no se puede negar que esta teoría, de fondo agustiniano, no estuviera mucho más cercana que la de Abelardo a lo que enseñará santo Tomás. Entonces, ¿qué es lo que le faltaba para dar cuenta de los hechos, manteniendo el principio físico y unitario? Es lo que el estudio de una falta de lógica que lleva consigo, permite discernir con notable facilidad.

En el capítulo VI, Hugo explica, al tiempo que el amor de Dios, el amor del prójimo. De mantenerse rigurosamente fiel a su concepción egoísta, tendría que reconocer una sola razón capaz de comprometer al hombre a amar a sus semejantes, a saber: la necesidad o la utilidad de este amor como medio de llegar al gozo del bien soberano que es Dios. De hecho, él razona de otra forma, y no deja de suponer en el prójimo otra amabilidad, la que le adviene de sus relaciones personales con Dios, sin que tenga por qué facilitar la obtención de Dios por nosotros mismos. Yo debo, dice, amar al

[71] Ver Mignon, *Les origines de la Scolastique et Hugues de S. Victor*, t.II pp.104-105. Más abajo exponemos la teoría de Abelardo, II parte cap. 2, 2B.

[72] Bossuet, *Instruction sur les États d'oraison, Additions et Corrections*, nº VIII (Ed. Lachat t.18 p.673). El juicio de Bossuet va precedido de una cita sumamente larga de Hugo de San Víctor. M. Dublanchy, en el artículo *Charité* del *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 224, hace mal también en identificar la distinción excesivamente simplista de Hugo entre el amor mercenario condenable y el amor de caridad con la comúnmente adoptada por los teólogos. M. Mignon había visto el asunto más correctamente (l. c. p. 101). El mismo pasaje de santo Tomás al que reenvía M. Dublanchy (3 d. 29 q. 1 a. 4) determina claramente las tres cosas que distingue la opinión común, allí donde Hugo de San Víctor sólo ve dos.

prójimo por Dios: «*proximum autem propter Deum*», lo que quiere decir que Dios es el bien común a él y a mí.

> *Proximus autem ideo propter Deum diligendus est quia cum ipso in Deo est bonum nostrum... Istum diligimus ut cum ipso curramus, et cum ipso perveniamus. Illum (Deum) ut gaudium, istum ut gaudii socium; illum ut requiem, istum ut requiei consortem... propter Deum, id est quia habet Deum; vel... quia habiturus est eum; vel ut habeat eum* (l. c. c. 6 col. 529).

Existe un desacuerdo lógico entre esta explicación del *propter Deum* y el *propter se ipsum* entendido en el sentido que lo comprende Hugo. Si *propter se ipsum* significa *ut habeam ipsum*, si Dios, por consiguiente, sólo me resulta amable en tanto que es mi Dios, accesible a mí, adquisición posible mía, todo amor derivado del amor de Dios sólo podrá existir en función de esta accesibilidad, de mi deseo de adquisición personal. La relación de los otros a Dios, si no es medio para mí, resulta totalmente extraña a mi amor. Cuando él dice que el hecho de la presencia de Dios en otro hombre es una razón que puede bastar para hacer que este hombre me resulte amable, Hugo supone que yo puedo amar el bien divino de otra forma que queriéndolo para mí. Los razonamientos que aquí acuden a su espíritu, muestran que su pensamiento confuso, idéntico al de un gran número, era menos estrecho que su teoría. Por tanto, su ensayo de solución especulativa es un fracaso, y no se podrá dar una respuesta satisfactoria al problema, en el sentido de la teoría «física», más que descubriendo una conexión necesaria e intrínseca entre el amor del prójimo y este amor de sí que está en la base del amor de Dios.

Pasemos al capítulo X, donde Hugo retoma la cuestión del amor del prójimo para determinar su medida. Dice

siguiendo la Escritura: *Dilige proximum tuum sicut teipsum*, y explica que este mandamiento queda cumplido cuando queremos para el prójimo el mismo bien que para nosotros mismos. Ahora bien, cuando la Escritura afirma: amarás como a ti mismo, ¿está prescribiendo similitud o igualdad? Los dialécticos de la época se entrampaban en una multitud de cuestiones basadas en suposiciones imposibles, preguntándose, por ejemplo, si un hombre debería preferir la salud de muchos otros a su propia salud, tratando, de esta manera, de aumentar la gloria de Dios. Para nuestro autor, estos problemas son claramente una pesadez, los contempla como frivolidades perjudiciales (*sic vadunt quaestiones hominum, et inquietant homines semetipsos cogitationibus suis*). Sin embargo, les responde, y obligado a explicarse a propósito de una cuestión nueva, indica, sin saberlo, algunos afortunados retoques que habría que hacer a sus precedentes teorías.

El amor de sí, dice en sustancia, no es un amor comparable con el amor al prójimo: ambos términos no pueden intercambiarse como si fueran equivalentes. El amor de sí es la condición necesaria, y como la forma del amor del otro; por tanto, no se puede hablar de renunciar al primero por el segundo.

> *Si enim proximum suum sicut se ipsum diligit, quomodo proximum diligit cum se ipsum non diligit?... Itaque seipsum primum bene diligere debet, ut postea secundum se bene diligat et proximum suum... nec totum mundum contra animam tuam diligere debes... Dilige proximum tuum sicut te ipsum... Cupit bonum primum quidem sibi, de inde illi. Non enim amat illum sicut se, nisi prius amet se... nihil enim proximo debet nisi post illud et secundum illud quod sibi debet* (l. c. c. 10 col. 537. 538).

El amor de sí que, como se ve, es condición general del amor de los otros, posee la misma amplitud que el amor de Dios. Por otra parte, como se ha visto, amar a Dios consiste en querer a Dios por sí mismo. Por consiguiente, el amor legítimo de sí y el amor de Dios no sólo poseen la misma extensión, sino que son rigurosamente idénticos. No encontramos un precepto explícito de amarse a sí mismo, lo que quiere decir que semejante precepto estaba ya contenido en otra parte: no en el mandamiento de amar a los hombres, sino en el mandamiento sobre el amor de Dios. Hugo lo repite en numerosas ocasiones.

> *Si enim aliquid plus quam animam tuam diligis, idem ipsum profecto plus quam Deum diligere comprobaris; quia animam tuam non diligis nisi in eo solo quod bonum illius, quod Deus est, diligis... Distinxit ergo Scriptura... primum praecipiens homini ut Deum diligat, intendens utique ut in eo ipso se ipsum diligat, quia diligere seipsum non aliud est quam bonum suum diligere... Si enim tantum se diligit quantum bonum suum diligit, et tantum bonum suum diligit, quantum diligit Deum, consequens erat ut tantum diligeret proximum quantum Deum, si eum tantum diligeret quantum se ipsum. Propterea non illi dicitur ut illum tantum diligat, sed ut in eo in quo se diligit, illum diligat, et quod sibi cupit, illi cupiat... Secundum hunc itaque modum non nisi duo sunt praecepta caritatis* (l. c. c. 10 col. 537. 538. 539).

El mérito de este capítulo está en haber visto el error *cuantitativo* que estaba en la base del principio de los adversarios, y que les sumergía en una serie de problemas sin salida. Hugo ha comprendido, a pesar de todos los artificios del lenguaje que se encuentran incluso en la Escritura, que amar a Dios, consiste, de alguna manera, en amarlo por sí; en este

caso particular, el *huic* y el *illud* coinciden, y, como Bossuet tendrá que decir más tarde, Dios «es él mismo indivisiblemente también las personas amadas, y también el bien que se ama y que se busca en ellas[73]». Ha explicado como figuras retóricas las famosas frases de Moisés y de san Pablo tan queridas a los partidarios de suposiciones imposibles[74].

Sin embargo, la debilidad del mismo capítulo, en comparación con las páginas que escribirá más tarde santo Tomás sobre el mismo tema, está también en relación con una ilusión cuantitativa de la que Hugo no estaba advertido de forma que se pudiera desembarazar de ella. El amor del prójimo no debe ponerse en el mismo nivel que el amor de sí; no hace número con él. Ahora bien, por otra parte, no podía estar subordinado a él, ya que Hugo (en el capítulo VI) no había llegado a descubrir una conexión necesaria e intrínseca entre estos dos amores, y la que trata de establecer aquí es, evidentemente superficial, y accidental[75]. Sucede, pues, que en este capítulo X, el autor se contradice, al afirmar, por una parte, su fórmula egoísta del principio físico: «*Omnis qui diligit, sibi diligit; quia desiderat et habere cupit quem diligit*»; y al caracterizar, por otra, al amor sincero del prójimo como una excepción a esta regla: «*Dilige... proximum tuum sicut teipsum diligendo illi bonum quod diligis tibi. Hoc est enim*

[73] Bossuet, *Seconde instruction sur les états d'oraison.* (Ed. Lebesque, Paris 1897) 269.

[74] Cuando no es posible proveer a la vez a las necesidades del prójimo y a las propias, dice Hugo que se comience por uno mismo. «*De reliquo enim si deest effectus, sufficit affectus. Et fortassis propter hunc affectum ostendendum, Moyses de libro scripto deleri petiit, et Paulus pro fratribus anathema a Christo fieri concupivit... affectus enim loquebatur...*» (l. c. c. 10. 538).

[75] *Verum enim bonum cum caritate felicius possidetur* (l. c. c. 10 col. 539). Está claro que esta observación no impide la reducción de todo amor al egoísmo estricto.

illum diligere, bonum illi diligere. Nam bonum illius diligere posses etiamsi illi non diligeres. Posses enim tibi diligere aut alteri cuilibet et non illi; et ita illum non diligeres» (col. 537).

Esta contradicción habría desaparecido si Hugo hubiera podido considerar a cada sustancia del mundo como un miembro de un cuerpo, como una parte que desea el bien del todo en mayor medida de lo que desea su propio bien. Si cada ser particular ama al Ser infinito más que a sí mismo, y no se ama a sí mismo más que porque ama al Ser infinito, no sólo el amor de sí no puede oponerse al amor de Dios (ya que no se distingue de él adecuadamente), sino que incluso el amor de Dios (que se alcanza y se busca por el amor de sí) puede ser desinteresado, lo que no había comprendido Hugo: se ama en cuanto parte, por tanto, se puede ser naturalmente conducido a sacrificarse a sí mismo en favor de las otras partes, si se las considera más necesarias para el bien del todo, y esto, incluso, está fundado en el amor de sí.

2. San Bernardo

San Bernardo está en primera fila entre los teóricos del amor en el siglo doce. Deberemos citar ampliamente sus sermones cuando tratemos de la «concepción extática», que uno estaría tentado, incluso, de caracterizar como «concepción bernardiana» por excelencia. Ésta, sin embargo, no parece haberse desarrollado en él sino poco a poco, a medida que su vida interior iba cobrando mayor profundidad. En escritos anteriores que trataban teóricamente y *ex profeso* del amor, el conjunto de sus principios y de sus nociones definidas debe relacionarse con la «concepción física». Por otra parte, se percibe ya en ciertos usos lingüísticos que otros principios bajo la forma de presuposiciones implícitas, pero vigorosas,

dominan ya su pensamiento y lo arrastrarán un día, tal vez, hacia un sentido diferente. La doctrina que expone, por tanto, no es totalmente coherente. Y las faltas de lógica que descubre el análisis son muy aptas para permitir ver qué intuiciones le faltaban para que hubiera podido hacer entrar en la concepción física, tal como él se la formulaba, los elementos nuevos que su propia vida interior le presentaba como hechos.

La doctrina que estudiamos aquí está contenida en su totalidad en el tratado *De Diligendo Deo, ad Haimericum S. R. E. Cardinalem et Cancellarium*, escrito hacia 1126 (PL 182, 973-1000) (es mejor comenzar la lectura de este tratado por los cuatro últimos capítulos, donde el autor reproduce una carta sobre la caridad que había escrito con anterioridad a los religiosos de la Cartuja. Se trata de la carta XI de la edición Migne, l. c. 110-115. Mabillon la fecha en torno a 1125).

Todo el armazón doctrinal que sostiene el tratado *De Diligendo Deo es* «greco-tomista». El autor se ocupa tanto del *fundamento*, como de la *génesis* del amor.

Ahora bien, el *fundamento* del amor es, dice, la comunicación de bienes cuyo principio es Dios y cuyo término es el hombre. Debemos amar a Dios por su mérito y por nuestra propia ventaja, *merito suo commodo nostro*. Y para desarrollar el primero de ambos puntos, explica los dones que Dios nos ha dado; para desarrollar el segundo, explica los dones que nos dará. Por tanto, de un cabo al otro, Dios es considerado como el bien del hombre.

Los bienes del orden natural (como «el pan, el sol, el aire», «la nobleza de la naturaleza humana, la ciencia, la virtud» cap. II) reclaman ya el amor de toda criatura razonable, porque la razón dice a todos los hombres que deben amar totalmente a aquél al que se deben por completo.

Meretur ergo amari propter se ipsum Deus et ab infideli, qui etsi nesciat Christum, scit tamen se ipsum. Proinde inexcusabilis est omnis etiam infidelis, si non diligit Dominum Deum sum ex toto corde, tota anima, tota virtute sua. Clamat nempe intus ei innata et non ignorata rationi iustitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat (II. 6. 978).

Utquid enim non amaret opus artificem, cum haberet unde id posset? (V. 15. 983).

Vienen a continuación los dones de la gracia, pasión y resurrección, encarnación y gloria. Se trata de una comunicación del mismo Dios, sobreañadida a los dones naturales que el autor resume así:

Illum non solum mei, sed sui quoque ipsius teneo largitorem (V. 15. 983).

Pasando (cap. VII) a las ventajas que encuentra el hombre en el amor de Dios, san Bernardo no puede, naturalmente, sino repetir lo mismo de una forma nueva. Expone, por tanto, que sólo Dios, por ser el bien espiritual infinito, puede colmar el apetito del hombre.

Inest omni utenti ratione naturaliter appetere potiora... citra summum vel optimum quiescere non potest... Benedic, anima mea, Domino... ipse est quod desideras... Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat... Se dedit in meritum, se servat in praemium, se apponit in refectione animarum sanctarum, se in redemptione distrahit captivarum (VIII. 18, 21, 22. 985. 987).

Esto en cuanto al fundamento del amor. En lo referente a su génesis, la idea que domina tanto la *Lettre aux Chartreux*

cuanto los cinco capítulos que la preceden en el tratado, es que existe continuidad entre el amor propio y el amor santo, que el amor es un movimiento uno y continuo cuyo origen es egoísta. Una idea notable, ciertamente, rasgo esencial de la concepción greco-tomista. San Bernardo va incluso más lejos que santo Tomás, porque el amor propio que sitúa en el punto de partida, es un amor propio estrecho, un amor propio vicioso, el que caracteriza a la naturaleza pecadora:

> *Quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur* (VIII. 23), *necesse est ut cupiditas vel amor noster a carne incipiat; quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur: quia non prius quod spirituale, sed quod animale, de inde quod spirituale* (XV. 39. 998).

Los grados del amor mencionados aquí son los cuatro siguientes: 1° *Homo diligit se ipsum propter se ipsum;* 2° *Amat iam Deum, sed propter se, non propter ipsum;* 3° *Deum homo diligit, non propter se tantum, sed et propter ipsum;* 4° *nec se ipsum diligit homo nisi propter Deum* (VIII. IX. X. En XV, la fórmula del tercer grado de amor es: *non iam propter se, sed propter ipsum*).

De acuerdo con esta manera de ver, la *cupiditas* es concebida por san Bernardo como el fondo mismo del apetito natural que la caritas mantendrá dirigiéndolo. No hay más que una sola corriente del apetito humano, el cual se trata de canalizar. El amor perfecto consistirá no en la destrucción, sino en la justa subordinación de las tendencias inferiores: amor del cuerpo y de los bienes físicos, temor que hacía amar *non sponte*, deseo que hacía amar *non gratia*:

> *Bona itaque lex caritas et suavis... servorum et mercennariorum leges...utique non destruit, sed facit ut implenantur...Nunquam erit caritas...sine cupiditate...ordinat cupiditatem...Cupiditas tunc recte a superveniente caritate ordinatur, cum...bonis meliora preaferuntur, nec bona nisi propter meliora appetuntur. Quod cum plene per Dei gratiam assecutum fuerit, diligetur corpus, et universa corporis bona tantum propter Deo, Deus autem propter se ipsum* (XIV. 38. 997. 998).

En esta exposición de la doctrina del *De Diligendo Deo*, lo hemos despojado adrede de las formas oratorias e imaginativas con las que el autor la ha revestido. Menos técnico, más literario que el *De Sacramentis* de H. S. V, el tratado de san Bernardo oculta también con mayor habilidad sus quiebras lógicas que una observación atenta, sin embargo, logra captar.

Una primera falta de lógica, visible con bastante facilidad, es la de ese capítulo VII que debía ser invocado, con ocasión de las luchas del quietismo, tanto por Fenelón como por sus adversarios. La manera como el autor habla de la recompensa del amor al comienzo del mencionado capítulo, hace suponer que va a tratar en él de las recompensas que no son el mismo Dios. Efectivamente, el primer párrafo podría resumirse así: «voy a demostrar que el amor de Dios nunca carece de recompensa, aun en el caso de que quien ama verdaderamente no busque otra recompensa que no sea Dios mismo» [76]. Sin embargo, en el curso del capítulo sólo se plantea la saciedad del alma *por Dios*. Por tanto, sería posible sostener con idéntica verosimilitud, o que el autor condenaba como contrario a la pureza del amor el deseo de poseer a Dios, o que exceptuaba este deseo de sus condenas. La verdad es que el pensa-

[76] *Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque premii intuitu diligendus sit... Verus amor... habet preamium, sed id quod amatur... Deum amans anima aliud praeter Deum sui amoris preamium non requirit* (VII. 17. l. c. 984. 985).

miento no es totalmente consecuente consigo mismo. Si se está de acuerdo en que el verdadero amante desea la posesión real del objeto amado, no es posible escribir entonces con todo rigor lógico: *Verus amor se ipso contentus est*. San Bernardo une aquí la noción greco-tomista de la esencial indigencia del amor a la noción extática de su total suficiencia.

Otra desviación del pensamiento de san Bernardo resulta más delicada de seguir, y también más interesante. Es notable que en el apogeo del amor (cuarto grado), en el estado «en el que sólo se ama ya por Dios» (X. 27. 990. Xv. 39. 998), no nos dice que el amor de sí es tanto más intenso, pleno y consciente, que es más claro y mejor reglado, sino que nos habla, por el contrario, de «olvido» de sí, de «aniquilación», de «pérdida».

> *Amor iste mons est, et mons Dei excelsus... Caro et sanguis, vas luteum, terrena inhabitatio quando capit hoc? Quando huiuscemodi experietur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tamquam vas perditum, totus pergat in Deum...? Te enim quodam modo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum, et a te ipso exinaniri et pene annulari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis* (X. 27. 990. XV. 39. 998).

No es necesario insistir demasiado en estas expresiones, porque en los desarrollos que vienen a continuación, san Bernardo no emplea ya esos términos de *anonadamiento*, y presenta el máximo grado de amor como una *espiritualización* del hombre por su unión con Dios[77]. Sin embargo, tienen su importancia, porque permiten ver que, a los ojos del

[77] *Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia* (X. 28.

autor, la personalidad individual de los espíritus parece como un obstáculo para la percepción del amor. Él se expresa como si ella desapareciera en el límite, allí donde el amor es más amor, el más puro, libre de toda mezcla extraña. Volvemos ahora a los primeros capítulos. San Bernardo, incluso cuando se trata del Dios que ama a las creaturas, concibe la pureza del amor *negativamente*, como una ausencia de búsqueda personal[78]. Él mismo parece sufrir por no poder amar a Dios «gratuitamente», sin deberle nada; amar de otra forma no le parece que sea amar dignamente. Habla como si la creatura fuera presa de tristeza por no poder hacer lo mismo que su

991). *Tota haec (cor et animam) ex toto ad Deum colligere, et divino infigere vultui* (X. 29. 992). *Ut iam nil de carne haberet cogitare, sed totus in spiritu memoraretur iustitiae Dei solius* (XV. 39. 999). Es también muy notable, en el sentido tomista, que san Bernardo afirme la imposibilidad de la espiritualización completa antes de que el alma haya recuperado su cuerpo en la resurrección (X. 29. XI). Esto viene a decir que no se puede poseer plenamente a Dios sin poseerse plenamente a sí mismo, y que este *proprium* del que es menester desembarazarse para alcanzar la perfección del amor (nn. 28, 30, 31), no es el apetito natural, sino que es una solicitud que estorba, cierra y restringe el apetito natural (29. 992: *huic fragili et haerumnoso corpori intenta et distenta*, 30. 993: *quo vel modice intentio* reflectatur). Véase la afirmación de santo Tomás: «*Vellet anima sic coniungi Deo, quod non separetur a corpore*» (*Quaest. Disp. de Caritate*, a. 11 ad 8), y en general su concepción del amor como una tendencia, no tanto a la *destrucción* de la individualidad, a su *mortificación*, cuanto a su sumisión, a su *información* por el Ser amado. Sobre el amor como *forma* del amante, v. 3 d. 27 q. 1 a. 1 et a. 3 ad 2. Ver. q. 26 a. 4. *De Spe*, a. 3, etc. San Bernardo llega a la misma idea cuando rechaza ver el ideal del amor en la situación del mártir que sufre por su Dios (X. 29. 992), pero lo sitúa en «esta debilidad de las almas, que es su estado perfecto» (*ille defectus animorum qui perfectus et summus est ipsorum status*, XI. 30. 993), y que presupone, como se ha visto, la perfecta posesión de sí. La glorificación responde así plenamente a la Redención de la que se había dicho: *Ubi se dedit, me mihi reddidit* (V. 15. 983).

[78] *Et vera huius caritas maiestatis, quippe non quarentis quae sua sunt. Quibus autem tanta puritas exhibetur?...* (1. 1. 975). Cf. cap. XII. 34, la oposición entre *bonus mihi* y *bonus in se*, como en Abelardo (ver p.145) y también las expresiones exclusivas de X. 28.

creador, y estuviera atormentada por no se sabe qué sueño de igualarlo [79]. Brevemente: se diría que olvida aquello que, sin embargo, ha repetido tres veces, a saber: que el hombre recibe de Dios la totalidad de su ser (II. 6. V. 14. V. 15), y que, exceptuando de esta largueza divina la misma *personalidad* del hombre, sustituye, como fundamento de nuestro amor a Dios, la idea de *creación* por la idea de *donación* libre entre dos términos preexistentes a los que no une ningún vínculo de naturaleza.

Estas observaciones, que se refieren a formas de hablar y figuras oratorias, deben parecer notablemente insignificantes en una primera aproximación. De hecho, no hubiera sido necesario pararse en todo ello, si toda la literatura sobre el amor en la Edad Media se redujera al tratado del que estamos hablando. Sin embargo, la segunda parte de nuestro trabajo permitirá, tal vez, que se pueda encontrar un cierto interés en estos pequeños detalles, porque se podrá ver allí un esbozo o un rasgo de la concepción del amor que llamamos «extática». Esta concepción, en efecto, supone en el origen del amor dos términos personales a los que considera al margen de sus relaciones naturales, y sitúa el fin ideal del amor en el sacrificio total de la personalidad amante a la personalidad amada. En la medida en que uno comparte esta manera de ver las cosas, se vuelve menos capaz de exponer con exactitud la solución «física». Los principios de santo Tomás son diame-

[79] *Quid quod amor ipse noster non iam gratuitus impenditur, sed repanditur debitus?... Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non minus posse meo: qui, etsi quantum debeo non possum, non possum tamen ultra quod possum* (VI. 16. 984). En cada nuevo beneficio de Dios, se plantea la misma cuestión: *Quod si totum me debeo pro me facto, quid addam iam et pro refecto et refecto hoc modo?* (V. 15. 983). Cf. el sermón de *Quadruplici debito* (*De Diversis Serm.*, 22 - PL 183. 595), donde la tristeza por no poder igualar a Dios en su amor, se hace visible con mayor ingenuidad todavía.

tralmente opuestos, ya que sostienen: 1° que se ama a Dios como al ser infinito, fuente de todo el ser; 2° que Dios, «forma pura» que en ningún caso puede ser un sumando más de ninguna realidad, puede, a causa de su sutileza infinitamente exquisita, penetrar e «informar» a los espíritus creados, de suerte que cuanto más quedan ellos poseídos por Él, más «se encuentran» (como tales espíritus creados).

SEGUNDA PARTE

LA CONCEPCIÓN «EXTÁTICA»

La segunda concepción, la concepción «extática», resulta más difícil de definir con precisión que la concepción física, porque nunca llegó a constituirse como un conjunto doctrinal acabado. A decir verdad, se puede dudar de que fuera capaz de ello y de si, forzándola, no se la privaría de toda inteligibilidad.

No obstante, si se quisiera —algo que nuestros medievales jamás han hecho— poner de relieve el principio que la rige, lo mejor que se podría hacer, sería, sin duda, caracterizarla por el predominio de la idea de *persona* sobre la idea de *naturaleza*. El amor es concebido como *extático*, como algo que violenta las inclinaciones innatas, como algo que ignora las distancias naturales, como un puro asunto de libertad, porque es concebido simplemente como algo que tiende de una *persona* a una *persona*. En santo Tomás, por el contrario, la personalidad individual es concebida como una participación de Dios, volviendo así a la naturaleza.

La idea implícita de la personalidad como independiente de la Divinidad es la que ha impedido a la concepción extática desembocar en fórmulas intelectuales nítidas: yendo hasta el final de ella misma, se descubrió incompatible con el dogma[1].

---

[1] Sobre esta cuestión del amor personal y del amor natural, se pueden ver las páginas consagradas a Ricardo de San Víctor y a Alejandro de Ales por el P. de Régnon s.j., en el tomo II de sus *Études de théologie positive sur le mystère de la Trinité* (Paris 1892), sobre todo, las páginas 292-305 y 408-430. Él subraya de una forma sugerente, en la doctrina trinitaria de estos dos autores, la idea de la libre emanación del amor. Pero resulta llamativo que todo su desarrollo sobre las dos formas de amor, a las que denomina «irreductibles» (p. 303), (el amor natural, centrípeto, que mira «no a las personas, sino a las naturalezas convenientes a la naturaleza individual del sujeto que ama» (p. 295), el amor de amistad, centrífugo,

Se explica de este modo su éxito en la Edad Media. Expuesta en forma oratoria o poética, no le faltaba nada para gustar; al análisis filosófico se le antojaba falsa e inconsistente. Con toda naturalidad, pues, incluso aquéllos que en el fuego de la inspiración le han dedicado las fórmulas más encendidas y más cándidas —un san Bernardo, un Hugo de

desinteresado, libre, que mira a una persona), que todo este desarrollo, vuelvo a decir, supone una noción de la unidad personal totalmente distinta de la de santo Tomás. Si se admite con este último que la unidad de los seres conscientes comporta diferentes grados, entonces uno no se extraña de encontrar en el amor paternal de los animales esta imagen del amor «personal» y desinteresado, que los partidarios de la completa discontinuidad constatan (Régnon p. 302) sin poderla explicar. Dicho de otra manera: para santo Tomás, todo amor es «centrípeto», aunque ningún ser creado se comporta, en sus apetitos naturales, como si fuera el centro de todo. La idea implícita de la igualdad de las personalidades en cuanto tales, sugiere, naturalmente, la de su independencia desde el nacimiento: desde entonces, el amor que somete una persona a otra, aparece como un sacrificio, y la coexistencia de numerosos amores, como un conflicto. Se descubren fácilmente, en nuestros autores del siglo XII, indicios de esta concepción cuantitativa. San Bernardo, por ejemplo, parece asombrarse de que, siendo el amor totalmente para Dios, se pueda también amar a los ángeles: «*Quid enim extra ipsum reliquit ceteris?*» (*In Ps. qui habitat serm.* 12 n. 7. PL 183, 234). Compárese el adversario citado por Guillermo de Auvergne, *De Virtutibus* c. 9. t. I. p. 127 a. A, cf. 123 a. D. Pierre de Poitiers se adelanta a la solución tomista, cuando subraya: «*Utrum autem magis sit diligendus Deus quam Deus et proximus simul... videtur quidem incongrue dictum, quia non est diligendus proximus nisi propter Deum*» (*Sententiarum lib.* III. PL 211. 1096). Por otra parte, si se recuerdan las ideas de santo Tomás sobre la individualidad humana, y las restricciones que su potencialidad material aporta a su desarrollo como ser inteligente, se comprenderá que no se tomara la molestia de hacer suya la doctrina ascética de un san Bernardo. En la medida en que ella es coactiva y se obstina en la ilusión animal de que existe un bien particular, la individualidad debe ser sacrificada. Ahora bien, sacrificar sus límites equivale a ganarse, ya que el alma es inteligente, es decir, abierta potencialmente a todo. La doctrina de santo Tomás no se opone a la concepción extática más que en el punto en el que ésta deja de ser efusión lírica, para convertirse en un teorema de ontología. Está plenamente de acuerdo con la escuela de san Bernardo, cuando ésta sitúa la perfección suprema en el paso del status rationalis al status spiritualis (Véase la *Carta a los Hermanos du Mont-Dieu*, PL 184. 315 e *ibíd.*, pp. 407. 410).

San Víctor— no han sabido o no han querido reconocerla ciertas consecuencias extrañas que les presentaba, y han defendido, como teóricos sistemáticos del amor, ideas totalmente diferentes de aquéllas que habían inspirado sus libres efusiones. La doctrina del amor extático se nos presenta en forma de fragmentos y piezas; se trata más de una «mentalidad» que de una «teoría».

¿Con qué derecho, por tanto, hacerla figurar dentro de la historia del pensamiento medieval? Las páginas siguientes responderán suficientemente, así lo espero, a esta cuestión. Porque no sólo se ha intentado describir en ellas la concepción extática del amor, enumerando sus cuatro principales características, explicadas mediante una elección de textos que se consideraban los más expresivos, sino que a la explicación de cada una de estas características se ha unido la indicación de las especulaciones didácticas que, dentro del dominio filosófico y teológico, parecía obligado, por lógica, unirles. Mencionar en la historia de las ideas simples «motivos» oratorios y líricos, sea cual sea el favor de que hayan gozado, podría parecer algo carente de sentido; no es lo mismo si allí se puede encontrar el origen de doctrinas claramente clasificadas y definidas.

I

PRIMERA CARACTERÍSTICA: DUALIDAD DEL AMANTE Y DEL AMADO

1.

En la concepción física, la unidad es la razón de ser y el ideal del amor, así como su fin. En la concepción extática, las cosas son de otra manera: la pluralidad, o por lo menos la dualidad, aparece como un elemento esencial y necesario del amor perfecto. El amor egoísta es esencialmente imperfecto, no merece el nombre de amor.

Nuestros escritores nos indican dónde hay que buscar la fuente de este pensamiento, cuando se refieren a la palabra de san Gregorio Magno:

> *Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim propie ad se ipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit ut esse caritas possit* (*In Evang. hom.*, 17. n. 1. PL 76. 1139).

Puede citarse también a san Ildefonso:

> *Haec (caritas) a duobus incipit, vel ab homine et Deo, vel coram Deo ab homine et proximo. In uno enim experimentum dilectionis minime patet, quia cui se vel quid sibi quisque connectat, singularitas non habet* (*De itinere deserti*, c. 90. PL 96. 192) (ver también Pascasio Radberto *De fide, spe et caritate, Lib. de Caritate*, c. II. PL 120. 1462).

Habrá que subrayar que san Gregorio parece hacer de la «*caritas*» (que requiere dualidad de términos) una especie particular del género *amor*.

Ciertos escritores del siglo XII son de su opinión en este punto. «*Caritas est motus mentis ex fide procedens, quo diligimus Deum propter ipsum et proximum propter Deum quae ad minus inter duos habetur*» (Alejandro III. *Sententiae*. [Ed. Gietl] 315). Santo Tomás restringe todavía más la aplicación de lo que dice san Gregorio (2a 2ae q. 25 a. 4 ad 1).

Otros llevan sus exigencias hasta el punto de aplicar a todo tipo de amor lo que él había dicho de la caridad. Guillermo de Auvergne menciona su opinión en su tratado *De Virtutibus*[2] y la incluye en su *De Trinitate:*

> *Non enim congruit propie, ut aliquis semetipsum amare dicatur; amor enim omnis relatio est, et ad aliud se habet* [*De Trinitate* c. 21. *Opera*. (Paris, Couterot 1674.) Tomo II. 2ª p. fol. 26].

La misma concepción se desprende con toda claridad de un célebre capítulo de Abelardo. Al tratar de la procesión del Espíritu Santo, que él concibe como «la benignidad divina»,

[2] *Mirabile autem et difficile videtur ad cognoscendum, utrum aliquis diligat se, an etiam diligere possit? Dilectio enim vinculum est et ligatura, quomodo autem potest esse vinculum eiusdem ad semetipsum aut ligatura?... Amplius... cum relatio sit, quomodo erit unius ad se?... (His rationibus) inducti sunt aliqui ad credendum, quod nemo potest diligere se* (*De Virtutibus* c. 9. Ed. citada en el texto, p. 125). El autor, por otra parte, prefiere la opinión opuesta: «*Melius autem ac rectius sciendum est, quod amor potest esse et est alicuius ad se*». Distingue el amor de concupiscencia y el de amistad, y concluye: «*Unumquodque animal naturaliter diligit se ex diffinitione amoris, cum naturaliter sibi quaerat bona, vel utilia, atque salubria... Iste amor non est quasi vinculum vel ligamen eiusdem ad se, sed magis substantiae in qua est et eorum quae sunt utilia vel salutaria eidem*» (*ibíd.*, 126).

cita el texto de san Gregorio, y añade estas palabras que debían suscitar la indignación de los ortodoxos[3]:

> *Procedere itaque Dei est, sese ad aliquam rem per affectum caritatis quodam modo extendere, ut eam videlicet diligat ac se ei per amorem coniungat.*

Y algo más lejos:

> *Dicitur... Spiritus... minime gigni, sed magis procedere, hoc est se per caritatem ad alterum extendere, quia quodam modo per amorem unusquisque a se ipso ad alterum procedit: cum propie, ut dictum est, nemo ad se ipsum caritatem habere dicatur aut sibi ipsi benignus esse sed alii. Maxime autem Deus, qui nullius indiget, erga se ipsum benignitatis affectu commoveri non potest, ut sibi aliquid ex benignitate impendat, sed erga creaturas tantum quae semper donis gratiae eius indigent. Quodam itaque modo a se ipso Deus ad creaturas exire dicitur per benignitatis affectum sive effectum, cum hoc ipsum quod benignus est aut benigne aliquid ex caritate agit, secundum affectum sive effectum quem in creaturis habeat dicatur. Tunc vero in se per benignitatem remaneret, si sibi benignus esse posset, aliquam in se beneficentiam exercendo* (*Theologia Christiana*, Lib. 4. PL 178. 1299 - 1300. Los mismos tex-

[3] V. G. de San Thierry, *Disputatio adversus Abaelardum* c. 4 (PL 180. 260): «*Hic Theologus noster palam omnibus est quomodo carnem potius sapiat quam spiritum, hominem quam Deum. Moveri enim affectu, sive in aliquid extendi, quam inconveniens sit incommutabili Deo, luce clarius est... Super quo, quod B. Gregorius de caritate videlicet proxime, hominis ad hominem, dicit, ipse ad Deum transfert, quasi ex hoc probans, quod caritatem Deus ad semetipsum, sive in semetipso non habeat, nec caritas Dei caritas sit, nisi per eam in aliud aliquid Deus se extendat*».

tos se encuentran, con diferencias insignificantes, en la *Introductio ad theologiam,* 1. II c. 14, *ibíd.,* 1072-1073).

La idea de la necesaria dualidad de los términos del amor se encuentra también en un pasaje bastante mal razonado de Pedro de Blois (*Tract. de caritate Dei et proximi,* c. 32. PL 207. 931).

Finalmente, aparece implicada en dos fórmulas muy utilizadas en la Edad Media: el amor es un *vínculo*, el amor es un *don*[4].

[4] La metáfora del vínculo de amor, que, como se ha visto en la p. 108, constituye, en Guillermo de Auvergne, un argumento a favor de la concepción dualista del amor, es sumamente corriente y clásica. Ver san Agustín, *De Trinitate* VIII. 10. 14 (PL 42. 960). Rabano Mauro, *Hom., 46, de Caritate* (PL 110. 86). Guillermo de Auvergne, *De Trinitate* c. 43 (t. 2, 2a p. P. 55). *De Virtutibus* c. 11, t. I p. 135, de *Retrib. Sanctorum ibíd.,* p. 323. *De Moribus* c. 4 *ibíd.,* pp. 207, 208, 209, 210. Guillermo de Auxerre, *Summa* 1. I c. 6 q. 7 ad 3. Alberto Magno 1 p. q. 31 m. 2 – 4 p. q. 12 m. 1 a. 1 3. Alejandro de Ales 1 p. q. 43 m. 3 a. 3. San Buenaventura 1 d. 10 a. 2 q. 2 «*Amor propriisime necsus est*» Santo Tomás 1 q. 37 a. 1 ad 3 etc.
Lo mismo ocurre con la idea de don. «*Esse amorem est esse donum... causari autem in quantum donum est causari alii, non sibi*» (Guillermo de Auvergne, *De Trinitate* c. 15). «*Quid est amor habitus, nisi largitas, et amor actus nisi donum?... Largitas autem et datio non sunt unius ad se*» (*Íd. De Virtutibus* c. 9 t. I p. 125. Compárese *ibíd.,* 128. *De Legibus* c. 19 p. 53. *De Moribus* c. 4 p. 207, c. 8 p. 227. *De Universo* II c. 2 p. 123, 975. *De Trinitate* c. 21 t. II p. 27, 28). Ésta idea ha debido su desarrollo, sobre todo, a la teología del Espíritu Santo, que es denominado el amor y el don (V. principalmente san Agustín, *De Trinitate* 1. XV c. 19, PL 42. 1083 —Alejandro de Ales, 1 q. 43 m. 3 a. 2 a. 3. San Buenaventura 1 d. 10 a. 1 q. 1 concl. Santo Tomás 1 q. 38 a. 2: «*Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est, procedit in ratione doni primi*»).
La idea de libre donación, entre los partidarios de la concepción extática, se opone a la de participación natural (tal como se ha dicho en la página a propósito de san Bernardo): «*Spiritus Sanctus in se ipso est donum. Amor enim donum et donabilis necesario est, nec est evidentia necessitudinis, sive pertinens ad ipsum donantem. Donum enim et donans nihil cognationis, nihil alterius attinentiae evidentis habere videntur ad invicem*» (Guillermo de Auvergne, *De Causis cur Deus homo* c. 8 t. 1 p. 569).

Y continúa presente, a través de la segunda de estas fórmulas, durante el siglo XIII, en la teoría de la primera escuela franciscana que hace de la «gratuidad», de la «liberalidad», la perfección principal del amor[5].

2. ESPECULACIONES SISTEMÁTICAS A PARTIR DE LA PRIMERA CARACTERÍSTICA DEL AMOR

2.1. *Teoría abelardiana de la Creación*

De las palabras de Abelardo parece seguirse que la creación debe ser considerada como un efecto *necesario* de la

[5] Guillermo de Auvergne ya había sacado esta conclusión: «*Donum enim omne inde donum quia datur, et non mercedi tanquam praemium reditur. Solum igitur quod de benignitate gratis exeat donum est. Quod igitur maxime significat gratis, maxime donum*» (*De Trinitate* c. 21 p. 26). Y más adelante: «*tanto gratior, sive magis gratuitus... et magis verus amor*» (*ibíd.,*). Compárese con Alejandro de Ales 1 p. q. 43 m. 3 a. 2 ad 4: «*Formaliter loquendo, omnis amor est gratuitus: quia quod ex amore impenditur, non ex debito, sed liberaliter impenditur*». Sigue una cita de Ricardo de San Víctor. Ver también san Buenaventura 1 d. 10 a. 1 q. 2, y de Régnon: *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité* t. II p. 330, 397 etc. Compárese con esta concepción el hábito de considerar los dones de Dios como avances gratuitos de la bondad divina destinados a ganar el amor de un extraño, de una persona todavía libre (Guillermo de Auvergne, *Sermon pour la fête de S. Barnabé* p. 3 t. II, 1a. – p. 424b), cf. Bauduino de Devon: «*Amorem molitur beneficiis extorquere*» (Tract. III, PL 204, 421). Compárese también la tendencia a juzgar los misterios del Dios encarnado, no como más sublimes, pero sí como más amables que los del Dios glorioso: la Encarnación tiene un algo de más «liberal», de más «gratuito» (V. S. Bernardo, *In Cantica Serm.*, 20 n. 2. PL 183. 867 y 621. Cf. Gilberto de Hoy, *Serm.*, 21. 3. PL 184. 110. 111). Santo Tomás afirma: «*Ea quae sunt divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem... sed ex debilitate mentis humanae... ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant*» (2a 2ae q. 82 a. 3 ad 2). Pierre de Poitiers había osado pronunciar esta afirmación de notable y agradable sutileza: «*Forte magis tenemur cum diligere, quia pro nobis passus, quam quia Deus: sed... tenemur magis diligere quia Deus, quam quia passus*» (*Sententiarum lib.* 3. PL 211. 1103).

benignidad divina. Si en Dios hay amor, puesto que el amor dice necesariamente extensión y dualidad, ¿no habrá sido necesario que Dios creara? Abelardo subraya que esta consecuencia del principio de san Gregorio no es rigurosamente necesaria, si se considera al Espíritu Santo como el amor recíproco de las personas divinas. Ahora bien, esta explicación, a pesar de la autoridad de Jerónimo y de Agustín, claramente no es la que él prefiere.

> *Sunt autem nonnulli qui caritatem Dei non solum ad creaturas porrigi velint, verum etiam ab una persona in alteram, ut videlicet amor Patris in Filium vel Filii in Patrem Spiritus ipse sit. Quod aperte Augustinus... astruit... Hinc et illud est Hieronymi... Quod fortassis ideo maxime dicendum videtur et tendendum, quod fortassis aliter videretur Spiritus Sanctus posse non esse, ac pero hoc non necessario esse ipsam Trinitatem.*

Además, después de la teoría que se apoya en los Padres, el autor propone una respuesta de su cosecha:

> *Fortasse cum creaturae ipsae ex necessitate non sint, quia scilicet quantum ad propiam naturam non esse possunt, amor tamen Dei erga illas ita necessario habet esse, ut absque illo Deus esse non possit homini, cum videlicet ipse ex propia natura tam hunc amorem suum quam quodlibet bonum ita habeat, ut eo carere nullatenus possit, quem nullatenus aut minus bonum quam est aut maius bonum posse esse constat.* (*Introd. ad Theol.*, 1. II c. 17 – l. c. 1084. Cf. *Theologia Christiana*, p.IV l. c. 1311).

La solución del problema la pospone para más tarde. Y entonces, como es sabido, no duda en apoyarse en la bondad de Dios, esa bondad de la que, por así decirlo, él

está «siempre inflamado», para afirmar la necesidad de la creación[6].

Nos da la impresión, por tanto, de que se puede considerar como muy probable la conexión lógica que une esta herejía de Abelardo con la concepción del amor que hemos llamado «extática»[7].

2.2. *Teoría ricardiana de la Trinidad*

Un escritor que siempre ha sido considerado como muy ortodoxo, pretendió, después de Abelardo, aplicar esta concepción a una búsqueda que podía parecer todavía más audaz. Ricardo de San Víctor cree poder deducir rigurosamente la Trinidad de personas *in divinis*, apoyándose exclusivamente en la noción del amor[8].

---

[6] *Visum itaque nobis est Deum qui summe bonus est, nec in sua excrescere vel minui bonitate potest, quam naturaliter ac substantialiter ex se ipso non nostro modo per actus habet, ex ipsa sua et ineffabili bonitate, adeo semper, ut humano more loquar, accensum, ut quae vult necessario velit, et quae facit necessario faciat... Qui itaque necessario tantum bonus est quantum bonus est, nec minui potest in bonitate, necesse est ut tam bene velit de singulis quam bene vult, et tam bene singula tractet quantum potest. Alioquin, iuxta etiam Platonem, aemulus esset, nec perfecte benignus... Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit...* (*Theologia Christiana*, Lib. V ad fin. l. c. 1329-1330).

[7] El mismo Pseudo-Dionisio, en el capítulo en el que llama al amor «extático» (*Nombres divinos* c. 4. n. 10), dice también: παρρησιάσεται δέ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἐρᾷ, πάντα ποιεῖ... αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως, ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρζων, οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἁπάντων γενητικην ὑπερβολήν (PG III. 708).

[8] La doctrina trinitaria de Ricardo es muy original, y supone dar una idea de ella sumamente inexacta decir con M. Seeberg (*Lehrbuch der Dogmen geschichte* 1898, 2a p., p. 95), que este esfuerzo especulativo «*greift nicht über die Anregungen Augustins hinaus*». Los dos puntos de vista son, en realidad, totalmente

No sólo profesa explícitamente que la perfección del amor requiere una dualidad de términos, sino que este axioma se convierte en el nervio mismo de su demostración, de lo que puede uno fácilmente convencerse siguiendo la exposición admirablemente clara que él ofrece. Indudablemente, distingue *amor* y *caridad* y da la impresión de que admite sin dificultad que el amor siempre podría encerrarse en sí mismo, mientras que la caridad tiende necesariamente hacia el otro. Ahora bien, si no creía que la perfección del género *amor* excluye el amor cerrado y egoísta; si pensaba, como discípulo de Aristóteles, que el ideal del amor es a todas luces la unidad, no podría estar convencido de que había demostrado, sin réplica posible, el misterio.

Veamos algunos textos en los que Ricardo ha expuesto su pensamiento con la mayor claridad:

Ubi... totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius. Nullus autem pro privato et propio sui ipsius amore dicitur propie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest (*De Trinitate* III. 2. PL 196. 916).

Propium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor iucundus si non sit et mutuus. In

opuestos. Agustín, preocupado, sobre todo, por la unidad divina, busca comparaciones para poner de relieve cómo es necesario representarse las procesiones personales de modo que no quede comprometida esta unidad. Ricardo pretende demostrar rigurosamente, que la trinidad de personas es necesaria; no se inquieta por el modo de las procesiones (V. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. II).

illa igitur vera et summa felicitate sicut nec amor iucundus, sic nec amor mutuus potest deesse. In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat, et qui amorem rependat. Alter itaque erit amorem impendens, et alter amorem rependens. Ubi autem unus et alter esse convincitur, vera pluralitas deprehenditur. In illa itaque vera felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse (II. 3. l. c. 917).

Si dixerimus in illa vera divinitate esse solam personam unam... quaeso, ut quid hoc?... si communicantem habere omnino nollet... qualis quantusve esset iste benevolentiae defectus?... Certe nil melius, nil certe iucundius omnino, nil magnificentius est vera, et sincera, et summa caritate, quae omnino esse non novit sine personarum pluralitate... (III. 4. y 5. Cf. 17 – l. c. 918, 919, 926).

La segunda persona de la Trinidad es, pues, un término de amor. Ha sido necesario que existiera para que el Padre pudiera amar a otro que no fuera él mismo; ha sido necesario que fuera divina para que el Padre pudiera amarla igual que a sí mismo.

Innascibilis condignum habere voluit, et pro voluntate habere oportuit, ut esset cui summum amorem impenderet, et qui sibi summum amorem rependeret (VI. 6. l. c. 971. Y con mayor longitud III. 2. l. c. 916. 917).

En cuanto a la tercera persona, es también el amor quien da razón de su existencia. Ricardo se expresa así:

Praecipuum videtur in vera caritate alterum velle diligi ut se: in mutuo siquidem amorem, multumque fervente nihil rarius, nihil praeclarius quam ut ab eo quem summe diligis, et a quo summe diligeris, alium aeque diligi vellis... Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque

oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat. Vides ergo quomodo caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit (III. 11. l. c. 922. 923. Cf. III. 14. l. c. 924).

Ricardo de San Víctor no permaneció aislado, puesto que se pueden citar, entre los que adoptaron su explicación de la Trinidad, con la teoría del amor que implicaba, a Pedro de Blois (*Tr. De caritate Dei et proximi* c. 34. PL 207. 933), Guillermo de Auxerre (Somme 1. I. c. 2. párrafo: *Alio modo potest*), Alejandro de Ales (1 q. 43 m. 5 – 1 q. 45 m. 5) y san Buenaventura (1 d. 10 a. 1 q. 1)[9].

Santo Tomás, por el contrario, ha visto claramente que su concepción *unitaria* del amor socavaba por la base la argumentación de san Víctor:

Quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi (1 q. 32 a. 1 ad 2).

Se puede comparar con Plotino:

τὸ μὲν οὖν μὲ γεννᾶν ἐθέλον μᾶλλον αὐταρκέστερον τῷ καλῷ τὸ δὲ ἐφιέμενον ποιῆσαι, καλόν τε ἐθέλει ποιεῖν ὑπ' ἐνδεία, καὶ οὐκ αὔταρκες (Eneadas III. 5. 1).

[9] La idea de Ricardo se encuentra, por así decirlo, en estado prefilosófico en Guillermo de S. Thierry: «*Non offendat trinitas pietatem unum Deum quarentis; non contristet substantiae unitas caritatem Patris et Filii dilectione gaudentis; in neutro conturbet solitudo vel pluralitas...*» (*Meditativae orationes* III. PL 180. 214).

II
SEGUNDA CARACTERÍSTICA: VIOLENCIA DEL AMOR

1.

Si el amor es extático y pone al sujeto fuera de sí, se le representa, naturalmente, como un poder destructor, como una fuerza aniquiladora. En la concepción física, el amor era la cosa más profundamente natural del mundo, la expresión misma de la esencia en tendencias. Aquí, aparece confusamente como contradictorio dentro de los apetitos innatos, como un movimiento fundamentalmente antinatural. Amar, en la escuela greco-tomista, es buscar el bien propio, por tanto, «encontrar la propia alma»; en la escuela extática, es «perderla». El amor es aquí una «violencia», una «herida», un «desmayo», una «muerte».

Se ve inmediatamente qué cosecha de textos escriturísticos y patrísticos tan enorme podían juntar los partidarios de esta doctrina. ¿Qué cosa más clásica en el cristianismo que la necesidad de la renuncia, que la antítesis del amor propio y del amor de Dios? Todo esto se les antojaba necesariamente como algo ligado a su teoría. Bastará con citar, entre tantos otros testimonios, esta sentencia de san Agustín:

Ipsa caritas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus, facit in nobis quandam mortem dilectio (Enarr. in Ps., 121. PL 37. 1628).

Sin embargo, Agustín nunca deja de ser el teórico del pecado y el filósofo de la bienaventuranza; este pasaje indica también que el estado de violencia y de muerte es, a sus ojos,

pasajero; se trata de una prueba transitoria destinada a purificar la naturaleza corrupta. Nuestros medievales son más audaces. En sus metáforas aparece una verdadera *metafísica* del amor; el mismo Dios no escapa a su ley, el amor ha hecho violencia a Dios, le ha vencido, le ha herido, porque el amor es *esencialmente* violento, hiriente y vencedor [10]. Por tanto, dejemos de lado los numerosos pasajes donde los sufrimientos de amor, el desmayo de amor se traen a colación ante la ausencia del objeto amado [11]. Los textos que nos interesan son aquéllos en los que parece que se ha pasado, de esta idea totalmente natural, a la idea de que el amor es *esencialmente* mortificante [12].

[10] El mismo santo Tomás escribe a propósito de la creación: «*Fit extra seipsum (Deus)... et quodam modo trahitur et deponitur quodam modo a sua excelentia... ad hoc quod sit in omnibus per effectus suae bonitatis secundum quamdam extasim*» (In *Div. Nom.*, c. 4 l. 10 t. 29. 457- 458). Sin embargo, inmediatamente, viene la restricción.

[11] Por ejemplo, Gilberto de Hoy, *Sermones in Cantica* XLVII. 3. PL 184. 244: «*Ubi viget amor, ibi viget languor, si absit quod amatur*» (En el mismo sermón, en el número 4, la «liquefacción» se concibe, también, como un exceso de desmayo del amor privado de su objeto.

[12] Hugo de San Víctor niega que el amor deba ser llamado *laesibus* (*Expositio in Hierarchiam caelestem.* PL 175. 1044). Para Guillermo de S. Thierry, el «desmayo» es el efecto de un desorden del amor por más que sea necesariamente obligado pasar por este estado para progresar (*Exp. sup. Cantica* c. 2. PL 180. 515). El alma que desfallece (se desmaya) es incapaz de unificar todos los amores obligatorios, de suerte que «*verus amor vel sui vel proximi non sit nisi amor Dei*»; en ella existen contradicciones y choques: «*impetu amoris praevalente aliquando nescit amare vel se ipsum, vel proximum prae amore Dei*» (*ibíd.*, 516 – cf. 519: «*Primo siquidem ingressu in ordinata adhuc et ebria nititur facere plus quam potest*»). Guillermo de Auvergne acerca la idea de herida de amor a la de pasión en sentido filosófico y estricto. «*Apud nos... amatum... principium primum est amoris actione sua in amantem, primum in vim eius apprehensivam, deinde per illam in motiva: unde amor passio est illata ab amato, et vulnus plerumque dicitur amor...*» (*De Trinitate* c. XXI t. 2 p. 26). También añade que en Dios el amor no es así. La cuestión: «*Utrum amor sit passio laesiva amantis*» se encuentra en la Escolástica clásica. V. Santo Tomás 1a 2ae q. 28 a. 5.

Triumphat de Deo amor... ut scias amoris fuisse quod plenitudo effusa est, quod altitudo adaequata est, quod singularitas associata est (S. Bernardo Cantic. 64. 10. PL 183. 1088).

Magnam ergo vim habes, caritas, tu sola Deum trahere potuisti de caelo ad terras. O quam forte est vinculum tuum, quo et Deus ligare potuit, et homo ligatus vincula iniquitatis disrrupit! Nescio si quid maius in laudem tui dicere possim, quam ut Deum de caelo trahere, et hominem de terra ad caelum elevares. Magna virtus tua, ut per te usque ad hoc humiliaretur Deus, et usque ad hoc exaltaretur homo. Considero Deum ex femina natum... Respicio postea comprehensum, ligatum, flagellis caesum... illic indigna, hic dira passum, et tamen cur vel illa dignaretur, vel ista pateretur si causam quaerimus, aliam praeter solam caritatem non invenimus. O caritas! quantum potes! si tantum invaluisti erga Deum, quanto magis erga homines!... Sed fortassis facilius vincis Deum quam hominem, magis praevalere potes Deo quam homini, quia quo magis beatum, eo magis Deo est debitum a te superari. Hoc optime tu noveras, quae ut facilius vinceres, prius illum superabas; adhuc nos rebelles habuisti, quando illum tibi oboedientem de sede paternae maiestatis usque ad infirma nostrae mortalitatis suscipienda descendere coegisti. Adduxisti illum vinculis tuis alligatum, adduxisti illum sagittis tuis vulneratum, amplius ut puderet hominem tibi resistere, cum te videret etiam in Deum triumphasse. Vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti inconmmutabilem, aeternum fecisti mortalem... O caritas, quanta est victoria tua! unum prius vulnerasti, et per illum omnes postmodum superasti (Hugo de San Víctor *De laude caritatis*. PL 178. 974-975) [13].

[13] El mismo pensamiento y los mismos términos se encuentran en el *Encomium*

Ricardo de San Víctor asigna como primera característica [14] de la caridad, la *insuperabilitas*, y la describe en estos términos:

Fortis est ut mors, imo morte fortior, quae ipsam quoque mortem mori coegit in morte Redemptoris. O insuperabilis virtus caritas, quae ipsum quoque insuperabilem superasti, et cui omnia subiecta sunt omnibus quodammodo subiecisti, dum victus amore Deus humiliavit semetipsum formam servi accipiens, factus non modo homo, sed opprobium hominum et abiectio plebis!... Et si contra Deum fortis fuit, quanto magis contra homines praevalebit? (*Tractatus de Gradibus Caritatis* c. 1. PL 196. 1196).

Y el continuador del comentario de san Bernardo sobre el Cantar, Gilberto, abad de Hoy:

Acutus et efficax, et vere violentus affectus ille est, qui tuum, Iesu bone, meretur et movet affectum. Magna et violenta est vis caritatis, ipsum affectum Dei attingens et penetrans, et velut sagitta iecur eius transfigens. Quid mirum si regnum caelorum vim patitur? Ipse Dominus violenti amoris vulnus sustinet. Sed vide quibus iaculis

Caritatis del Papa Inocencio III (muerto en 1216. PL 217. 762. 763). Cf. también el apócrifo agustiniano «*De quatuor virtutibus caritatis*» (PL 47. 1133).

[14] El tratado titulado *De Gradibus Caritatis* describe atributos y cualidades del amor más que dar cuenta de sus etapas sucesivas. V. la diferente clasificación del tratado siguiente: «*De quatuor gradibus violentae caritatis*» (PL 196. 1213). Estos dos opúsculos son de gran importancia para el asunto que nos ocupa. Debe subrayarse especialmente, en el segundo, la descripción del cuarto grado (la *insatiabilitas*) como último estadio de la pasión humana: la locura, el odio y el amor se excitan en él mutuamente, si bien es verdad que «*amoris incendium magis exaestuat ex alterutra contradictione quam invalescere posset ex mutua pace*» (l. c. 1213 C).

vulneretur. Vulnerasti, *inquit,* cor meum in uno oculorum tuorum, et in uno crine colli tui. *Ne parcas, Sponsa, talibus Sponsum telis appetere. Aspectibus piis quasi spiculis utere. Noli in hoc negotio remissius agere, noli contenta esse dilectum vulnerare semel, sed concide ipsum vulnere super vulnus... reputa illum quasi signum positum ad tuas sagittas... oculi tui semper ad Dominum, ut amoris tui nutibus capiatur, illaqueetur criniculis* (*Sermones in Cantica* 30. 2. PL 184. 155, 156 – cf. serm. 24 *íd.* 127).

Se ve que ya están presentes los acentos de los célebres cánticos de san Francisco [15]. Puede parecer superfluo, después de estos textos, acumular gran número de otros para probar la fuerza hiriente y victoriosa del amor, cuando de creaturas se trata. A continuación, presentamos algunos que nos han parecido más significativos:

Amor languor est et infirmi animi passio. Ad quam veritatem asserendam si indigna et minus idonea videtur auctoritas poetae, qui dicit: «Hei mihi, quod nullis amor est medicabilis herbis», apud religiosas mentes sufficere debet vox sponsae quae loquitur quod sentit, et dicit: Amor langue. Videamus ergo an omnis amor languor sit. Est naturalis amor... Est socialis amor... Est coniugalis amor... Est incestus amor, vel alias impudicus... Est vanus amor, amor huius mundi... Est sanctus amor... qui et ipse languor est (Bauduino, arzobispo de Canterbury, *Tractatus* XIV. PL 204. 539).

Comparemus ergo mortem cum dilectione; et apparebit, quia fortis est ut mors dilectio... Dilectio quoque, qua a

[15] *In foco l'amor mi mise...* y, sobre todo, *Amor de caritate, Perchè m'hai si ferito?*

nobis diligitur Christus, et ipsa fortis est ut mors, cum sit ipsa quasi quaedam mors, utpote veteris vitae exstinctio, et vitiorum abolitio, et mortuorum operum depositio... Ut scias an vera sit dilectio, fortitudinem animi attende; quae enim fortis non est et ut mors, vera dilectio non est... Vide et in caeteris quid possit mors, quid possit dilectio, ut scias quia fortis est ut mors dilectio. Mors dividit carissima nomina, foederaque iunctissima, dividit et dilectio... Dividit mors animam et carnem, dividit et dilectio (*Íd. Tractatus* X. l. c. 513. 515).

Pero la muerte que proporciona el amor es preciosa y sus heridas son deseables:

Talia in me utinam multiplicet (Christus) vulnera a planta pedis usque ad verticem, ut non sit in me sanitas. Mala enim sanitas, ubi vulnera vacant quae Christi pius infligit aspectus (Gilberto de Hoy, *Sermones in Cantica* XXX. 2. PL 184. 156).

Felix, in quo sanctus amor languor est, non passio...O male sanum, imo vere insanum cor, quod esse nescit hoc vulnere saucium! Vulnerata, *inquit,* caritate ego sum. *Non modo vulnerat, sed etiam necat:* Fortis *est enim* ut mors dilectio. *Denique Apostollus: Mortui estis...*(*Íd. Tractatus ascetici* IV. 2. l. c.267).

2. Especulaciones sistemáticas

A mi parecer, a la doctrina del amor anti-natural y aniquilador, deben añadirse dos teorías definidas y sistematizadas. Una de ellas hace referencia al «orden de la caridad»; la otra, al acto de caridad perfecta.

2.1. Teoría del Orden de la Caridad

La cuestión, clásica en la Edad Media, *utrum debeamus magis diligere meliores quam nobis coniunctiores*[16], es susceptible de dos soluciones que ponen claramente de relieve las dos concepciones del amor que estamos tratando de definir. La solución de santo Tomás es, si se puede utilizar esta palabra, *relativista*[17]. Reconoce, sin duda, que debemos querer un bien mucho mayor para aquél que es mejor y que está más cerca de Dios, porque la caridad no puede desear otra cosa que ver realizarse la justicia. Pero añade que la intensidad del sentimiento amoroso debe depender de las relaciones más o menos estrechas que nos vinculan a los demás hombres. Esta respuesta se compadece perfectamente con la teoría del todo y de la parte que hemos expuesto más arriba: para que la armonía total, para que la vida ordenada pueda mantenerse por doquier, es menester que cada átomo desee el bien del todo *a su manera,* y se esfuerce constantemente en procurarlo *dentro del círculo de su acción.* Asumiendo que la parte preserva su individualidad *de parte,* santo Tomás puede decir: «*Caritas facit hominem conformari Deo secundum proportio-*

[16] El origen de la cuestión está en un capítulo de san Agustín *De Doctrina christiana* I. 28 (n. 29). PL: 34. 30. Cuando se conoció la *Ética para Nicómaco*, se pudo citar la opinión de Aristóteles sobre un problema muy semejante (Et. IX. 2. 1164 b). Santo Tomás se refiere expresamente a la solución indicada por él (2a 2ae q. 26 a. 8, y pasajes paralelos). Se encuentran en los Escolásticos algunos fragmentos de textos escriturísticos y patrísticos que solían citar a propósito de la misma cuestión, por ejemplo, Proverbios 18, 24; Ambrosio, *De Officiis* 1. 30. etc. Juliano Pomerio (en el cap. XV. n. 2 del *De Vita Contemplativa*, previamente atribuido a san Próspero. PL 59. 497) se muestra claramente a favor de la solución de san Bernardo.

[17] Ver la solución de santo Tomás en 2a 2ae q. 26, y especialmente en el artículo 13 (*Utrum ordo caritatis remaneat in patria*), que representa un gran progreso sobre la solución de las Sentencias (3 d. 31 q. 2 a. 3).

nem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est» (2a 2ae q. 26 a. 7 ad 2). (En el mismo sentido, Tomás sigue diciendo: *Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod se ipsum refert in bonum totius* (2a 2ae q. 26 a. 3 ad 2). Se trata de lo que carece por completo de sentido en la concepción extática: ya no hay *suum*, el ser se ha vaciado de sí mismo; el hombre que ama a Dios se ha trasladado al centro de todo, sólo tiene ya las inclinaciones del Espíritu absoluto; debe amar, de todas formas, a lo que es mejor, está como identificado con la Razón pura. Esta manera de ver, obliga a responder al problema del orden del amor mediante una solución *centralista*. Se reconocerá que cada hombre debe ocuparse más de aquello que le concierne, y no plantar a sus prójimos para correr al servicio de los extraños que son más santos; pero, con esto estamos ante la *exhibitio operis*, algo totalmente distinto de la *caritas* o de la *dilectio*; únicamente en la acción seca será posible acordarse de que se es uno mismo: el fondo del corazón no debe hipotecarse por las criaturas, sino en la medida en que las mismas criaturas se hipotecan por Dios. Esta solución parece haber sido general en el siglo XII [18]; la escuela de Abelardo concuerda aquí con la de Clairvaux.

[18] Existen excepciones. Alredo de Rye, por ejemplo, propone una solución más matizada, bastante original, que además, toca en un punto la solución tomista (*Speculum caritatis* 1. 3 c. 38: *aut carne propinquior... aut amicitia gratior...* — PL 195. 616. Cf. *De Spirituali Amicitia* lib. III. PL *ibíd.*, 697 D). Se debe también distinguir con cuidado, a propósito del orden del amor, entre la caridad voluntaria y los sentimientos que no están en nuestro poder (*ibíd.*, c. 19 - l. c. 594). Guillermo de Auvergne (*De Virtut.*, c. 9 t. I 125 b. B) resuelve la cuestión en el mismo sentido que santo Tomás.

Utinam et in me Dominus Jesus tantillum ordinet caritatis quod dedit; ut sic mihi sint universa quae sunt ipsius, ut tamen quod mei potissimum propositi seu officii esse constiterit, ante omnia curent: sed sane ita id prius, ut tamen ad multa, quae mihi specialiter non attinent, afficiar amplius...Nonne, verbi gratia, ex iniucto incimbit mihi cura omnium vestrum?...Quod si ante omnia quidem, ut debeo, huic intendo curae, non autem magis ad amiora gaudeo Dei lucra, quae per alterum fieri forte comperero, patet me ordinem caritatis ex parte tenere, ex arte nequaquam. Si vero me et ad id amplius, quod specialius incumbit, sollicitum, et nihilo minus ad illud quod maius est, magis affectum exhibeam, utrobique profecto invenior caritatis ordinem assecutus...etc. (S. Bernardo, *Serm. In Cantic.*, 49. 6. PL 183. 1019).

Hic...est ordo caritatis, et languentis legitimus terminus amoris...cum omni homine secundum Deum foedus habendum naturae et bonae voluntatis, ad semetipsum vero, et ad proximum sicut ad se ipsum affectus religiosi amoris, ut proximus sit quicumque domesticus est fidei et in proximis plus ille diligatur, ut propinquior, qui Deo, in quo proximus est et diligitur, vitae merito et pietatis affectu coniuctior invenitur...Sic qui ordinatae caritatis est, diligit Dominum Deum suum, et in ipso se ipsum, et proximum suum sicut se ipsum, ipsa qualitate, ipsa cuantitate. Nam etsi maior forsitam est perfectio caritatis in ipso quam in proximo, tamtam utique in eo fore desiderat, quantam amplectitur in semetipso. Si vero maiorem eam deprehendit vel aestimat apud proximum, dulcius eo in Deo fruitur, et plus eum, ut dictum est, observat, quid semetipsum...Hic est ordo caritatis a lege spiritus vitae ordinatus...et in ipsa hominis ratione naturali quodam schemate a Deo deformatus (Guillermo de S. Thierry, *Expos. in Cantic.*, c.II. PL 180. 518, 519).

Sic siquidem ordo in caritate servatur, ut pro meritis et pro convenientia cuiusque, agis vel minus in diversis gradibus eos diligamus. Notandum tamen quod cum talem ordinem in dilectione retinere debeamus quos magis debeam diligere aliquem religiosum, quam patrem meum qui non est adeo religiosus, in exhibitione profecto caritatis aliter est faciendum, quia, si non possum utrique sufficere illi sane subtraham et patri meo tribuam. Magis enim in exhibitione me ad eos, quorum curam gero, extendere debeo, nec tamen propter hoc tantum patrem meum quantum illum diligo [*Epitome theologiae christianae* (en alguna época, atribuido a Abelardo) C. 32. PL 178. 1749].

Quod... dicitur: his potissumum esse subveniendum, qui sunt nobis coniuncti, etc., in eo casu loquitur, quando sunt fideles et iusti (Alejandro III. *Sententiae*. [Ed. Gietl. (Freibourg in Breslau 1891) 230]. —Se trata del texto de Agustín *De Doctrina Christiana*. I. 28)[19].

Es legítimo reconocer al acuerdo de estos escritores un valor significativo, y ver en ello algo más que una coincidencia accidental o una prueba de que se copiaban unos a otros. La concepción del valor *absoluto* de los amores correctamente ordenados se encuentra en otras partes. Por ejemplo, es la que inspira al autor de la *Epître aux Frères du Mont-Dieu*, cuando escribe:

Tuum parentem... quem tu veraci et ardenti amore diligis, affectas ut omnes diligant, et non minore amore quam tu eum diligis. Idem ego de meo amico sentio, volo

[19] V. también la *Summa Sententiarum* atribuida a Hugo de San Víctor tr. IV c. 7. PL 176. 125.

adque desidero; idem omnes alii de amicis suis (3. 3. 12. PL 184. 360).

Esta ingenua sentencia, psicológicamente tan falsa, supone, con evidencia, que la amabilidad es, para el autor, una cualidad absoluta: la distinción aristotélica del φιλητὸν τῷδε y del ἁπλῶς φιλητόν (que el siglo XIII aplicará, incluso, a los «amores ordenados») no forma parte ni de su esquema escolar, ni de su pensamiento implícito.

2.2. *Teoría de la Caridad perfecta*

El problema del amor perfecto y de su relación con el amor propio, que se suscitaría más de una vez en la Iglesia, y que evoca, sin duda, en la memoria del lector francés, los nombres de Bossuet y de Fénelon, rondaba ya por los espíritus de los pensadores del siglo XII. El amor de Dios y el amor de sí mismo, ¿son irreductibles? ¿No es necesario, más bien, decir que ambos coinciden, y que el amor de Dios no es otra cosa que un amor propio bien orientado y sanamente entendido? Éstas son las dos concepciones extremas que pueden servir a la hora de hacer una clasificación, de trazo grueso y provisional, de las teorías sobre la materia. En el siglo XII encontramos a dos hombres que anuncian los dos grupos diferentes: un dialéctico y un místico, Abelardo y Hugo de San Víctor. Es el dialéctico el que exige un amor absolutamente desinteresado, que prescinda de todo elemento *natural*; el místico, por el contrario, declara impensable un amor de Dios separado del amor de sí mismo; las dos tendencias que constantemente opone la literatura ascética, él las reduce a la unidad.

Si el amor es esencialmente dualista, extático, aniquilador, parece claro que su ideal debe ser la gratuidad absoluta.

Decidido partidario de la concepción dualista (cf. más arriba), Abelardo está en este punto de acuerdo consigo mismo. Sobre el tema que nos ocupa es breve, pero suficientemente claro.

En la *Introductio ad theologiam* (1. I. c. 1. PL 178. 982-983) no hay duda de que sus afirmaciones sobre el particular nada tienen de sorprendente.

Sin embargo, en una página del *Comentario a la Epístola a los Romanos,* lleva mucho más lejos las exigencias del desapego. Comienza describiendo el de Cristo.

> *Tam sincera enim circa nos Christi dilectio exstitit, ut non solum pro nobis moreretur, verum etiam in omnibus, quae pro nobis egerit, nullum suum commodum, vel temporale vel aeternum, sed nostrum quaereret; nec ulla propriae remunerationis intentione sed totum nostrae salutis desiderio egit* (*Expos. in Ep. Pauli ad Rom.* 1. 3. in cap. 7. PL 178. 891).

Así es, dice el autor, como es menester proceder; hacerlo de otra manera equivale a ser «*quasi mercennarius, licet in spiritualibus*», equivale a no tener caridad, a someterse a Dios «por avaricia y no por gracia». Cita numerosos textos de Agustín que exaltan el amor «gratuito», y presenta también la objeción que esos mismos textos sugieren en contra de su doctrina:

> *At fortasse dicis quoniam Deus se ipso, non alia re, est remuneraturus et se ipsum, quo nihil meius est, ut beatus quoque meminit Augustinus, nobis est daturus. Unde cum ei de servis pro eo quod exspectas ab eo, id est pro aeterna beatitudine tibi promissa, utique propter ipsum id pure ac sincere agis* (n. c. 892).

Sin embargo, él se aparta de esta explicación, y responde afirmando una vez más la necesidad de un desapego radical. Rechaza también (l. c. 893) someterse a los textos de la Escritura que se le pueden oponer. No quiere admitir que, puesto que Dios mismo es la recompensa, se le ama por sí mismo al amar la recompensa. En suma, pretende que, si el hombre quiere amar puramente, es imprescindible que su voluntad perciba en Dios un cierto *in se* misterioso e íntimo, donde la naturaleza divina sea considerada al margen de toda comunicación real o posible con los espíritus finitos. Dios ha de ser amado «*quia quidquid mihi faciat, talis ipse est qui super omnia diligendus est*». Dios es «causa total de dilección», porque «*integre semper et eodem modo bonus in se et amore dignus perseverat*» (l. c. 892). Amarlo porque él ama, se hace merecedor de la sentencia que aparece en el Evangelio contra los que aman por interés propio (*ibíd*). Amarlo por sus beneficios, equivale a entregarle un amor menos noble de lo que son, incluso en el orden natural, algunos de nuestros afectos (l. c. 893). Abelardo, pues, suprime y corta, en la medida que le es posible hacerlo, todas las razones para amar a Dios que tienen sus raíces en nuestra *naturaleza* y en nuestro *ser*. Me parece ver en su doctrina la contradicción rigurosa de aquello que le hemos oído proclamar a santo Tomás: «Si Dios no fuera en absoluto el bien del hombre, el hombre no tendría ninguna razón para amar a Dios».

Se ha visto como verosímil una relación de la opinión de Abelardo en la exposición que Hugo de San Víctor pone en boca de ciertos adversarios (*stulti quidam*) en el libro *De Sacramentis:*

> *Diligimus Deum et servimus illi: sed non quaerimus praemium, ne mercennarii simus; etiam ipsum non quaerimus... Pura enim et gratuita et filiali dilectione diligimus, nihil quaerimus... Diligimus ipsum, sed non quaerimus ali-*

quid, etiam ipsum non quaerimus quem diligimus (*De Sacramentis*. 1. II. p. XIII. c. 8. PL 176. 534).

Sin embargo, Hugo de San Víctor no llega a destruir la concepción que él mismo combatía. Nos la encontramos en el siglo XIII en otros autores que gozan de una espléndida fama de ortodoxia: Guillermo de Auvergne, Alejandro de Ales y san Buenaventura.

Guillermo de Auvergne, después de haber establecido la existencia en el mundo de los seres razonables, de un amor de reconocimiento que les lleva a amar a su creador más que a ellos mismos, y que, de este modo, resulta perfectamente distinto del simple amor de concupiscencia, afirma la posibilidad, y, en el caso de las naturalezas no caídas, la presencia de un cierto amor «gratuito» que pone entre paréntesis todos los beneficios de Dios, y lo ama única y exclusivamente por la bondad que posee en sí mismo. («*Absolute in Deum, in eo quod Deus, vel in eo quo bonus*», y no «*in eo quod Deus eorum vel in eo quod bonus in eis*». *De Virtutibus* c. 9. 128 b. C y A).

Circunscriptis enim beneficiis non amaretur ut benefactor vel in eo quod benefactor... ista dilectio esset gratuita, quoniam absque venalitate ulla, et nihil prorsus habens negotiationis... esset etiam recta, id est nec habens curvitatem, nec deflexionem... etiam esset gratia ad eo quod est gratis[20] *et esset donum veri nominis, et amor datus purissi-*

[20] Guillermo tiene gran empeño en inculcar que semejante amor «gratuito» puede encontrarse fuera del orden sobrenatural: «*Esset gratia ab eo quod est gratis... Verum tamen non esset gratia ullo [illo?] modo, quae media est inter naturam et gloriam, et arra ipsius gloriae... neque consequens est, si isto modo diligatur Deus super omnia et gratis, quod iste amor caritas sit, et gratuita illa dilectio, quae gratos Deo, atque acceptabiles, atque regno caelorum dignos facit*» (l. c. 128- 129) (cf. *De Meritis*, mismo tomo, 311 a. C. *De Virtutibus* c. 15. 169 b. A). Los hombres,

ma ac sincerissima datione... In spoliatis substantiis... non dubitamus amorem huius modi et esse, et abundare (128b. 129a).

Veamos cómo opone entre sí las tres clases de amor:

Iste amor est in creatorem, ut creatorem, et ut patrem, et ut datorem omnium bonorum... et istum amorem vocamus, qui est prima species amoris, amorem debitum: iste igitur amor est sicut amor gratitudinis, et debitus, et redditus. Secundus amor, sive secunda species... est amor venditus pretio ipsius amati, qualis est amor voluptatis, divitiarum, et honorum, et aliorum omnium, quae propter se solum quaeruntur. Tertius amor est deditus, seu donatus etc... qui est non vendens, sed donans, nec venditus, per quem non intenditus bonum amanti sed amato (128a BC).

Alejandro de Ales, por su parte, adopta también esta triple división; dice exactamente lo mismo en menos palabras:

Dilectio gratuita diligit summum bonum ponendo finem in illo; libidinosa diligit creaturam, sive mutabile bonum, ponendo finem in ea: unde diligit mutabile bonum

tras el pecado original, no pueden tener con respecto a Dios este amor natural y gratuito (129 a. A), pero pueden experimentarlo con respecto a ciertos objetos amables del mundo terrestre: «*Quod autem dilectio grativa seu gratuita quaedam etiam naturalis sit, manifestum est a sensu: nullus enim ominum tanta est maligna perversus corruptione, ut bonum non diligat, bonum vico ominem cum ei innotuerit... et generaliter verum est, quod ait sanctus et sapiens Augustinus, quia amor boni et notio eiusdem naturaliter nobis indita sunt*» (129 b. B. C). No es necesario subrayar con qué ingenuidad estas últimas palabras ponen de relieve la contradicción interna del pensamiento de Guillermo (cf. también 128 b. C: «*Si apprehenderet divinitatem, autem bonitatem ipsius*». El mismo hecho de que un bien pueda ser percibido por nosotros, muestra que no puede sernos «extraño»).

propter se; dilectio vero naturalis diligit summum bonum, sed propter se, id est propter diligentem; unde ratio dilectionis constituitur in creatura ipsa intellectuali vel rationali (2 p. q. 30 m. 1 a. 2).

III
TERCERA CARACTERÍSTICA: EL AMOR IRRACIONAL

1.

El amor lo rompe todo en el alma, y triunfa sobre todo. Su victoria más maravillosa debe ser, pues, la que le someta eso que el siglo XII llamaba «*principale nostrum*», a saber: la inteligencia, el espíritu. Los desarrollos sobre la locura del amor son frecuentes y característicos en el mundo de los autores de los que nos estamos ocupando. El amor, para ellos, es irracional: esto quiere decir, en primer lugar, que es «poco razonable»: imprudente, precipitado, desordenado a la hora de escoger los medios. Esto quiere decir también que es «ciego», ignorante de las naturalezas, de las diferencias existentes entre los seres, del orden «esencial». Es san Bernardo, sobre todo, quien ha dicho todo esto con una nitidez y un vigor definitivos.

Confundis ordines, dissimulas usum, modum ignoras: totum quod opportunitatis, quod rationis, quod pudoris, quod consilii iudiciive esse videtur, triumphas in temetipso et redigis in captivitatem (San Bernardo *Serm. in Cant.*, 79. 1. PL 183. 1163).

Non sum ingrata, sed amo. Accepi, fateor, meritis potiora, sed prorsus inferiora votis. Desiderio feror, non ratione... Pudor sane reclamat, sed superat amor... praeceps amor nec iudicium praestolatur, nec consilio temperatur, nec pudore frenator, nec rationi subicitur (*Íd. ibíd.*, 9. 2. l. c. 815).

Amor vero, sicut nec odium, veritatis iudicium nescit (*Íd. De Gradibus humilitatis et superbiae*. n. 14. PL 182. 949).

Feruntur effrenes in amoris abyssum... quadam sana et sancta insania mentis traslati... vehemens quippe vis amoris ratione non compescitur, quia, teste Apostolo, supereminet scientiae maiestate (Ricardo de S. V. *Tractatus De Gradibus Caritatis*. c. I. PL 196. 1196). [Compárese con G. de Hoy, que explica (*Serm. in Cant.*, 41. 9. PL 184. 219.) que el «orden», cuando se trata de amor, es la embriaguez].

Nec si ambules super pennas ventorum, subduceris affectui. Amor dominum nescit... Per se satis subiectus est... Olim mihi invisceratus es, non tam facile erueris. Ascende in caelos, descende in abyssos: non recedes a me, sequar te quocumque ieris... monebo te pro inde, non ut magister, sed ut mater: plane ut amans. Amans magis videar, sed ei qui non amat, ei qui vim non sentit amoris (San Bernardo. *De Consideratione*. Prólogo. PL 182. 727-728).

Amor reverentiam nescit. Ab amando quippe amor, non ab honorando nominatur. Honoret sane qui horret, qui stupet, qui metuit, qui miratur: vacant haec omnia penes amantem. Amor sibi abundat, amor ubi venerit, ceteros in se omnes traducit et captivat affectus. Propterea, quae amat, amat, et aliud nobit nihil (*Íd. Serm. in Cant.*, 83. 3. PL 183. 1182).

Sponsus est iste... Multum illi cum terra... In terra, inquit, nostra. Non plane principatum sonat vox ista, sed consortium, sed familiaritatem. Tanquam sponsus hoc dicit, non tamquam dominus. Quid? conditor est, et consortem se reputat! Amor loquitur, qui dominum nescit... quos amat, amicos habet, non servos. Denique amicus fit de magistro: nec enim amicos discipulos diceret, si non essent. Vides amori cedere etiam maiestatem? Ita est, fratres; neminem suspicit amor, sed ne despicit quidem. Omnes ex aequo intuetur, qui perfecte se amant, et in se ipso celsos humilesque contemperat; nec modo pares, sed unum eos fecit. Tu Deum forsitan adhuc ab ac amoris regula excipi putas; sed qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Quid miraris hoc? Ipse factus est tamquam unus ex nobis. Minus dixi: non tamquam unus, sed unus (*Íd. ibíd.*, 59. 1, 2. - l. c. 1062)[21].

Quid est hoc quod dicit: ille mihi et ego illi...? Tibi ille, tuque vicissim illi. Sed quid? Id ipsum ei tu, quod tibi ille, an aliud?... Ita est: affectus locutus est, non intellectus, et ideo non ad intellectum... Sponsa sancto amore flagrans, idque incredibili modo, ... non considerat quid qualiter eloquator: sed quidquid in buccam venerit, amore urgente non enuntiat, sed eructat (*Íd. ibíd.*, 67. 3. - l. c. 1103-1104).

Bona conscientia audet, et caritas ardet... magna vis amoris... semper amari se praesumit, quae amare se sentit. Denique non respectis aliis maiestatis nominibus, solum sponsa dilectum memorat, quae singulariter intus tolerat aestum amoris (G. de Hoy, *Serm. in Cant.*, *1*. 7. PL 184. 16).

Los textos citados al final de esta lista y, sobre todo, el del sermón número 67 de san Bernardo, son particularmente notables. *Amicitia pares aut accipit, aut facit*[22]. En contraste

[21] Cf. *Serm. 29 de Diversis* n. 3: «*Nonne quodam modo stultum se fecerat, qui tradidit in mortem animam suam, et tullit peccata multorum, et quae non rapuit, tunc exsolvebat? Nonne ebrius erat vino caritatis, et immemor sui...?*» (PL 183. 621).

[22] Esta sentencia se lee en san Jerónimo *Comm. in Michaeam* 1. 2 c. 7. PL 25. 1219, que añade: «*Ubi inaequalitas est, et alterius eminentia, alterius subiectio, ibi non tam amicitia, quam adulatio est*». San Jerónimo cita también a Cicerón, que había escrito: «*Maximum est in amicitia, superiorem parem esse inferiori*» (Laelius c. 19). Compárese Alredo de Rye, *De spirituali amicitia* 1. III. PL 195. 692, 667. *Íd. Epist. ad Lundoniensem Episcopum*, *ibíd.*, 361. Guillermo de Auvergne: «*Iste amor est in praedicamento relationis aequiparantiae, et propter hoc, si fas est dicere, Deo quodam modo vel aequiparat eos in quibus est, idest amatoris Dei.*

con la concepción tomista, fundada toda ella sobre la idea del anomoeidhs jilia (V. p.80), el amor, tal como lo conciben nuestros autores, es *igualitario*; o mejor, se ve claramente que lo sería, si pudieran seguir hasta el final lo que su pensamiento tiene de verdaderamente original. Sería igualitario, porque sería puramente *personal*; tiende a ser puramente personal, porque afirmar que las diferencias de naturaleza no existen en el caso del amor, que las distancias perceptibles al espíritu resultan nulas para el corazón, equivale a situar, unas frente a otras, a «personas» despojadas de todo, salvo de su propiedad de poder ser origen de un movimiento de amor. Este mismo movimiento, en el límite, y justamente porque las «naturalezas» han desaparecido, se convierte en algo totalmente inexplicable, y la teoría, llevada hasta el límite, conduce lógicamente a la exclamación absurda que un literato exaltado[23] puso en boca de san Agustín (peor ya no podía haber elegido[24]): «Dios mío, si yo fuera Dios, y vos fuéseis Agustín, preferiría infinitamente que vos fuéseis Dios, y yo Agustín»[25].

Amici enim, in quantum amici, pares sunt» (*De Moribus* c. IV, p. 208). Cf. *ibíd.*, 209: «*Quos hoc vinculo vinctos teneo, similiter et ipsi me vinctum tenent*» (se trata de Dios). La aplicación al amor del Dios encarnado se presentaba como lo más natural «*quoniam tam copioso munere ipsa redemptio agitur, ut homo Deum valere videatur*» (Alcher de Clarivaux [?] *De diligendo Deo* c. VI. PL 40. 853).

[23] Desconozco el nombre de este autor. La frase es citada con frecuencia (por ejemplo, por Massoulié, op. supra cit., p. 237), pero siempre sin referencia.

[24] La fuerza igualadora del amor no es, se mire por donde se mire, una noción agustiniana. Agustín comprende siempre su amor como una sumisión de la creatura al creador: los dos términos son esencialmente el *fruens* y el *fruendum*, e, incluso allí donde su lirismo alcanza las cotas más altas, jamás el amor le lleva al extremo de olvidar las distancias. Y de igual modo, hablando en general, Cristo no es para él el amigo, sino exclusivamente el mediador.

[25] Por otra parte, Dios eleva al hombre a su altura; por tanto, él tiene, por así decirlo, derecho a exigirle un amor por encima de las fuerzas humanas. Véase en ciertos autores del siglo XII, la afirmación de que el hombre no puede amar en la

Nuestros autores están ciertamente muy lejos de semejantes excesos, que solamente he mencionado para poner de relieve un principio de su pensamiento implícito, principio que le impide poder desarrollarse nunca en un cuerpo de doctrinas completas y trabadas. Comprender la relación lógica de las ideas es lo que realmente nos importa aquí. Ahora bien, es cierto, sin duda, que constituiría una equivocación aislar sus exclamaciones para convertirlas en tesis[26]; es cierto que es menester ver, ante todo, explosiones de una admiración que se siente constantemente inferior a su objeto: la razón humana cuando quiere decir que algo le sobrepasa infinitamente, siempre está tentada de negarse a sí misma sin más. Pero también es cierto que ellos gustaban traducir estas exclamaciones y convertirlas en «principios»; no contentos con constatar el hecho (*summus omnium factus est unus omnium),* hablaban de una «ley del amor a la que Dios tampoco escapa», y esta ley que, tomada rigurosamente, conduciría a consecuencias sumamente extrañas, aparece como en armonía perfecta con sus ideas sobre el amor extático y el amor destructor.

2. Especulación sistemática

También hay un autor que «deduce» un misterio de la fe —la Redención por la sangre— a partir de esta propiedad

medida que debe. (Guillermo de S. Thierry, *Speculum fidei* PL 180. 369. Bauduino de Devon. *Tractatus tertius* PL 204, 420. Gilberto de Hoy, *In Cantica serm.*, XIX. 2. PL 184. 97. Ricardo de San Víctor, *De gradibus caritatis* c. 2. PL 196. 1199-1200. Ver también santo Tomás 2a 2ae q. 27 a. 6.).

[26] Sobre todo, si se consideran las restricciones que se les presentan en otras partes. San Bernardo, *In Cantica serm.*, 83. 4. y 67. 8.

esencial del amor: la igualación de los que se aman. Guillermo de Auvergne se expresa, en su libro *De Causis cur Deus homo,* del modo siguiente:

Minus diligere et plus diligi, maiorem dilectionem exigere et minorem impendere, iniquitatis est, sicut in aliis donis et beneficiis se habet... Amplius: Amicitia aequiparantia est in praedicamento relationis: aequiparat enim et adaequat amicos: eodem ergo iure, eadem lege uti debet alter in alterum: igitur quidquid debet alteri alter ratione amicitiae, debent et reliqui illi. Si igitur ratione amicitiae debet genus humanum Deo, ut moriatur pro illo, debet eodem iure hoc ipsum Deus eidem (*op. cit.* cap. VII. t. I. p. 562).

Se observará que este razonamiento no forma parte de un discurso poético, sino más bien de un desarrollo razonado. El autor se objeta en la misma página que el amor de Dios debe ser totalmente diferente del nuestro, ya que en él es esencia, y en nosotros, participación y accidente. Esto lo único que prueba, responde, es que el «flujo de amor», las «redundancias de amor», por tanto, las obras de amor, deben alcanzar en Dios su máximo grado; ahora bien, la más grande de todas las obras del amor (como afirma el Evangelio), es la «*susceptio mortis*». Por consiguiente, fue necesario que Dios muriera para amar a los hombres.

Esta concepción tan ingenuamente antropomórfica se inscribe plenamente en la lógica de la teoría «extática» del amor.

IV
CUARTA CARACTERÍSTICA: EL AMOR FIN ÚLTIMO

1.

La conclusión absolutamente natural del triunfo del amor sobre la naturaleza y sobre el espíritu, de su aparente triunfo sobre el mismo Dios, era la afirmación de la trascendencia, de la total suficiencia y de la universal excelencia del amor. Lleva consigo su justificación, su razón de ser y su finalidad.

Is per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius, usus eius. Amo, quia amo; amo, ut amem (S. Bernardo, *Serm. in Cant.*, 83. 4. PL 183. 1183).

Verus amor se ipso contentus est (*Íd. De Diligendo Deo* c. 7. n. 17. PL 182. 984. Cf. p.111).

Vide quomodo totum tibi est dilectio, ipsa est electio, ipsa est cursus, ipsa est perventio, ipsa est mansio, ipsa est beatitudo (Hugo de San Víctor, *De laude caritatis.* PL 176. 973).

Solus igitur amor est quem a nobis Deus exigit... Plenitudo legis est caritas, et legem continet et prophetas, quia quidquid divina lege indicitur, vel interdicitur, ad solum amorem reducitur. Solve tributum amoris, et Domino noveris satisfactum (Ricardo de S. V., *De Gradibus Caritatis.* c. III. PL 196. 1202)[27].

[27] En su ensayo para la demostración de la Trinidad (p. 129), Ricardo enuncia el

Amor omni supereminet gratiae... Caritas cumulus est, caritas fundamentum... Illa in primis, illa in ultimis, illa in intimis: illa inchoat, illa consummat... Media, inquit, caritate. Benemedia, quae sic intima est. Plenitudo legis est caritas... amori nihil satis est, nihil minus se ipso. Amor se ipso satiari non potest, et tamen nisi se ipso pasci non potest: ipse sibi dulce satis est pabulum. Amor nil magris vult quam amare. Quam dabit homo commutationem pro amore? quam dabit vel quam accipiet? Nihil gratius amoris impenditur, nil dulcius sentitur... Vere dulcis amor, et solus dulcis amor: et omnis dulcis amo, sed non est amor ad amorem Christi (G. de Hoy, *Serm. in Cant.*, 19, 1. 2. PL 184. 96-97).

Se reconoce aquí uno de los lugares comunes más espléndidos de la literatura religiosa de la Edad Media. Los desarrollos de este tipo se nutrían de ciertos versículos de la Escritura que eran citados con predilección: Cant 8, 7; 1 Cor 13, 13; Rm 13, 10; Mt 22, 40. También encontraban apoyos en numerosas sentencias de los Padres, y particularmente en la célebre palabra de san Agustín: «*Dilige, et quod vis fac*». In *Ep. Ioannis* 7, 4. 8. PL 35. 2033).

Pero se iba necesariamente más lejos que los Padres. La afirmación de un cierto primado del amor —si se puede emplear este término— no sólo era más violenta: también era más precisa. La presencia de una vigorosa metafísica del

principio: «*Nihil caritate melius, nihil caritate perfectius*» (*De Trinitate* III. 2), sin molestarse en probarlo, de no ser mediante la afirmación: «*Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia*» (*ibíd.*, III. 3). Los razonamientos sobre el Espíritu Santo suponen, sobre todo, que el amor es un bien en sí, incluso si se le considera purificado, por así decir, de todo contenido: la *communicatio* como tal es un bien, abstracción hecha de todos los demás bienes que deben ser comunicados (v. *ibíd.*, III. 14. VI. 6).

amor sobre estos espíritus, si bien todavía implícita, dejaba sentir aquí sus efectos, y propiciaba inconscientemente que se prejuzgara en estos escritores líricos la existencia de la solución de un problema especulativo sumamente delicado.

2. Especulación sistemática. La esencia de la felicidad: La posesión por el amor

Si el amor se justifica por sí mismo, si, como decía san Bernardo, el amor «sólo él, basta», quiere decir que es lo único necesario, el fin último, fin en sí (*propter se volitum*, en lenguaje escolástico). Todo esto equivalía, para los hombres de entonces, a decir que el amor es la felicidad misma, y eso es, precisamente, lo que nos decía Hugo de San Víctor: «*ipsa est beatitudo*». Sin embargo, la felicidad no era concebida sino como la «posesión del Bien soberano». *Por consiguiente, la acción de amar debía ser concebida como una acción formalmente poseedora.* Esta concepción, muy extendida en el siglo XII, ha tenido, si no me equivoco, una enorme influencia en el desarrollo de la Escolástica. No es necesario buscar la diferencia esencial entre el escotismo y el tomismo en otra parte que no sea la noción de posesión espiritual. Según santo Tomás, percibir por la inteligencia, equivale a tener y ser. Esto es lo que Scoto, o no pudo nunca comprender, o no quiso jamás conceder. Espíritu profundamente lógico, Scoto reconstruyó consecuentemente toda su teoría del conocimiento y toda su ontología. Con facilidad podía considerarse de acuerdo con la tradición patrística y medieval en lo relativo a este punto fundamental[28].

[28] «*Ama et propinquabit: ama et habitabit. Dominus in proximo est, nihil soliciti*

He aquí, como primera providencia, algunos textos de los místicos del siglo XII:

Quid autem est absurdius uniri Deo amore, et non beatitudine? Beati enim vere et unice, et singulariter et perfecte beati, qui vere et perfecte amant te... Quid enim est beatum esse, nisi non velle nisi bonum, et omnia habere quaecumque vult? Te igitur velle, et... singulariter amare... hoc demum est non velle nisi bonum, hoc est habere quaecumque vult omnia: quia habet te quis, in quantum amat te (y más adelante:) *Licet... nullus sensus cuiuslibet animae vel spiritus te comprehendat, tamen totum te, quantus es, comprehendit amor amantis, qui totum te amat quantus es* (Guillermo de S. Thierry, *De Contemplando Deo* c. 8. PL 184. 375. 376).

Amare, iam tenere est; etiam assimilari et uniri est. Quidni, cum Deus caritas sit? (G. de Hoy, *Serm. in Cant.*, 8. 6. PL 184. 51. Ver, sin embargo, *ibíd.*, 9, 2, 3 la distinción entre *tenere* y *teneri*, cf. 13. 6).

Qui amat te, capit te[29]: *et tantum capit, quantum amat, quia ipse amor es, quia caritas es* (Alredo de Rye, *Speculum caritatis* 1. I. c. l. PL 195. 505. En la misma página, Alredo había llamado al amor *locus capax Dei*).

Per caritatem apprehendis et frueris. Deus, *inquit Ioannes apostolus,* caritas est, et qui manet in caritate, in

fueritis. Vis videre quam si amaveris tecum sit? Deus caritas est» (*Aug. serm.*, XXI. N. 2. PL 38. 143).

[29] Véase la extraña etimología de André le Chapelain (que parece haber escrito hacia 1190): *Dicitur autem amor ab amo verbo, quod significat capere vel capi. Nam qui amat, captus est cupidinis vinculis aliumque desiderat suo capere hamo. Sicut enim piscator... ita vero captus amore... totis... nisibus instat duo diversa quodam incorporali vinculo corda unire vel unita semper coniuncta servare* [*De amore*, Lib. I c. 3 – (Ed. Trojel) p. 9].

Deo manet, et Deus in eo. *Qui igitur caritatem habet, Deum habet, Deum possidet, in Deo manet* (H. de S. Victor, *De laude caritatis*. PL 176. 973. 975).

(Deus) si amatur, habetur; si diligitur, gustatur: praesens est dilectioni (*Íd. De Sacramentis* 1. II. p. 13. PL 176. 534 – cf. 535B)[30].

O bone Deus, quem amare edere est... ad hoc ergo cibas, ut esurire facias... amoris namque bona eo minus satiant, quo magis replent. Implevit bonis*: quibus bonis? Nolo a me quaeras quae sint bona caritatis; profecto illa esse aestimo de quibus dicitur:* Oculus non virit absque te, quae praeparasti diligentibus te*; et alio loco:* Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit. *Audis diligentibus praeparata, ut dilectionis bona fore non ambigas. In hac enim repositae sunt aeternitatis deliciae, et omnis caelestis suavitas* (R. de S. Víctor, *De gradibus caritatis* c. II. PL 196. 1200)[31].

Escuchemos, a continuación, a un autor más didáctico, que vivió en el siglo XIII, y en el cual se encuentran fórmulas arabizantes, por más que la fluidez de su estilo recuerde todavía a la escuela de san Bernardo. Guillermo de Auvergne habla, él también, del amor poseyente: lejos de criticar o de excusar la metáfora, la trueca en afirmación sistemática. Su lenguaje es, como poco, muy claro, cuando restringe la aplicación del principio a una especie de posesión intencional,

[30] Este razonamiento de una lógica tan ingenua tal vez tenga su origen en una frase de san Agustín que se puede leer unas líneas después del pasaje citado en la nota 28: *Deus caritas est. Dicturus es mihi: Putas quid est caritas? Caritas est qua diligimus* (*loc. cit.*).

[31] Sobre la original manera que tiene Guillermo de S. Thierry de concebir la posesión por amor, ver el apéndice II al final de este estudio.

de comunicación simpática de los sentimientos; después, portador de comparaciones líricas, su pensamiento se parece, por la imprecisión, al de autores precedentes. Después de haber recordado, según la doctrina areopagítica, que el amante se convierte en la cosa del ser amado, dice que la afirmación recíproca es verdadera.

Secunda laus et virtus eius est, quia quidquid tetigerit, suum facit amantis, quod multi ignorant... bona et mala eorum quos amamus, nostra sunt per communionem quam supra prosecuti sumus... Manifestum autem quod quidquid tangit amor noster, nostrum est per modum praedictum. Facillima ergo est nobis acquisitio omnium bonorum, dum solum huius modi tactu ea acquirimus, et nostra facimus... Iste amor est velut accipiter rapacissimus, cuius rapacitatem nullum volatile effugit. Bona enim spiritualia... volucres sunt... Huius modi volatum atque rapacitatem vel ipse Deus aut fugit, aut evadit... cum iste accipiter cum consequitur, et comprehendit, et ligatum tradit possessori suo... statim cum amaveris, immo quam cito ipsum amas eundem capis et tenes... Si vero aliquid quod contra eum (Deum) sit, amet ille (homo), se per vinculum amoris possidendum iam tradidit et tenendum, quem ad modum solet tradi equus vel asinus ei a quo possidendus est (G. de Auvergne, *De moribus* c. IV. t. I. pp.207. 208).

Y más adelante, el autor hace hablar al amor:

Ego sum fur fidelissimus, atque iustissimus, et innocentissumus, qui omnia bona aliena clam capio, mea facio, ac quaero (acquiro?): amando enim illa, atque inde gaudendo, nescientibus illis quorum sunt, clam illa rapio, mea facio, et acquiro (*Íd. ibíd.*, 209).

Pasemos, finalmente, a los autores clásicos del siglo XIII. Veamos cómo se expresa Alberto Magno, maestro de santo Tomás, que fue un ecléctico[32]:

[32] Santo Tomás niega que el amor opere formalmente la posesión real. «*Coniungere secundum rem non est de ratione caritatis, et ideo potest esse habiti et non habiti*» (Car., a. 2 ad 6. Cf. de Spe a. 1 ad 11, y los artículos donde trata de los elementos constitutivos de la felicidad). Poseer, tener, equivale, según él, a compartir las facultades aprehensivas la principal de las cuales es la inteligencia: por consiguiente, es la inteligencia la que operando nos dará la felicidad haciéndonos poseedores de la Esencia divina. Sin duda, hay afirmaciones como ésta: «*Notitia in actu est quodam modo ipsum cognitum, et amor in actu es quodam modo ipsum amatum*» (*De Anima*, a. 12 ad 5 - cf. 1 q. 37 a. 1 etc.), pero, él ha explicado con toda claridad lo que quería decir con estas formas de hablar. V. 4 CG 19: «*Quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proporcionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodam modo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum...*» «*Amatum in voluntate existit ut inclinans et quodam modo impelens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam...*» (Ver también *Comp. Theol.*, I. 45 - 1 q. 27 a. 4 - 1a 2ae q. 16 a. 4, donde santo Tomás añade: «*sic habere cinem est imperfecte habere ipsum*». El amor, por tanto, no entrega el amado al amante, al comunicársele como otro ejemplar de la misma esencia (el caso de las percepciones intelectuales *per speciem*), ni al comunicarle la misma esencia real en su totalidad (el caso de la percepción intelectual *per essentiam*), sino sometiéndole al principio de vida del ser amado, quitándole su individualidad privada para constituirlo como parte de un todo nuevo. Y si se puede hablar aquí todavía de semejanza, es «*secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum*» (1a 2ae q. 27 a. 3). No se trata, efectivamente, de semejanza entre dos iguales, y cuanto más amor es el amor, más queda totalmente subordinado el amante al amado e informado por él (cf. p.80). La doctrina de el *amatum in amante* encuentra una aplicación teológica en la teoría tomista de la gracia (1 q. 8 a. 3 ad 4 - 1 q. 43 a. 3 - 4 CG 23. 9). «Por medio del amor es como él causa en nosotros que el Espíritu Santo esté en nosotros y que nosotros le poseamos». La gracia, ese principio de naturaleza divina, es totalmente tendencia, movimiento hacia la gloria.
Esta idea de una especie de posesión por disposición potencial, se puede encontrar en algunos autores del siglo XII a propósito del amor sobrenatural. «*Non habitus desiderari non poset*», dice Ricardo de San Víctor (*Expl. in Cant.*, C. 1 - PL 196. 411). Y de igual modo, san Bernardo, adelantándose a Pascal, dice:

«Visio... dicit conversionem super praesentiam tantum: comprehensio autem quae succedit espei, dicit adhaerentiam: sed amor eo quod est vita stringens et acutum mobile, penetrans amatum, ut dicit Dionysius, dicit inhaerentiam... Est enim duplex coniunctio, scilicet per meritum, et per quemdam quasi contactum. Per meritum enim omnis virtus coniungit Deo: sed per contactum tripliciter accidit coniunctio, scilicet secundum praesentiam, et hic est cum intellectus attingit rem in sua essentia, sed non necesario tenet et habet eam: unde assimilatur quasi tactui mathematico, in quo ultima tangentia sunt simul tantum. Secunda est quasi per adhaerentiam et tentionem et habere, et hic tactus est eius quod succedit spei, et assimilatur quasi tactui compactorum. Tertia est per inhaerentiam, quando unum quasi ingreditur alterum, et contrahit impressiones et affectiones e natura eius: et hic est tactus amoris, et assimilatur tactui naturali, in quo tangentia agunt et patiuntur ad invicem, et imprimunt sibi mutuo suas proprietates. Et primus modus coniunctionis est ut materialiter dispositio afruitionem. Secundus autem et tertius propinque se habent: sed quartus est completibus: et hoc patet ex nomine eius quod est fructus, *quia hic est gustus dulcedinis quietantis, et gustus ille non elicitur nisi ex interioribus rei quae sunt de natura et complexione eius quo fruimur»* (In

«Nemo te quarere valet, nisi qui prius invenerit» (*De Diligendo Deo* VII. 22. PL 182. 987). (Véase también Guillermo de S. Thierry. PL 184. 366). Hay que referir ciertos desarrollos sobre la «naturaleza aguda» y penetrante del amor, no a la posesión definitiva, sino a la disposición potencial y a la tendencia hacia la unión real que implica, amor que pone «el objeto amado en el amante» (ver Hugo de San Víctor, *Exp. in Hierarchiam caelestem*. PL 175. 1037, y Alberto Magno, *De adhaerendo Deo liber* c. XII (Ed. Borgnet t. XXXVII p. 536, que aquí se muestra totalmente cercano a la concepción tomista. Cf. Santo Tomás 1a 2ae q. 28 a. 2.).

1. d. 1. B. a. 12 ad qelam 1. [Ed. Borgnet t. XXV pp. 29, 30]). Cf. *in Cael, Hier.*, 1. VI. 1: (affectio) «*immediatius coniungit fini*», et ad 3. (*ibíd.*, t. XIV. 159).

Por tanto, para Alberto, la posesión, en los seres espirituales, no es idéntica a la intelección (*intelectus attingit rem in sua essentia, sed non neccesario tenet et habet eam*), la cual es una disposición material que la *precede;* la penetración de amor es, por tanto, distinta de la posesión: pero la *sigue* y la hace más perfecta; ella misma va seguida del cuarto momento, *fructus, gustus dulcedinis quietantis,* que corresponde a la *delectación* de los otros escolásticos. Alberto no nos dice a qué potencia del alma atribuye el segundo momento (la posesión, *tentio, habere*), ni siquiera si la atribuye a una potencia del alma.

San Buenaventura también distingue *visio, tentio y fruitio.* Y pensando, sin duda, que la posesión no es formalmente ni intelección (visio), ni disfrute, declara, sin embargo, que el disfrute, al ser unión de amor, es lo más unitivo que existe.

Fruitio de sui generali ratione dicit amoris unionem, scilicet fruibilis cum fruente... Si quis videt aliquid et habet, nunquam delectetur, nisi amet; aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, similiter et tentio, sed amor delicias suggerit. Unde est quasi acumen penetrans, et ideo ei maxime convenit unire et per consequens delectare et quietare; ideo essentialiter, non dispositive est fruitio (1. d. 1. a. 2. q. un., sol. et ad 2.).

El cardenal Mateo de Aquasparta, por su parte, enseña:

Principalis actus voluntatis est amare, qui est alius a desiderio et delectatione... Et hoc actu voluntas pertingit ad

finem et consequitur, unitur et adhaeret ei perfectius quam per intellectum... Consecutio vel obtentus summi boni inchoatur in cognitione, sed perficitur in amore (*Quaestiones disputatae selectae* q. 9. *De Cognitione*, ad 9. [Quaracchi 1903, pp. 407. 408])[33].

Scoto, con una precisión técnica superior, diría: (*Dicendum*) *beatitudinem essentialiter et formaliter consistere in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum cuius fruitione est natura beatificabilis perfecte beata... Concedo, actu desiderii, qui est absentis, non assequi finem sed id evenire per alium actum, qui est amor rei praesentis; hoc enim obiectum beatificum assequitur primo, loquendo deprimitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assecutio prior prioritate generationis...*

Delectatio sequitur finis assecutionem, nedum primitate generationis, sed etiam perfectionis; sequitur enim actum diligendi finem visum, qui est vere actus elicitus voluntatis. Porro, omnino falsum est, voluntatem circa obiectum amabile sibi praesens non elicere actum aliquem, sed solum recipere delectationem et passionem (4 d. 49 q. 4).

Y en otro lugar:

Dei beatitudo non consistit in acquisitione finis secundum actum intellectus, sed primario et completive in possesione eiusdem per actum voluntatis... (operatio voluntatis est) adductiva formaliter possesionis summi boni (4 d. 49 q. 3).

[33] En esta misma cuestión 9, el autor decide también que el arrobamiento (*raptus*) es una elevación de la voluntad en mayor medida todavía que de la inteligencia [*Loc. cit.* p. 405. Cf. Grabmann, *Die philophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta* (Wien 1906) 163-172].

Se observará hasta qué punto es extraña semejante conclusión una vez que se ha escuchado a los partidarios de la concepción extática proclamar el amor como algo esencialmente mortificante y destructor. Esta conclusión, sin embargo, resultaba necesaria, porque, si se concebía el amor como algo más fuerte que todas las inclinaciones naturales; si se pensaba que tiranizaba, como era, por otra parte, propio de la escolástica, sin poderse distanciar de la creencia en la armoniosa finalidad de la naturaleza, resultaba totalmente necesario que se atribuyera la posesión del bien soberano a aquella inclinación del alma que pudiera triunfar sobre todas las demás. *Vide quomodo totum tibi est dilectio!* Pasando del poema al sistema, tratando de pronunciarse sobre la esencia de las cosas, se debía atribuir *formalmente* al amor, además del papel de medio principal en el estado peregrinante (*viator*), la posesión inmediata del fin en el estado de término.

APÉNDICE I

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DEL AMOR EN LOS PRIMEROS ESCOLÁSTICOS

La cuestión del amor natural de las criaturas libres no se plantea en los Sentenciarios, con la misma claridad que en los Escolásticos del siglo XIII.

La «caridad» y la «codicia» se reparten el mundo. Éste es, para un espíritu alimentado por san Agustín y todavía incapaz de distinguir el dominio de la filosofía del campo del dogma, el punto de partida necesario, el primer supuesto de toda teoría sobre el amor[1]. Un supuesto aceptablemente diferente del principio neoplatónico que proclamaba el apetito de Dios propio de todas las cosas. Las consecuencias se seguían, si no con gran rigor, al menos con notable naturalidad. Entre caridad y codicia se da una antítesis absoluta. Como *caridad* y *gracia* son dos términos equivalentes, y como *gracia* se opone a *naturaleza,* surgía la tentación, en el lenguaje corriente, de identificar *naturaleza* y *codicia*. Se miraba a ésta, con toda la maldad que poseía, como el fruto propio de aquélla, no viéndose más que una diferencia confusa entre estos dos términos:

---

[1] «*Pes cordis, dicit Augustinus, amor est, qui si rectus est dicitur caritas, si vero curvus, dicitur cupiditas*» (Guillermo de Auvergne, *De Moribus* c. 4 t. I p. 207). Para los textos de Agustín que favorecen la teoría del amor natural, ver Portalié en el *Dictionnaire de théologie catholique,* art. *Augustin,* col. 2436, y Jules Martin, *S. Augustin* [*Collection*: *Les grans philosophes* (Paris 1901) 205-206]. Es cierto que Agustín, que sabe ocasionalmente encontrar en todos los apetitos de la naturaleza imágenes del amor de Dios, acercándose así a Dionisio y a Tomás, afirma, sin embargo, con predilección, la antítesis de *caritas* y *cupiditas,* la discontinuidad entre las *fruenda* y las *utenda.* La historia de su conversión le predisponía a ello.

amor natural y amor vicioso. Con toda seguridad, la oposición de la que se trata no tenía, en el espíritu de los cristianos de entonces, la forma escolástica, nítida y provocadora que más tarde hará que sea condenada en Bayo[2], pero sin embargo, se la percibía como vagamente adecuada; y por todas partes, en los sermones, en los tratados ascéticos, las cartas de dirección y las efusiones personales, se caracterizaba, por norma general, a la gracia como el amor de Dios preferido al de sí mismo, y a la naturaleza como un estrecho egoísmo[3]. Entre otras fórmulas de este pensamiento legadas por la era de la oratoria a la era escolástica, puede citarse la atribuida a san Bernardo: *Natura semper in se curva est.*

Por este flanco, se puede ver fácilmente cómo una idea teológica podía lograr que se prejuzgara la solución filosófica del problema del amor. Con anterioridad a su planteamiento, se encontraba solucionado por la negación de todo afecto natural que no fuera, en el fondo, egoísmo.

A mi parecer, la cuestión del amor natural de las criaturas libres tiene sus orígenes patrísticos en una frase de un tratado de Fulgencio de Ruspe atribuido por la Edad Media a san Agustín.

> *Superiores vero spiritus... et aeternos creavit, et eis facultatem atque inteligentiam cogitandae cognoscendae, diligendaeque divinitatis inseruit. Quos tamen ita creavit, ut etiam prae se ipsis illum diligerent, cuius se tales creatos opere cognovisem (De Fide ad Petrum.* n. 31. PL 40. 763*).*

[2] *Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde disfussa Deus amatur* (*Denzinger, Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, n. 918. Cf. n. 914, y también las proposiciones análogas del Sínodo de Pistoia, condenadas por Pío VI. *Denzinger ibíd.*, n. 1386. 1387).

[3] Ver el capítulo de la *Imitación de Jesucristo*: De diversis motibus naturae et gratiae. (III, 54).

El autor habla de amor *inicial*; sería difícil afirmar que habla de amor *natural*. E igualmente, entre los primeros Sentenciarios, parecen coincidir dos cuestiones que la escolástica posterior (V. Santo Tomás 3 d. 29 q. 1 a. 3) distinguirá con cuidado. «El ángel (o el hombre), ¿ha sido creado en el estado de amor sobrenatural, en el estado de gracia?» «el ángel (o el hombre), ¿ha amado a Dios desde su primer instante más que a sí mismo?». Si realmente ambas cuestiones no son más que una, el amor natural de Dios es imposible y no hay punto medio entre *caritas* y *cupiditas*. Pero entonces, ¿qué terminará siendo la teología racional? ¿Cómo escapar a esta conclusión, que afirma que la naturaleza es *esencialmente* mala? E incluso si lo que se rechaza no es más que un amor natural de Dios mayor que el de uno mismo, ¿cómo no convertir el concepto de caridad gratuita en algo contradictorio? Porque no parece posible ver cómo, en la especie, lo que es naturalmente imposible haya podido ser posible sobrenaturalmente, puesto que no se trataría solamente de transformar el acto elevándolo, convirtiéndolo en merecedor del cielo, sino de hacer que la voluntad se determine en un sentido *contrario* a su naturaleza. No era posible salir de esta oscuridad más que ampliando la teoría agustiniana de la gracia, mediante un retorno, más o menos consciente, a la doctrina de los Padres griegos: *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* La noción de amor natural resultaba necesaria. Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers son los primeros en los que se disipa la confusión.

Hugo de San Víctor, en su *De sacramentis,* no toca el punto concreto que nos está ocupando (sino cuestiones conexas 1. I. p. 5 c. 5 y 19. PL 176. Col. 249, 254). Por el contrario, Abelardo demuestra haber percibido claramente la dificultad en su *Diálogo del filósofo, del judío y del cristiano* (PL 178. 1659). Dice el filósofo al cristiano: ¿Cómo ha podido Dios crear bueno a este ángel rebelde *«quem nunquam in veritate vel in dilectione Dei constitisse dicitis?... Nullus quip-*

pe angelus sive spiritus aut etiam homo a dilectione Dei et vera caritate alienus, bonus recte dicitur, sicut nec malus, quamdiv peccato caret. Si igitur angelus ille neque cum peccato neque cum caritate Dei creatus est quomodo bonus adhuc angelus vel malus creatus esse dicendus est?» —Entre los Sentenciarios que sufrieron la influencia de Abelardo, el problema está claramente planteado, pero torpemente resuelto. Así, Rolando Bandinelli (Alejandro III) sostiene que los Ángeles no han sido creados en caridad: «*et tamen dicimus, quod boni, mundi et sancti fuerunt creati, non quia virtutem aliquam haberent, sed quia nulli vitio penitus subiacebant*». Se plantea la objeción, sumamente seria, que decidirá en el siglo XIII la victoria de la solución clásica: «*Sciebat se creaturam esse et creatorem habere, quem sciebat diligendum fore: ergo aut diligebat eum aut non diligebat. Quod si diligebat, caritatem habebat...*». Y él responde: «*A Diabolo ante confirmationem non exigebatur ut Deum diligeret*», como no se exige de un niño, antes de la edad del discernimiento, que haga obras saludables. [*Die Sentenzen Rolands*. Gietl (Freiburg im Breslau) 91, 92, 90, 93]. Se trata de una respuesta sólo en el caso de que se interprete rigurosamente la comparación. Rolando querría decir, entonces, que el acto de amor de Dios era físicamente imposible sin la gracia. Es también, da la impresión, el pensamiento de Ognibene (citado por Gietl, *ibíd.* p. 93 n. 17): «*Quaeritur etiam si potuerunt amare (Angeli) sine apossita gratia... Ad hoc videndum est quia gratia omnibus fuit apossita, et per apossitionem huius gratiae et bona naturalia poterant converti ad dilectionem Dei et sic pervenire ad visionem eius*».

Las últimas palabras excluyen la idea de un amor puramente natural. Pedro Lombardo, que atribuye a los ángeles, en el momento de su creación, la justicia en el sentido de la inocencia, y les niega la justicia en el sentido del ejercicio de las virtudes (*Sentencias* 2 d. 3 n. 6. PL 102. 658), insinúa, al

menos, la hipótesis de un amor natural similar: «*Solet etiam queri utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint, ut memoriam, intelectum et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant, per quam tamen non merebantur*» (*ibíd.*, n. 10 - l. c. 660). Pero plantea la cuestión sin resolverla, y sólo la retoma posteriormente para esquivarla[4]. Roberto Pulleyn parece concebir la gracia como una ayuda necesaria en el orden del *ejercicio* (*Sentencias* 1. II. c. 4. PL 186. 720). Pedro de Poitiers va más lejos que Lombardo: si rechaza la «virtud» en el estado de inocencia natural (*Sentencias* 1. II. PL 211. 944), admite en él claramente, con una especie de gracia no meritoria, un amor natural de Dios (*ibíd.* 1. c. 945. 969. 971: «*Diligere aequivoce dicitur de naturali dilectione et de caritate... Potest enim dici quod tunc tenebatur adam exhibere latriam Deo, non tamen ideo diligere caritate, sicut et de angelis dicitur*». Ver también col. 949. 950. 970, la presencia de la noción natural en las objeciones: «*Gratia qua naturaliter Deum diligebat...*». «*Nemo adeo malus est in via qui non naturaliter Deum diligat...*» etc). A la dificultad planteada por la ciencia de Adán («*sciebat quod Deus erat constituendus principium et finis cuilibet actioni*» l. c. 970), responde, más sutilmente que Rolando, distinguiendo una obligación que corresponde a esta ciencia, y una obligación que va más allá de ella. Para él, existen dos clases de bien moral (l. c. 1037; cf. 944): ahí está la distinción capital que permitirá no considerar a la gracia como una prolongación *necesaria* de la naturaleza, lo que hará posible una teoría coherente del amor natural. Petrus Cantor afirma sin ambages el amor natural:

[4] 2 d. 5 n. 4 l. c. 661: los ángeles no tenían necesidad de la gracia para dejar de ser malos, ya que no lo eran, sino para que les «ayudara» a amar a Dios «perfectamente», «más que a todo». El pensamiento, por tanto, permanece abierto a numerosas interpretaciones.

«(Adam) innocens adhuc simplex dilectionem naturalem habuit, sed non saporem et flammam caritatis, quam non novit quis nisi per experientiam» (*Verbum abbreviatum*. c. 95 *de Caritate*. PL 205. 273).

Un pasaje de Ruperto de Deutz ha sido correctamente señalado por Gietl a propósito de la cuestión en la que estamos. Parece que no tuvo influencia sobre los Sentenciarios. Ruperto niega que el diablo haya tenido nunca caridad: su pecado consistió, precisamente, en rechazarla cuando había sido creado capaz de ella (*De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti* III. 9. PL 169, 60-61). Ruperto reproduce un pensamiento de san Gregorio Magno (*Moralia* 1. 32. c. 23. PL 76. 665. 666). Graciano se inspira también en san Gregorio, y, portador de una duda análoga a la de Abelardo (*«Quomodo bona esse potuit, si dilectione prorsus caruit?»*), concluye, sin distinguir el amor natural y el amor de gracia, que Lucifer, desde su creación, recibió el don del amor de Dios (*Decretum, in dict. ante* c. 45. Dist., 2 d *Paenitentia*. Cf. san Gregorio, *Moralia* 1. 27. c. 39. - l. c. 438).

Guillermo de Auxerre no se atreve a rechazar la noción de amor natural, pero limita todavía su ubicación. Confiesa que «el acto de amor natural y el acto de caridad pertenecen a la misma especie especialísima» (*Summa* 1. II. tr. 1. cap. 6); insiste en la convergencia, *una vez dada la gracia,* del verdadero interés propio y del amor de Dios, pero rechaza aceptar que, en el estado natural, el ángel haya podido amar a Dios más que a sí mismo con un auténtico amor de amistad. Y sin embargo, dice, el ángel en esto no ha pecado. Descartando un doble amor involuntario, y distinguiendo un doble amor voluntario, de los que uno es concupiscencia y el otro amistad, afirma que, incluso en el estado de naturaleza pura, el ángel ama a Dios con este doble amor voluntario. Ahora bien, si se trata del amor de concupiscencia, este amor no se distingue del amor que se tiene a sí mismo; si se trata del amor de amistad, este amor es inferior a aquél que se tiene a sí mismo. La principal consideración que parece haber decidido a Guillermo, equilibrando en su espíritu las «objeciones infinitas» (cap. 4) que planteaban los adversarios, tiene carácter puramente teológico: si el ángel, sin la gracia, puede amar a Dios más que a sí mismo, *«sic iuste et sancte vivit... quod est haeresis pelagiana«* (*Ibid.*). Los adversarios, por el contrario, partían, como de un principio, de la necesaria equivalencia entre la inteligencia y la voluntad: ya que —todos lo confesaban— el ángel, exento de errores, percibía claramente que Dios es amable por encima de todas las cosas, ¿cómo negarle la facultad de amarlo más que todas las cosas, sin declarar mala la inclinación *natural* de su voluntad? Guillermo opta por negar, *al margen de toda caída, de todo pecado de origen,* la equivalencia natural: la naturaleza de los espíritus creados no es mala, pero es esencialmente impotente e incompleta; lo que el entendimiento puede ver naturalmente, la voluntad no lo puede realizar naturalmente:

> *Hoc praeceptum* Diliges Dominum ex toto corde, *etc., insitum est in corde hominis quantum ad scientiam, non quantum ad faciendi potestatem, quoniam haec est potestas solius gratiae ut per eam diligat homo Deum plus quam se, et ut levet se supra se... Lex docet quid faciendum: gratia dat potestatem... Illa dilectio (naturalis) non est in iusta aestrimatrix Dei... sed non est cuiuslibet rei iusta aestimatrix, quod si esset, esset caritas* (*ibíd.*, cap. 4 y 5).

Con Guillermo de Auxerre se cita generalmente entre los adversarios del amor y de amistad natural, a Preapositinos. Alberto Magno, tratando el problema que nos viene ocupando, denomina a su tesis la de los *«antiquiores»*.

Sin embargo, ellos encontraban, en medio mismo de sus contemporáneos, contradictores decididos. Las afirmaciones de Guillermo de Auvergne (obispo de París de 1228 a 1249) son diametralmente opuestas a las de su homónimo de Auxerre, y se armonizan con una concepción totalmente diferente de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, y también con una «física del amor» más avanzada. De acuerdo con el nuevo enfoque, la gracia no viene a colmar la imperfección de la naturaleza como si fuera un añadido necesario para que podamos vivir *humanamente:* más bien, ella es claramente participación en una vida nueva superior, que nos deifica sin que nuestra naturaleza, hablando con rigor, pudiera reclamarlo. Hagamos, pues, abstracción de la gracia: la naturaleza, abandonada a sí misma, deberá formar un todo armonioso y mostrarse capaz de producir obras verdaderamente buenas, el poder de la voluntad deberá estar en proporción con el de la inteligencia. Por consiguiente, los ángeles, y también Adán y Eva, «desde el comienzo amaron a Dios más que a sí mismos con amor natural, y todavía ahora lo aman así» (*De Virtutibus*, cap. 9. t. I. 127 b. D.) (Cf. cap. XI. 136 b. F.). Igual que se la puede superar por medio del conocimiento, se la puede superar por medio del amor. «*Nec magis est supra naturam, naturam diligere aliud plusquam se, quam naturam aliud cognoscere plus vel melius quam se*» (128 a. D.). Y, precisando más, Guillermo muestra que, amando a Dios en tanto que era su benefactor, ellos lo amaban, sin embargo, en un sentido auténtico, «por sí mismo» (129 a. C.). Se puede decir que la percepción de Dios como benefactor es causa del amor, pero no se sigue que los beneficiarios sean amados más que Dios. En efecto, aquí no se trata en absoluto de causa final, y no se podría invocar el axioma: *propter quod unumquodque tale, ipsum magis.* De igual manera que el olor de las frutas excita el apetito, y que, sin embargo, el animal no ama el fruto *por* su olor, así, dice Guillermo, «*beneficiis... creatoria, quasi quibusdam odoribus, sentitur bonitas ipsius necessaria, et salutaris, et ideo illis et per illa diligitur, non autem propter illa*» (128 d. B.) [5]. Este amor de reconocimiento impregna los demás afectos de la criatura, incluso el amor que lleva consigo: ella no se ama, sino por Dios (118 a. D. y b. A.). Es universal como la naturaleza y potente como ella:

> *Cum nihil perversum vel habeat, vel doceat, vel operetur natura, utpote velut magisterio creatoris edocta... impossibile est naturaliter ut aliqua substantia in amore vel dilectione Deo se praeferat, vel etiam aequet* (127 a. D.).

El contraste es muy llamativo con Guillermo de Auxerre. Se acentúa todavía más, cuando se cae en la cuenta de hasta qué punto el obispo de París desprecia este amor de concupiscencia que el otro Guillermo se negaba a condenar (lo declara «simoníaco», *De Trinitate*, c. 21 t. II 2ª parte, p. 26a. Cf. *De Meritis*, t. I p. 311 b. Guillermo de Auxerre, *Summa*, 1. II tr. 1 cap. 4). De no leer más que los pasajes que acabamos de citar, se podría creer que estaba muy próximo a santo Tomás. Sin embargo, no es así, y los desarrollos del mismo capítulo sobre un cierto amor «gratuito», cuya idea está claramente tomada de Abelardo (p.145), hacen ver a las claras

[5] La idea del «*gratuitum ex parte causae finalis*» se encuentra también en Guillermo de Auxerre. *Summa* 1. II t. 1 cap. 4 (con la comparación del niño y del preceptor de la que hace uso Guillermo de Auvergne l. c. 129 a. C.). Santo Tomás la retomó. Pero la explicación que se obtiene no es la explicación tomista más profunda: en efecto, mantiene la discontinuidad esencial entre el amor de sí y el amor de Dios, puesto que el primero no es sino *una causa ocasional del ejercicio del segundo.* A causa de esto, la dirección del pensamiento de Guillermo resulta incierta: antes de proponer la explicación mediante la causa final y la causa ocasional, parece que concentra todo lo esencial de su respuesta en esta afirmación: «*Manifestum... est Deum esse incomparabiliter utiliorem eis, quam ipsos sibi*» (l. c. 127 a. C.).

que si admitía la existencia de términos medios entre la *caritas* y la *cupiditas,* Guillermo de Auvergne estaba lejos, sin embargo, de haber percibido, en la teoría del amor natural, la profunda coincidencia del amor de sí y del amor de Dios.

Alejandro de Ales tampoco se mostró capaz de dominar el problema; porque la potencia que él atribuye a las fuerzas naturales de la voluntad libre (2 p. q. 31 m. 3), parece negársela, por otra parte, no sólo al apetito que sigue necesariamente a la intelección, sino también a todo apetito creado en cuya ayuda no venga la gracia (2 p. q. 30 m. 1 a. 2 qc. 2 ad 2). Alberto Magno, en su *Summa theologiae*, sigue a Guillermo de Auxerre [2. p. q. 14 m. 4 a.2. (Ed. Borgnet t. 32) p. 198]; en su Comentario de Lombardo y en la *Summa de las Creaturas*, distingue, como Alejandro, la voluntad natural y la voluntad racional (qelhsis - boulhsis de san Juan Damasceno), y atribuye así la facultad natural de amar a Dios más que a sí mismo a los seres inteligentes, pero exclusivamente a ellos (in 2 d. 3 a. 18. - t. 27 p. 97. *Summa de Creaturis* p. 1. tr. 4 q. 25. - t. 34 pp. 487-489).

APÉNDICE II

LA IDENTIFICACIÓN FORMAL DE AMOR E INTELECCIÓN EN GUILLERMO DE S. THIERRY[1]

Guillermo de S. Thierry interpreta de una manera muy original la antigua concepción de la posesión por el amor. Cuando el amor posee a Dios, él lo identifica formalmente con la intelección.

El amor del bien ausente, según él, es esencialmente imperfecto *incluso como amor;* no se ama perfectamente sin el goce del objeto amado. Cuando el objeto amado está ausente, a Guillermo le parece preferible la palabra *deseo* a la palabra *amor*. «*Vehemens autem voluntas, vel quasi ad absentem, desiderium est; vel affecta circa praesentem amor est, cum amanti id quod amat in intellectu praesto est*» (Exp., 499 C.)[2].

Por otra parte, *poseer* a Dios, cuya naturaleza es espiritual, equivale a verlo, a percibirlo por el espíritu. Así, estos cuatro términos: posesión, goce, intelección y amor, cuando se trata de las relaciones del alma con Dios quieren decir lo mismo:

---

[1] Las diferentes obras de Guillermo se designan en las referencias como sigue: Aen.,: *Aenigma fidei*. - Disp.,: *Disputatio adversus Abaelardum*. - Exp.,: *Expositio super Cantica*. - Med.,: *Meditativae orationes*. - Spec.,: *Speculum Fidei*. Los otros títulos se transcriben con todas las letras. Cuando el tomo de la patrología no va indicado, se envía al tomo 180.

[2] Ver Exp., 476 A. —479 A. —538 A. —545 A. —492 D. —Cf. Med., III. 212 B: «*Non videtur sibi omnino amare te, nisi fruatur te*» - y, sobre todo, Med., XII. 246 A. B. —En otras partes Guillermo propone que se llame *affectus* al amor actual inseparable de la misma presencia. «*Sunt enim sibi fide, adsunt amore, vel amore sibi sunt, affectu adsunt*» (Exp., c. 2. 536 B. Cf. Med., XII. 248). Por el contrario, en Exp., 475 B., el amor es, sobre todo, «*affectus tendentis vel ambientis, caritas, gaudium fruentis*».

Hoc enim ibi est habere vel frui, quod inteligere vel amare (Med., XII. 246 D).

Igual que en la Edad Media constituye una afirmación banal decir que la purificación del corazón, el amor de Dios, son condiciones necesarias para la percepción de ciertas verdades [3], resulta sorprendente oír a un escritor de entonces reducir a identidad *formal* las dos nociones de conocimiento y apetito. Sin duda, la psicología agustiniana, que niega la distinción real del alma y de sus facultades, era menos rebelde a esta idea de lo que lo fue el aristotelismo tomista [4]. Pero existe una gran diferencia entre identificar *realmente* la inteligencia y la voluntad con el alma, e identificar *conceptualmente*, incluso en un caso particular, *el acto* de amor y *el acto* de intelección.

Guillermo parece haber apoyado su idea en una homilía de san Gregorio Magno [5]. Vuelve sobre ella frecuentemente con visible predilección y la formula en términos sumamente nítidos:

[3] Guillermo, igual que los otros, dice: «*Ubi enim de affectibus agitur, non facile nisi a similiter affectis capitur quod dicitur*» (*Exp. Praefatio* 475).

[4] Sobre esta identidad de la inteligencia, de la voluntad y del amor con la sustancia del alma, *De Natura corporis et animae* 1. II 720 b. 721 C. Cf. sin embargo, *De Natura et Dignitate amoris*. c. II. PL 184. 382 D.

[5] Por ejemplo, lo cita en Disp. c. II. 252 C. 2. «*In huius modi etenim, sicut dicit B. Gregorius, amor ipse intelectus est*». San Gregorio había escrito: «*Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est*» (Hom. 27 in Ev. PL 76. 1207). En un florilegio de san Ambrosio recogido por Guillermo, encuentro también numerosos pensamientos que le han podido inspirar; por ejemplo, éste: «*Hoc est enim lumen cognitionis, habere caritatis perfectionem*» (PL 15. 1914 B.). Y, sobre todo, la idea del beso del Verbo idéntico a una «infusión de conocimiento», a una «transfusión de espíritus»: «*Osculatur nos Dei Verbum, quando sensum nostrum spiritus cognitionis illuminat... Hoc est enim osculum Verbi, lumen scilicet cognitionis sacrae. Osculatur enim nos Deus Verbum quando cor nostrum et ipsum principale nostrum* (es decir, la «*mens*» cf. 1911 AB. 1913 A.) *spiritus divinae cognitionis illuminat... Osculum est enim quo invicem amantes sibi adhaerent... Per hoc osculum adhaeret anima Dei Verbo,*

Deus est idipsum, quod cogitare et amare idipsum est (Spec., 394 D.).

Cognitio vero Sponsae ad Sponsum et amor idem est; quoniam in hac re amor ipse intelectus est (Exp., c. 1. 491 D.).

Vehemens autem voluntas, vel quasi ad absentem, desiderium est; vel affecta circa praesentem amor est, cum amanti id quod amat in intellectu praesto est. Amor quippe Dei ipse intellectus eius est: qui non nisi amatus intelligitur, nec nisi intellectus amatur, et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur, quantum intelligitur (*ibíd.*, 499 C.).

Cum veneris in divitiis plenitudinis tuae et deliciis bonitatis tuae in pauperem tuum, et ostendere coeperis ei certa experientia in conscientia sua, quam vere Deus caritas est, quamque sit unum Deus et amor suus, gaudium in Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus, suavitas amandi et initium fruendi, amor ipse et intellectus eius... (*ibíd.*, c. II. 524 D.) [6].

quod sibi spiritus transfunditur osculantis: sicut etiam hi qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi invicem viventur infundere» (PL 15. 1855). Finalmente, una tercera fuente de Guillermo ha podido ser su amigo san Bernardo. Véase el *Sermón sobre el osculum* (In Cant. Serm., 8 n. 6, 9 y cf. la *Commentatio ex Bernardo* que se atribuye a Guillermo con cierta verosimilitud. PL 184. 413 BC. 412 C. 413 A. 430 C.) y también sermón 10 *De Diversis*: «*Ea (anima est) sine sensu quae necdum habet dilectionem. Est ergo animae vita, veritas; sensus, caritas*» (PL 183. 567). Aquí *sensus* significa la vida sensitiva, y se opone a *vita*, en el sentido de vida vegetativa; ahora bien, en lo que sigue del sermón, san Bernardo compara cinco tipos de amor a los cinco sentidos (idea que recuperó Guillermo. *De Natura et Dignitate amoris* c. 7. PL 184. 391).

Es digno de notarse que, en el opúsculo de Ricardo de San Víctor, *De quatuor gradibus violentae caritatis* (PL 196. 1207-1224), los cuatro «grados de amor» son en realidad cuatro fases de la contemplación.

[6] Un gran número de menciones de pasada, si no logran aclarar la teoría, al menos muestran que la idea era familiar al autor y que no se equivoca al ver en ella otra

1. Primera explicación

Cuando nuestro autor se explica más ampliamente, enseña que el alma no puede alcanzar a Dios más que mediante una especie de transformación, que la convierte en deiforme; y para explicarlo, apela a la teoría psicológica de la sensación.

Nunquid homo videt Deum sicut Filium Pater, vel Patrem Filius: quibus, sicut dictum est, alium alii videre, hoc est non esse aliud et aliud, sed unum Deum? Sic omnino, sed non per omnem modum. Quod ut aliquantum nobis dilucidius pateat, de visu et naturali eius potentia videndum est, quid habeat phisicus intellectus. Omnis sensus corporeus, ut sensus sit et sentiat, oportet ut quadam sensibili affectione aliquo modo mutetur in id quod sentit: visus scilicet in hoc quod ei fit visibile, auditus in audibile, sicque de reliquis. Alioquin, nec sentit nec sensus est. Nisi enim, rem sensam sensu rationi renuntiante, anima sentientis quadam sui transformatione mutetur in rem vel rei qualitatem quae sentitur, nec sensus est, nec sentire potest[7]*. Ideoque si sentit, amore qui sensus suus est, Deum bonum, et amat quia bonum: non hoc potest, nisi bono ipsi affectu communicans, et ipsa bona efficiatur... Sensus enim animae amor est: per hunc sive cum mulcetur sive cum offenditur, sentit quidquid sentit. Cum per hunc in aliquid anima extenditur, quadam sui transformatione in id quod amat transmutatur: non quod idem sit in natura, sed affectu rei amatae conformatur, utpote non bonum aliquem amare potest, quia bonus est, nisi et ipsa in ipso bono bona efficiatur (*Med., *III. 213. A-C.).*

cosa que una figura del lenguaje. V. Disp., c. 7: «*ipse ei amor intellectus est, qui sensum Christi habet*» (272 B. Cf. 273 A y B. – Exp., 372 B. 373 A. 382 D. 387 C. 395 D. 396 C.) – Exp., 492 D. «*Amor vero fruentis totus in luce est quia fruitio ipsa lux amantis est*» etc.

Sobre la manera como comprende Guillermo la no mutación dentro de la sensación, ver también *De natura corporis et animae* 1. I. 706. 707.

2. Segunda explicación

Este primer pasaje identifica *amor* y *sensus animae: per hunc,* dice el autor, *sentit quidquid sentit.* En el alma humana, el amor y la perfección deberían, por tanto, ser siempre idénticos. Sin embargo, otras explicaciones restringen esta identidad al caso en el que se percibe a Dios.

Amat enim, et amor suus sensus suus est, quo sentit eum quem sentit, et quodam modo transformatur in id quod sentit; non enim eum sentit, nisi in eum transformetur, hoc est nisi ipse in ipsa, et ipsa in ipso sit. Etenim, sicut se habet, sensus exterior corporis ad corpora et corporalia, sic est interior ad similia sibi, id est rationabilia ac divina, vel spiritualia.

Interior vero animae sensus, intellectus eius est. Maior tamen et dignior sensus eius, et purior intellectus, amor est si fuerit ipse purus. Hoc enim sensu ipse Creator a creatura sentitur, intellectu intelligitur quantum sentiri vel intelligi potest a creatura Deus. Sensus enim vel anima hominis cum se movet ad sentiendum sentiendo mutatur in id quod sentit... Sic mens pro sensu habet intellectum, eo sentit quidquid sentit. Cum sentit rationabilia, ratio in ea progreditur: qua renuntiante, mens in ea transformatur, et fit intellectus. In eis vero quae sunt ad Deum, sensus

mentis amor est: ipso sentit quidquid de Deo secundum spiritum vitae sentit[8] (Spec., 390 D. 391 A.).

3. Tercera explicación

La restricción de las últimas palabras citadas es perfectamente clara. El amor es concebido aquí por Guillermo como la facultad propia de lo divino, como *el sentido de Dios,* y esta manera de ver está en perfecta conformidad con la doctrina de sus otras obras[9]. Sin embargo, la restricción no es todavía suficiente, porque, como muestra la experiencia, se puede pensar en Dios sin amarlo; no toda relación del alma con Dios es necesariamente una relación de amor. Guillermo lo subraya una vez más en el *Speculum fidei.*

> *Ni mirum Deus est id ipsum, quod cogitare et amare id ipsum est. Ipsum dico, non de ipso. De ipso enim multi cogitant, qui non amant, ipsum autem nemo cogitat et non amat* (Spec., 394. 395).

Por tanto, no es en cualquier conocimiento de Dios, sino en una percepción más íntima, en un conocimiento afectuoso especial, donde convergen el amor y la intelección. Guillermo distingue dos formas de ambas, la forma imperfecta y la forma perfecta.

[8] Cf. Exp., c. 1. 506 A: «*In visione Dei, ubi solus amor operatur, nullo alio sensu cooperante*».

[9] V. PL 184. 366. 378. 390. En otro lugar (PL 180. 506, Spec., Ib. 391), Guillermo, hablando del papel del amor en las diversas experiencias que tienen a Dios por objeto, no hace más que un énfasis particular en su percepción.

La forma perfecta es la del cielo, y ésa es la que se llama propiamente conocimiento de amor. ¿Por qué es formalmente amor y formalmente intelección? Porque hace alcanzar a Dios «*sicut ipse congnoscit semetipsum*». Pero el conocimiento mutuo del Padre y del Hijo es idéntico a su común voluntad, a su común amor, es decir, al Espíritu Santo que es Dios. Por consiguiente, es en la simplicidad de la esencia divina donde hay que buscar la razón de la identidad de amor y de intelección en los elegidos que ven a Dios tal cual es.

Y si, por gracia, el hombre, a veces, experimenta en la tierra una cierta unión con su Dios allí donde el amor y la intelección coinciden, ese «conocimiento de fe», forma imperfecta del conocimiento de amor, debe explicarse como una impresión menos fuerte del mismo Espíritu Santo, como una imitación del verdadero conocimiento de amor, que es el de la gloria.

La forma perfecta la describe Guillermo así:

> *Ea vero cognitio quae mutua est Patris et Filii, ipsa est unitas amborum, qui est Spiritus Sanctus... Hac vero cognitione* «nemo novit Patrem, nisi Filius; et nemo novit Filium, nisi Pater vel cui ipsi voluerint revelare...» *Aliquibus ergo revelant, scilicet quibus volunt, quibus innotescunt, hoc est, quibus largiuntur Spiritum Sanctum, qui communis notitia, vel communis voluntas est amborum... Quibus ergo revelat Pater et Filius, hi cognoscunt, sicut Pater et Filius se cognoscunt, quia habent in semetipsis unitatem amborum, et voluntatem vel amorem, quod totum Spiritus Sanctus est* (*ibíd.*, 393). Cf. Aen., 399 C.

De la forma imperfecta, habla en estos términos:

> *Non quod sit similitudo aliqua phantasmatis, sed aliquis affectus pietatis: qui, ex fidei forma conceptus et commenda-*

tus memoriae, quoties redit ad experientiam recordantis, suaviter afficit conscientiam cogitantis (392-393).

Ésta es, así lo parece, la esencia del pensamiento de Guillermo sobre el conocimiento de amor; éstas son las tres formas de este pensamiento que el análisis puede distinguir. Las palabras del autor tienen la suficiente precisión dialéctica para que se pueda apreciar bien que estamos ante algo totalmente distinto de una mera forma oratoria de expresarse. Sin embargo, su pensamiento estaba todavía demasiado imperfectamente fijado como para que él estuviera siempre de acuerdo consigo mismo. Igualmente, en las apelaciones sumamente frecuentes a su idea favorita —alusiones huidizas, descripciones líricas, explicaciones psicológicas simplemente esbozadas—, los detalles de su estilo abundan en rupturas de la lógica.

A veces, parece hablar de la visión como de una simple condición necesaria para el ejercicio perfecto del amor:

> *Quia intellectui deerat lumen suum, amor in fruendo nequaquam poterat invenire gaudium suum* (Exp., c. 1. 499 b. Cf. *De Contemplando Deo* I. 4. PL 184. 369 A.).

En otras ocasiones, es el amor quien aparece como preparatorio de la visión, la cual es fin y recompensa:

> *Inchoatur enim hic (visio)... ubi amor meretur visionem, cum creditur, speratur ac diligitur, quod non videtur; perficienda ibi, ubi visio pascet amorem* (Aen., 407 AB. Cf. Exp., c. I. 492 D., y c. 2. 526 D.).

Finalmente, otras veces parece achacar la no distinción de la intelección y del amor, cuando Dios se une al alma, a

una impotencia de ésta para analizarse a sí misma, en vez de explicarlo por una identificación formal (Así, Aen., 433 D. – Cf. Med., XII. 246 D., Spec., 379 D.).

Sin embargo, a pesar de su imperfección, la teoría esbozada por Guillermo merece que se le preste atención. Si puede hablarse así, ella está en uno de los dos polos de la filosofía del amor de la Edad Media. La doctrina tomista del amor se caracteriza por la perfecta reconciliación de los intereses de las *realidades espirituales* (el bien del hombre es idéntico al bien de Dios), y por la persistente oposición de las *nociones formales* (conocimiento y amor son irreductibles). La doctrina «extática» que desembocaba, por una parte, en la idea del sacrificio, elemento esencial del amor, es decir, que declaraba irreconciliables los intereses del amante y los del amado, venía, por otra parte, a identificar amor y misión, es decir, amor y felicidad, y estas dos conclusiones opuestas se derivaban de un principio único: el del primado incondicional del amor.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

SEGUNDA PARTE
LA CONCEPCIÓN EXTÁTICA

EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.
Serrano, 51 - 1.° izq.
28006 Madrid

Teléfono: 91 781 99 70
Fax: 91 781 99 77
www.edicionescristiandad.es
info@edicionescristiandad.es