

La doctrina del amor perfecto en Tomás de Aquino

Un estudio filosófico
orientado desde la categoría
de hábito

por Luis Horacio Delgado

Resumen. Es muy frecuente observar en la vida cotidiana muy distintas apreciaciones acerca del amor humano. Es común oír hablar de él como realidad devaluada. Ortega y Gasset afirma que hace dos siglos que los intelectuales no buscan una teoría sobre el amor, cosa que ha sido procurada en toda época. Demostrar filosóficamente que el amor puede ser perfecto, orientando el estudio desde la categoría de hábito, y que, además, él conlleva, como resultantes, las propiedades de la perdurabilidad del lazo unitivo y la capacidad oblativa de los amantes, será nuestro objetivo.

Abstract. It is very frequent to watch in everyday life very different appreciations about human love. It is common to hear about it as a devaluated reality. Ortega y Gasset states that intellectuals haven't searched for a theory about love, which had been sought in all ages. It will be our objective to prove philosophically that love can be perfect, approaching the study from the category of habit; and, besides, it carries as results, the properties of perdurability of the unitive bond and the oblativ capacity of the lovers.

Palabras claves: Amor perfecto, categoría de hábito, perdurabilidad unitiva, oblación de los amantes, amor pasión, amor racional, amor de amistad, reciprocidad, muerte por amor.

Keywords: perfect love, category of habit, unitive perdurability, oblation of lovers, love passion, rational love, love friendship, reciprocity, death for love.

La situación actual. Objeto, fuente y método de estudio

La realidad amorosa suele presentarse desprestigiada en la vida de nuestra sociedad. Incluso, en el plano intelectual, también se exhibe devaluada. Quien ha detectado este *status quaestionis* y quien ha referido muy agudamente las especiales características con que nuestro tiempo considera el asunto del amor ha sido José Ortega y Gasset: «Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor. Mientras todas las edades, desde el buen tiempo de

*Grecia, han tenido una gran teoría del sentimiento, las dos centurias últimas han carecido de ella*¹.

Es preciso percatarnos de este endémico estado con la finalidad de poder remediarlo y hablar de lo esencial. Además, el aludido filósofo y ensayista español, nos indica hacia donde debemos direccionar la urgente tarea que, como hombres e intelectuales de época, debemos asumir:

«Hablemos del amor, pero comencemos por no hablar de «amores». Los «amores» son historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres. En ellas intervienen factores innumerables que complican y enmarañan su proceso hasta el punto que, en la mayor parte de los casos, hay en los «amores» de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor»².

Por tanto, en sintonía con semejante diagnóstico, nuestra exigencia consistirá en hallar lo más específico del amor en cuanto tal. Con esta precisa intención es que aspiramos acercarnos a *la doctrina del amor perfecto* de Tomás de Aquino para fundamentarnos en ella. Por lo tanto, de ser posible advertir en la obra del Aquinate una concepción progresiva del amor, esto es, una realidad tendiente efectivamente a un culmen perfectivo, nuestro consiguiente anhelo será proponerla como «el ideal del amor», indicándola como la única propiamente ajustada para el nivel humano. Logrado esto, lógicamente quedará desestimada toda otra teoría del amor que suponga en él un estado propio y natural, común y justificado, cuando éste aparezca frivolidado o empobrecido³. Más adelante, el avance investigativo se ocupará de precisar qué cualidades del amor son las que lo tornan excelso. Estas mismas características serán las claras señales que nos permitan distinguirlo como amor auténticamente humano y serán imprescindibles para lograr apartar de él toda connotación superfi-

¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Ed. Edaf⁷, Madrid, 2005, pág. 56.

² Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Ibíd.*, pág. 55.

³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Ibídem*: «Es de gran interés un análisis psicológico de los «amores» con su pintoresca casuística; pero mal podríamos entendernos si antes no averiguamos lo que es propia y puramente el amor. Además, fuera empequeñecer el tema reducir el estudio del amor al que sienten, unos por otros, hombres y mujeres. El tema es mucho más vasto, y Dante creía que el amor mueve el sol y las estrellas».

cial. Por el momento, nuestra hipótesis se inclina a afirmar dos propiedades que se seguirán del amor perfecto y son: La perdurabilidad del lazo unitivo y la capacidad oblativa de los amantes. Sabemos que esto ha de ser probado.

A su vez, consideramos que desde el comienzo debe subrayarse que cuando se estudia el amor en clave filosófica necesariamente se adoptan modos de enfoque particulares. Así, para conducir nuestra propia expectativa, dejaremos de lado la tan generalmente utilizada *categoría de participación* cuando se investiga el tema que nos convoca, y acogeremos, en su lugar, la *categoría de hábito*. Dicha inclusión es algo novedoso que distingue nuestro intento entre tantos otros. Intuimos que efectivizar esta aplicación nos llevará a horizontes antropológico-existenciales más explicitantes⁴ que los conseguidos al abordar idéntica temática pero desde la participación. En todo caso, como para no contraponer innecesariamente las categorías de participación y de hábito sino plantearlas en concordia, nuestro estudio es inaugurado con la convicción de que en nuestro tema *lo naturalmente participado es el hábito del amor*. Al exteriorizar nuestro parecer por la recién expuesta premisa creemos justificar mejor nuestra elección de la noción de hábito para encarar el estudio del amor.

Por otra parte, para ubicar la ansiada doctrina del amor perfecto en Tomás de Aquino basaremos el trabajo en el seguimiento de diversos textos de la *Summa Theologiæ*, aunque sin hacer una observación glosada, verso a verso. Por tanto, no ofreceremos un comentario de textos, sino que extraeremos y explicitaremos la doctrina aquiniana acerca del amor esparcida en dicha fuente, la que hemos elegido por corresponder a su fase de docta madurez.

En cuanto al método de investigación escogeremos la vía demonstrativa. Entre su tipología se halla la demostración perfecta, que se

⁴ Cuando llegamos a afirmar la presencia del amor, habiendo arribado a él desde la categoría de participación, aseveramos un *amor metafísico*, afirma Julio Méndez. Este «amor metafísico» está presente, por supuesto, en todo hombre, o si se prefiere ser más aglutinante, en todo ente de natura intelectual. Es, por lo tanto, un amor abstracto y universal que nos asegura que el hombre es un ser para el amor, cuando deseamos mostrar la grandeza de la naturaleza humana. Es, entonces, del nivel de los fundamentos y, por lo mismo, muy general e implícito. Para ahondar en esta reflexión ver: Julio Raúl MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1990.

denomina *propter quid*, que siempre es *a priori*, lo cual significa que el discurso avanzará *a priori ad posteriorem*, de aquello que es primero por naturaleza a lo posterior. Lo mismo sería decir que la investigación se desarrollará desde el principio a las consecuencias.

Además, también existen las demostraciones imperfectas que se dicen *quia*, porque demuestran que una cosa es así, sin dar razón de por qué es así. Ambos tipos de demostraciones pueden ser *a priori*, pero, la diferencia estriba en que la demostración *propter quid* ofrece la razón de por qué se concluye verdaderamente, mientras que la demostración *quia* nos confirma remotamente la validez de lo concluido. Pero, puesto que hay proceder correcto, estamos, sin duda, ante una verdadera demostración.

La argumentación *propter quid* es una deducción. En términos modernos sería una síntesis, pues, se orienta de la causa a los efectos. Pero, para emplear el lenguaje del Doctor Angélico, diremos que nos conduciremos por el rastro de un proceso compositivo⁵.

Sintetizando lo hasta aquí expuesto, decimos que nuestro objetivo buscará demostrar racionalmente, orientando el estudio desde la categoría de hábito en la Suma de Teología, que el amor puede ser perfecto y, que él conlleva como resultantes dos propiedades, una de permanencia y otra que sostiene su carácter de ser oblativo.

2. Tres etapas investigativas integradas en unidad especulativa

2.1. La ratio potentiã y la ratio habitus

Las facultades o potencias principales que sustentan nuestro estudio son el conocimiento y el apetito, tanto de orden sensible como intelectual. Dichas facultades funcionan como lugares propios de inhesión de los llamados hábitos.

⁵ El Doctor Común utiliza otro vocabulario para hablar del método que utilizaremos: «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices» (Cfr. I-II S.Th. q. 14, art. 5, in c.).

Santo Tomás afirma que la *ratio potentia* consiste, de suyo, en ser una ordenación al acto⁶. Por lo tanto, es necesario que la *ratio potentia* se tome desde el acto por el cual ella misma adquiere su sentido. Se origina, de esta manera, una sucesiva y triple alineación de inteligibilidad: La *ratio potentia* se relaciona intrínseca y necesariamente con la *ratio acti* y ésta, a su vez, con la *ratio obiecti*. Por esto, pertenece a la potencia ser un principio interno de los actos humanos, aunque las acciones sean siempre de los supuestos⁷. Tener presente esta última consideración será clave para no sustantivar los accidentes, lo que nos provocaría una deformación antropológica.

Por otra parte, las facultades se distinguen realmente de la esencia del alma, pues, albergan en sí potencialidad. De este modo, la esencia del alma se compara a la substancia y las facultades al accidente, sin posibilidad de que puedan identificarse, pues, hay distinción manifiesta y real⁸. De esta manera, y puesto también que el obrar sigue al ser, es imposible que estos dos ámbitos se identifiquen.

Para nuestro menester, la potencia de mayor interés será la del apetito intelectual –*voluntas*– y su capacidad de recibir aquella realidad intermedia entre la facultad y su acto llamada *habitus*⁹. De suyo, el hábito asiste una facultad cualificándola como forma accidental para alcanzar su acto propio, buena y ágilmente, por lo que se lo considera causa instrumental del acto.

Ahora bien, ¿Qué tipo de necesidad postularemos para la asistencia del hábito con respecto al amor-acto de la voluntad? Y si establecemos que la necesidad del hábito como colaboración es obligatoria para que la voluntad despliegue en amor, ¿Qué tipo de necesidad estamos constituyendo? Y en el caso de suponer una necesidad absoluta, ¿Qué rol cumpliría, entonces, la potencia de la voluntad?, pues-

⁶ Cfr. *I S.Th.* q. 77, art. 3, in c.: «Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum».

⁷ «Acciones sunt suppositorum», actuar es propio de los supuestos, siendo un supuesto una substancia completa individual o substancia primera.

⁸ La identificación esencia-facultades sólo sucede en el caso del Acto Puro cuya actividad es su esencia. Cfr. *I S.Th.*, q. 77, art.1, in c.

⁹ Por afectar a su sujeto de una manera intrínseca, la cualidad coincide con la cantidad y la relación. Pero difiere de la cantidad porque determina al sujeto *formalmente*; y se distingue de la relación, en cuanto afecta a su sujeto de una manera absoluta, es decir, *sin referirla a otro*.

to que no bastaría por sí para lograr su operación más estimable. Sin duda estos interrogantes deben ser resueltos.

Para desatar este nudo especulativo, primero es conveniente recordar que la realidad del amor humano y la del hábito no se confunden aunque se involucran. Una vez entendida esta necesaria vinculación, vayamos a la *Summa Theologiæ*, donde se aclara qué tipo de necesidad podemos proyectar para justificar la existencia de los hábitos, puesto que, *necessitas dicitur multipliciter*. El Angélico considera y distingue la necesidad desde las causas o principios¹⁰. Un tipo o forma de necesidad posible es la intrínseca material y formal, la que queda descartada para esta dependencia voluntad–hábito, pues, si la potencia no alcanzara por sí para obrar su acto y *necessariamente* debiera ser asistida para ello por un hábito, entonces, deberíamos concluir que dicha potencia es en vano. Nos es, por lo tanto, imposible calificar la asistencia de los hábitos con una necesidad de tipo absoluta, total, o en términos escolásticos «ad esse». En consecuencia, sólo resta reivindicar un único modo de necesidad habitual, esto es, el proveniente desde un principio extrínseco a la voluntad. El único modo posible que no repugna al apetito intelectual es la necesidad de fin, designada comúnmente *utilidad*. Concluyentemente, esto significa que la presencia de un hábito asistente para que la voluntad coloque su acto propio sólo es conveniente relativamente con necesidad «ad melius esse».

¹⁰ Cfr. *I S.Th.*, q. 82, art. 1, in c: «Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et hæc vocatur necessitas finis; quæ interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et hæc vocatur necessitas coactionis. [...] *Necessitas autem finis non repugnat voluntati*, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic...» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

Por lo tanto, la necesidad que corresponde a cualquier potencia con respecto a causar su acto específico se califica *ad esse*. En cambio, la necesidad de causación por parte de los hábitos se llama *ad melius esse*. No hay otro camino para ensamblar correctamente la realidad de la potencia y la del hábito, pues, si como insinuamos, la necesidad de los hábitos para las potencias se calificara *ad esse*, estaríamos reconociendo para la propia facultad una insalvable indeterminación. Además, a esta registrada indeterminación, al otorgarle la posibilidad de ser socorrida por un hábito, le estaríamos añadiendo otra nueva indeterminación, aunque esta vez por parte del hábito que inhiere en ella, ya que nunca podrá subsanarse la establecida primera indeterminación. Si la potencia no funcionara sería en vano solicitar para que pueda ser salvada una asistencia. En todo caso, sería obligatorio reclamar un total reemplazo, pues, de no ser así, terminaría siendo incomprensible la realidad del hombre, pues permanecerían los hechos pero sin una acabada explicación.

El hábito, entonces, es una realidad vital, cuya consideración puede establecerse en un doble estándar de inteligibilidad, esto es, como ente y como instrumento circunscripto al ámbito de la causalidad eficiente de la potencia. En primer lugar, el hábito-ente es una cualidad que, como toda entidad, tiene su comienzo y su declinación y, por lo mismo, predicamos su capacidad para crecer o decrecer. Es, por tanto, una naturaleza que puede afianzarse o perderse. Todo este rango espectral, que va desde decrecer y dejar de ser hasta ser y crecer en plenitud, se da en íntima dependencia de la repetitividad de los actos. Por la intensidad iterativa de éstos, porque se afirman o quedan postergados, corre su suerte la entidad habitual. En segundo término, el hábito-instrumento queda definitivamente delineado en su perfil operativo por ser, junto a su potencia, principio de acción.

Pero, ¿En qué consiste, de suyo, la *ratio habitus*? Como *lo que es*, lo es para algo, decimos que lo propio del hábito, tanto como instrumento o como ente, es estar «ordenado a». Por lo tanto, la *ratio habitus* se formula semejantemente a la *ratio potentia*, lo que nos permite observar, en una simple y sinóptica mirada, cómo la natura del hábito *imita* la natura de su potencia de inhesión, amoldándose la una a la otra para una mejor asistencia operativa.

Además, el hábito propone, de suyo, un modo muy particular de recorrer su propia duración. Él es para estar vigente por el modo del

«*in crescendo*». Este es su propio dinamismo natural, por lo cual, la propiedad de perpetuidad temporaria que cualificaría al amor perfecto será requerida, no sólo desde la naturaleza del amor, sino también por la misma realidad de ser *habitus*, característica que asimilamos al amor perfecto. Evidentemente, el amor puede ser entendido como un acto de la voluntad o como un hábito adquirido a fuer de la repetición de los mismos, para lo cual es menester una sucesión de actos, al menos, de igual intensidad.

Justamente, el hábito, de suyo, es una realidad perfectible. Se desprende de esto la natural solicitud que el hábito hace de un posible término *ad quem* de óptimo desarrollo. Así, el hábito imitará la naturaleza de la voluntad y nos orientará, casi connaturalmente, a reclamar para el amor su capacidad oblativa al encontrarse en estado perfecto. Perfección en el hábito del amor y oblación tienen un lazo que en otro momento precisaremos. Sólo entonces nos restará comprobar, primero, que el amor perfecto requiere para sí un culmen oblativo y, segundo, que éste sea un hábito, para que nuestras intuiciones, acerca de sus dos propiedades principales, no carezcan de sustento.

2.2. La ratio amoris

2.2.1. La ratio amoris incluye y supera el amor passionis

Principalmente nuestra indagación persigue la comprensión de la *ratio amoris*, especialmente, la sostenida por el Doctor Angélico, ya que se caracteriza por tener matices únicos y propios¹¹. Pero la buscamos de una manera determinada, pues, la investigaremos en su estado de perfección. Insinuamos, por lo tanto, que la *ratio amoris* puede cumplirse en diversos niveles intensivos. Habrá, entonces, un nivel inicial y, pasando luego por estadios intermedios y parciales, también puede desembocar en un nivel máximo que, precisamente, es el que le pertenece al amor perfecto en cuanto tal. Dicho período final será propio y meritorio espacio sólo del amor perfecto, no correspondiente al amor sin más.

Esta aclaración sobre los diversos momentos del amor, muestra algunos inconvenientes a sortear, pues, dicha extensión amorosa se

¹¹ No toda doctrina del amor posibilita ser planteada como una realidad que solicita reposo en un culmen de perfección.

debe, en última instancia, a que el término *amor* posee una amplitud analógica y de inteligibilidad tal que puede tornárenos equívoco. El punto crucial es que existe una pasión llamada amor, fuente de toda otra pasión, que no es significada propiamente en la *ratio amoris*: «*Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum*» (I-II S.Th., q. 26, art. 1, in c.).

Esto nos revela que, tanto para el amor, como para los apetitos, tenemos, como fondo único, la tendencia a un bien¹², que es la formulación propia de la *ratio amoris*. De este modo, el apetito es realista, e incluso, extático, ya que trata sobre el bien «en sí», como éste es concretamente. No se conforma con algo considerado imaginariamente como un bien. Es, también, por este camino, que Santo Tomás encuentra un espacio propicio para contraponer las naturalezas del apetito y del conocimiento, ya que éste último, también es realista y extático, pero conoce las cosas en la medida en que éstas se hacen inmanentes por una «*specie impressa*».

Pero, más allá de esto, existe –como dijimos– una pasión del amor, que es significada propiamente en la *ratio passionis*. Santo Tomás hablará de la «pasión del amor» como amor propiamente dicho, aunque sujeto a lo sensible y caracterizado por ser «in *deterius*»¹³, relacionándose más con la unión a lo corporal y con el predicamento de la pasión, contraponiéndose al predicamento de la acción, a lo espiritual y a la caracterización «ad melius esse» de los hábitos. De esta forma, toda pasión es amor propiamente dicho, pero no todo amor es una pasión. La *ratio amoris* goza de una amplitud mayor que la *ratio passionis* pues la incluye y, a su vez, la supera en extensión, incremento que se consolida efectivamente en el amor racional.

¹² Cfr. Roger VERNEAUX, *Filosofía del Hombre, Curso de filosofía tomista*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, Pág. 43: «Hay que notar ante todo que las nociones de *apetito* y de *bien* son correlativas. No se puede definir el bien de otro modo que como el término de un apetito, ni definir el apetito de otro modo que como una tendencia hacia un bien».

¹³ Cfr. I-II S.Th., q. 22, art. 1, in c.: «Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. *Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.*» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

2.2.2. *La ratio amoris y sus tres géneros*

Más allá de este primer deslinde sobre el amor de pasión, observamos que en la misma *ratio amoris* se involucran tres géneros de amor significados por ella, aunque alguno de ellos con más propiedad que otros. Dichos géneros deben plantearse en concordancia con el apetito donde se ubican.

De esta manera, en la *ratio amoris* distinguimos un amor natural¹⁴ que es amor impropriamente dicho, un amor sensitivo¹⁵ y un amor racional¹⁶ ambos elícitos y propiamente dichos. Estas distinciones corresponden a un segundo deslinde que pone de manifiesto la amplitud analógica del amor, y que nos permite ver cómo, dentro del amor propiamente dicho, hay una pasión que es amor y hay un amor que no lo es.

2.2.3. *La ratio amoris como amor racional*

Un tercer deslinde corresponde al amor racional que es amor propiamente dicho y nunca mera tendencia o una pasión, del cual enseña Santo Tomás que, convenientemente se divide en amor de concupiscencia y amor de amistad¹⁷. Evidentemente, estos tipos de amores involucrados en la división son distintos. Sin embargo, esta beneficiosa división no hay que interpretarla como si el amor de amistad y el de concupiscencia se contrapusieran. Dice el Santo Doctor que esta división debe ser tomada según un *prius* y un *posterius*, esto es, con razón de prioridad para el amor de amistad

¹⁴ Cfr. *I-II S.Th.*, q. 26, art. 1, ad 3^{um}: «Amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *omnibus est pulchrum et bonum amabile*; cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

¹⁵ El amor sensitivo no es otra cosa que la simple inmutación del apetito concupiscible realizada por el bien sensible considerado en forma absoluta, y que ha sido aprehendido y presentado por la imaginación sin relación al momento presente o futuro.

¹⁶ El amor racional es el primer acto de la voluntad y, en consecuencia, es la primera inmutación pasiva de la voluntad provocada por el bien racional aprehendido por el intelecto.

¹⁷ Cfr. *I-II S.Th.*, q. 26, art. 4, in c.

y con razón de posterioridad para el amor de concupiscencia. Justamente, esta flexibilidad conceptual nos permite expresar mejor la realidad, ya que pueden darse actos de amor de concupiscencia que, de suyo, están orientados a ser superados cualitativamente en actos de amor de amistad, que son los actos más perfectos del amor, y aun así, todavía resta continuar ascendiendo en perfección, lo que podrá conseguirse cuando dichos actos también invistan la *ratio amicitiae*. Entonces, será aquí donde nos hallemos con el núcleo más específico y relevante de la *ratio amoris*.

Santo Tomás, en el cuerpo de *I-II S.Th.*, q. 26, art. 3¹⁸, menciona la amistad que queremos investigar. Ésta, reza literalmente el texto, es *como un hábito*, esto es, se posee a modo de hábito el cual se genera por la repetición de actos de igual o creciente intensidad amorosa. Así tenemos que los actos del amor de amistad que se distinguen de los actos de amor de concupiscencia, pueden originar el hábito del amor de amistad. Este mismo, si llegase a ser acompañado por la reciprocidad entre los amantes, perfilará aun otro hábito, el de la amistad, el cual será fuente de actos de amor más perfectos todavía.

Entonces, esta división del amor racional que presenta el Aquinate es importantísima, pues, cuando no haya reciprocidad afectiva, el amor de amistad estará presente con sus propios actos, pero aun restará espacio por recorrer para que se dé el amor más perfecto. Dichos actos del amor de amistad pueden formar iterativamente el «hábito del amor de amistad», pero pueden también hallarse unilaterales, es decir, sólo en el amante, quien igualmente permanecerá ordenado al hábito de la amistad. El estado perfecto, entonces, no se vivenciará hasta que no emerja el cenit de lo recíproco, que es lo excluyentemente específico de la *ratio amicitiae*. Santo Tomás argumenta claramente que, para que quede constituida la *ratio amicitiae*, es preciso algo más que el amor racional hacia un bien honesto: Se necesita la reciprocidad del amor, pues, «sólo el amigo es amigo para

¹⁸ «Quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest». [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

el amigo»¹⁹. Esta reciprocidad necesariamente debe fundarse en alguna comunicación.

Finalmente, el bien humano se divide adecuadamente en honesto y útil o deleitable. El bien honesto tiene razón de bien perfecto, completo y absoluto. El bien útil y deleitable tiene razón de medio o término secundario constituyendo un verdadero bien, máxime si consideramos que, de suyo, quedará siempre referido hacia el bien honesto. De donde, el objeto propio del amor de concupiscencia es el bien útil. El objeto propio del amor de amistad es el bien honesto. Sin embargo, haciendo un análisis *in fieri* de la realidad del amor, el amor de concupiscencia y el amor de amistad pueden convivir, pues, si querer es querer algo para alguien, eso bueno que se quiere para alguien se ama con amor de concupiscencia y a ese alguien para quien se quiere el objeto bueno se ama con amor de amistad. De este modo, marcamos una ordenación del amor de concupiscencia hacia el amor de amistad –anteriormente lo señalamos en cuanto a sus objetos buenos– lo cual puede incumplirse profundizando la imperfección del amor, o puede cumplirse atrayendo para el sujeto una mayor perfección amorosa.

Por ello, cuando el amor es de un bien honesto y propio de la persona en cuanto tal, hay cierta benevolencia en el afecto humano. Éste sería el caso de la unilateralidad en el amor que es amor de una sola parte y sin correspondencia. Dicho amor tiene un estamento intermedio entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad, pues, no es completamente ni el uno ni el otro, sino que alberga algo de ambos términos según aquella división del amor racional. En síntesis, el amor de concupiscencia que es amor racional, si es benevolente, podrá tener también como objeto un bien honesto que es el amor apropiado entre sujetos personales, aunque sin implicar aun

¹⁹ Cfr. *II-II S.Th.*, q. 23, art. 1, in c.: «Secundum philosophum, in VIII Ethic., *non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.*» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

la *ratio amicitiae*. Consideramos, en esta posibilidad de experiencia, un amor ofrecido elevadamente, aunque todavía ordenado a mayor plenitud por lo que comportará cierta imperfección de estado.

2.3. La *ratio amicitiae*

Ahora bien, afrontar este tema de la *ratio amicitiae* nos plantea, fundamentalmente, dos interrogantes: Primero, ¿Será posible certificar que la amistad sea una virtud y por lo tanto, todos los datos adquiridos en el estudio de la naturaleza del hábito le sean cabalmente aplicables? Seguidamente, nos preguntamos: ¿En qué consiste la relación *ratio amoris-ratio amicitiae*? ¿Será de inclusión de una en otra? ¿Habrá acabamiento de alguna de estas razones a través o por la otra? Estas indagaciones serán respondidas en apartados distintos.

2.3.1. *La amistad como habitus y una particular objeción*

La primera pregunta formulada no parece ser tan sencilla de resolver, pues, el Santo Doctor certifica en una objeción que: «*La amistad no es afirmada por el Filósofo como virtud, lo que es manifiesto en su libro VIII de la Ética, y ni siquiera es enumerada entre las virtudes morales ni tampoco entre las intelectuales. Por lo mismo, tampoco la caridad podrá ser una virtud*» (II-II S.Th., q. 23, art. 1, arg. 1).

Hasta aquí se niega que la amistad sea una virtud y es de notar que la objeción maneja indubitablemente un lazo necesario, pues, la caridad será virtud, si y sólo, la amistad lo fuera. Además, la autoridad del Estagirita está puesta de por medio. Esta forma de argumentar es lógica pues la amistad es el género de la definición de la caridad. Pero, la respuesta que da el Angélico, en este contexto, es contundente: «*En el libro VIII de la Ética, el Filósofo no niega que la amistad sea una virtud, sino que afirma que es una virtud o es con la virtud*» (II-II S.Th., q. 23, art. 3, ad 1^{um}). Aquí se resuelve, y con la misma autoridad apelada, la controversia suscitada.

Este modo de proceder aporta luz acerca de por qué el Angélico hablaba hasta ahora de la amistad poseída *como hábito*²⁰, «*quasi*

²⁰ Cfr. I-II S.Th., q. 26, art. 3, in c.: «... amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus».

habitus», y no decía sencillamente y sin rodeos que la amistad es virtud. Precisamente, para que esta doble posibilidad indicada por el Estagirita para la amistad, *virtus o cum virtute*, quedara en pie. Santo Tomás no dice solamente que la amistad es una virtud moral, sino que pone a la par una segunda posibilidad: También la amistad puede ser «*cum virtute*», es decir, una realidad que *acompaña* necesariamente la *virtuositas subiecti*. El Santo de Aquino aclarará que la amistad puede ser considerada no sólo una «*virtus per se*», distinta a otras virtudes o autónoma, sino también, como algo que se sigue del virtuosismo del sujeto. La razón es que la amistad debe establecerse sobre la honestidad del objeto propio de las virtudes, pues, su objeto también podría ser lo útil y deleitable con menoscabo de la misma virtuosidad. Así, la amistad virtuosa supone, de suyo, la humana virtud²¹. Parece, entonces, que la amistad podría ser afectada por cierta ambigüedad: amistad de lo útil, amistad de lo honesto. Por esta razón es que Santo Tomás cuando habla de los términos que se intercambian con el amor (*I-II S.Th.*, q. 26, art. 3)²², nombra ciertamente la amistad, pero diciendo que ésta es poseída «como hábito».

De todos modos, no cabe duda que la amistad sea una virtud moral que regula la relación para con los demás, no al modo de la justicia, sino desde la formalidad de la gratuidad. Por ende, es un hábito operativo bueno.

Retomando, la vinculación necesaria entre caridad y amistad establecida por Tomás tiene como fundamento que «la amistad» es el género de la definición de caridad, lo que ya indicamos. Esta «concordancia genérica», nos sugiere pensar en una especie de «puente conceptual», el cual nos permite hacer varias especulaciones. Por ejemplo:

²¹ Cfr. *II-II S.Th.*, q.23, art. 3, ad 1^{um}: «Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestate virtutum, quod patet ex hoc quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde *amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus*. Nec est simile de caritate, quæ non fundatur principaliter super virtute humana, sed super bonitate divina.» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

²² Cfr. Este trabajo, pág. 7, párrafo 2^{do}.

1) Si el amor humano con su posibilidad de perfección no fuera sustrato del amor sobrenatural de caridad, el cual excede –y lo sabemos– el ámbito de la filosofía, la presencia de la caridad virtuosa nos hablaría, sin duda, de la presencia divina, pero no del hombre, cuando se verifica tal determinado obrar.

2) La experiencia humana nos reporta como deseable el hecho de morir por amor. Este dato experiencial también es confirmado por el Aquinate: «*El hombre debe sufrir por el amigo perjuicios corporales, y haciendo eso, se ama más a sí mismo según la parte espiritual, pues el obrar así revela perfección en la virtud, que es el bien del alma*»²³. Y, para robustecer más esta correspondencia oblativa del amor que vincula amor y muerte, bástenos recordar la máxima de G. Marcel: «Amar a un ser es decir: Tú no morirás»²⁴. Además, –y ya no ha de asombrarnos– esto también sucede en los estadios encumbrados de caridad²⁵, confirmando nuestra propuesta acerca de este puente conceptual.

3) Santo Tomás define la caridad como *amistad* del hombre con Dios. Todo este conjunto de motivos nos permiten establecer ciertas correspondencias o simetrías²⁶ más allá de la distinción real que distingue amistad natural y caridad infusa.

Esto dicho nos permite pensar que, cuando el Angélico afirma: «... *Los crecidos en caridad quieren morir para estar con el Dios ama-*

²³ Cfr. *II-II S.Th.*, q. 26, art. 4, ad 2^{um}: «*Detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum, et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis*». Y también: *II-II S.Th.*, q. 25, art. 4, in c.: «*Puesto que la caridad es cierta amistad, como fue dicho, podemos hablar de la caridad de un doble modo. Un modo es bajo la razón común de amistad*».

²⁴ Cfr. Gabriel MARCEL, *El misterio del ser*, Ed. Sudamericana², Buenos Aires, 1964, pág. 293.

²⁵ Cfr. *II-II S.Th.*, q. 24, art. 9, in c.: «*Llega, por fin, un tercer grado en el que la preocupación del hombre va encaminada principalmente a unirse con Dios y a gozar de Él. Es el grado de los perfectos, los cuales desean morir y estar con Cristo*».

²⁶ El género de una definición contiene un término utilizado unívocamente. Es decir que, el término amistad, significa un hábito, el cual se toma unívocamente, ya sea para con la caridad, como para con la amistad natural del amor humano. Por esto mismo, queda establecida –y he aquí el sentido del puente conceptual del cual hablamos– cierta simetría entre lo que afirmamos para la caridad y lo que consentimos para la amistad, por más que se trate de hábitos distintos. Por lo tanto, ambos hábitos sólo tendrán en común cierta concordancia simétrica.

do», esto no puede estar en absoluta contraposición al amor natural. Aludiendo a nuestro referido puente conceptual nos sentimos avallados para afirmar que, si negáramos todo tipo de correspondencia, ¿Qué haría que consideremos la caridad como virtud para el hombre, si la distancia con su sustrato humano fuera inconmensurable? Afirmamos, entonces, que esta cualidad oblativa ya señalada para la caridad, también, por correspondencia simétrica, es una característica de la amistad natural cuando ésta se encuentra en estado de perfección. El amor perfecto cuya doctrina estudiamos contendrá esta prerrogativa oblativa como un *proprium*, algo que emana necesariamente de su esencia.

2.3.2. Ratio amoris-ratio amicitiae: una mutua imbricación

Con respecto a hallar las respuestas a las segundas interrogaciones, debemos obligadamente formalizar algunos rodeos intelectuales, partiendo de la definición aristotélica que el *Doctor Communis* tiene como telón de fondo cuando estudia el amor: «*Amare est velle alicui bonum*»²⁷. Por el contexto que presenta esta definición en el Libro II de *Retórica* –el examen de la argumentación persuasiva– se advierte que no es una definición conclusiva, sino una primera aproximación temática. Ésta nos dice que el amor es un acto del querer y nunca una tendencia hacia algo o alguien, lo que implicaría ser una pasión. Así, en un primer despeje de esta realidad analógica del amor, se reservaría la palabra amor para el contexto más humano: Un acto de las personas en cuanto tal²⁸.

Interviene, también, un segundo deslinde: Este acto de amor va dirigido a otro semejante como a su término *ad quem*. De esta manera el amor se caracteriza por el desinterés, esto es, no pretende en primera instancia el bien del propio sujeto de acción. Este querer desinteresado sólo ha de ser del bien²⁹, pues, de no ser así, el interés de la acción quedaría manifiesto y su fin se estacionaría en el «sí mismo».

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, libro II, capítulo 4 (Bk 1080 b 35).

²⁸ Para comprender mejor estas afirmaciones puede leerse con provecho la tesis doctoral de Patricia ASTORQUIZA FIERRO, *Amor y Virtud, Reflexiones respecto a la doctrina tomista del amor*, Universidad de Barcelona, España, año 2002. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=3170>

²⁹ Al hablar de bien hablamos del término de todo apetito.

Sin embargo, de no contestarse este último planteamiento, podría ocasionarse la posibilidad de quedarnos en una cierta ambigüedad, con la cual se desmentiría que el amor, de suyo, es desinteresado.

Pero querer el bien para el amado, también significa que esto es bueno para el amante, de no ser así, no habría acto, ya que *bonum est quod omnia appetunt*, tal como afirma el Angélico siguiendo a Aristóteles. Y esto es una exigencia de la *ratio amoris* que nos apunta hacia donde se encamina el acto. ¿No caemos, entonces, en la contradicción que hemos esquivado válidamente? ¿Se puede amar al otro por él mismo, sin estar disfrazando el objetivo de buscar siempre y sin concesiones el propio beneficio?

Aquí, el *Doctor Angélico* pone un correctivo que enmienda y, a la vez, da vuelo especulativo a la definición del Estagirita: «*El afecto del amante se dirige al amado como a algo uno consigo mismo*»³⁰. De esta manera, Santo Tomás rescata la definición de Aristóteles, pero la complementa agregando que, en la *ratio amoris*, en el núcleo que especifica la significación, debe contemplarse la *virtus unitiva*, tal como sostiene Dionisio. Esta adición no es superflua, sino que es una nueva y tercera precisión sobre el amor, logro racional conseguido por la compaginación de las fuentes del Aquinate en este tema del amor: Aristóteles y Dionisio.

Pero, si tenemos en cuenta que amar es querer el bien de quien se ama, parecería ser lo mismo amar que benevolencia, tal como su nombre lo sugiere. Sin embargo, Aristóteles no ha considerado la benevolencia como amistad, sino sólo como su principio. Acerca de la benevolencia, Tomás nos aporta una definición: «*Benevolencia en sentido propio, se llama al acto de la voluntad por el cual queremos el bien para otro*»³¹. Por ser un acto de la voluntad, la benevolencia se distingue del amor pasional. Pero, la diferencia entre benevolencia y amor electivo deberá estar en otro terreno, ya que ambos son actos de la voluntad. Por lo tanto, caracterizar el amor por el acto de querer el bien para otro no es bastante. Dicha insuficiencia Santo Tomás la señala claramente: «El Filósofo (en el pasaje citado de la retórica) define el amar no poniendo toda la razón del mismo, sino algo que pertenece a su razón en la cual máximamente se manifiesta el acto de la dilección» (*II-II S.Th.*, q. 27, art. 2, ad 1^{um}).

³⁰ Cfr. *Summa c. Gent.*, I, cap. 90, n° 5.

³¹ Cfr. *II-II S.Th.*, q.27, art. 2, in c.

De esta forma, lo que marca la naturaleza completa del amor de amistad es lo que hemos denominado, junto con Dionisio, la *virtus unitiva*. Sólo así podemos diferenciar «benevolencia» que es amor del otro, y «amar» que supone, conjuntamente con esto, la unión de afecto con mutua reciprocidad. Por lo cual, todo amar superlativo supone la benevolencia, en cambio la benevolencia busca completarse en aquella tipología del amar. Por lo tanto, hay algo mayor a la benevolencia: La amistad. El siguiente texto nos permite, una vez más, apreciar el lugar de autoridad del que goza el pensamiento dionisiano:

Puesto que la caridad es cierta amistad, como fue dicho, podemos hablar de la caridad de un doble modo. Un modo es bajo la razón común de amistad. Y, según esto, debe decirse que la amistad no se tiene propiamente consigo mismo, sino que la amistad es algo mayor, porque la amistad supone cierta unión. Dice, en efecto, Dionisio que el amor es virtud unitiva y que cada uno es unidad consigo mismo que es la unión más poderosa. De donde, ya que la unidad es principio de unión, así el amor por el cual alguien se quiere a sí mismo es forma y raíz de la amistad, en efecto, en esto tenemos amistad con otros, pues nos relacionamos a otros como a nosotros mismos³².

Por eso la amistad es, ante todo, unión, unión que semeja la unidad de cada sujeto para consigo mismo y que se realiza por el afecto. De esta manera es como la *ratio amicitiae* perfecciona la *ratio amoris*.

3. El amor perfecto en la Suma de Teología de Tomás de Aquino

3.1. Hacia una definición real esencial del amor perfecto

Hemos estudiado la *ratio habitus* tanto como la *ratio amoris* y su eminente cúspide: la *ratio amicitiae*. Cada una de estas partes analizadas por separado reclama una especie de cierre investigativo, el que se efectuará por medio del ofrecimiento de una definición adecuada a lo inquirido. Por esta razón, deseamos unir las categorías del hábito y del amor, y, la mejor manera, nos parece, será relacionar sus términos como integrantes de una definición que los componga.

Teniendo en cuenta que hemos probado que la *ratio amoris* halla su cumplimiento en la *ratio amicitiae* y que ésta caracteriza al hábito

³² Cfr. *II-II S.Th.*, q. 25, art. 4, in c.

amoroso en estado de perfección, estamos en condiciones de definir el amor perfecto como «Aquel hábito cuyo acto consiste en la tendencia de la voluntad hacia el bien racional y honesto presentado por la inteligencia. Este bien racional y honesto sólo puede darse entre seres personales».

Es cierto que también hemos percibido que el acto del amor racional es el amor más grande cuando aparece implicando la *ratio amicitiae*, y que la correspondencia mutua, reciprocidad o *redamatio*, fundada en la mutua comunicación, es la amistad perfecta y la razón perfecta del amor, también podemos dar esta definición *real* de amor perfecto, del siguiente modo: «El amor perfecto es aquel que consiste en el hábito de la amistad *correspondida*». En otras y más sintéticas palabras: «El amor perfecto es *la amistad consistente en el hábito de la redamatio*».

3.2. Los *proprium* del amor perfecto

Nuestra exploración de la temática del amor perfecto ha circulado desde su naturaleza, recién aludida en su definición, a sus efectos. Ahora consideraremos sus propiedades o *proprium*, las que emanan necesariamente de su esencia. Por lo tanto, dichos efectos y propiedades han de caracterizar al amor en cuanto perfecto, y no meramente en cuanto amor. Postular estos *proprium* ha sido nuestro afán y ha arribado el momento de demostrarlo. Ellos son: la estabilidad unitiva y la oblación amorosa que brotan, sí y sólo sí, del amor perfecto³³.

3.2.1. La *perdurabilidad* del amor perfecto

La diferencia entre los hábitos y las disposiciones, ambos integrantes de la primera subespecie del género supremo de la cualidad, estriba en la mayor o menor estabilidad. El hábito goza de cierta persistencia; no así, la disposición. Pasar, ser transeúnte, tener plazo, no es esencial al hábito. Su naturaleza, de suyo estable, queda fijada

³³ Si consideramos otro momento amoroso, por ejemplo, el del amor de concupiscencia, éste no se verá favorecido por la presencia de dichas propiedades a causa de su imperfección. Ciertamente estarán los efectos del amor, aunque disminuidos. De otra manera no podría consumarse, en el amor de concupiscencia, la *ratio amoris*.

en su definición: «*El hábito es una cualidad estable que dispone bien o mal a un sujeto, ya sea en su ser, ya en su actividad*»³⁴. Del mismo modo, decimos que los hábitos son cualidades perfectivas, esto es, son disposiciones del alma y del cuerpo de lo perfecto a lo óptimo.

Por tanto, para la ansiada perfección de la vida humana, nuestra naturaleza cuenta con la ayuda de hábitos entitativos y operativos. Estudiar estos últimos es nuestro mayor interés, pues el amor, considerado como un hábito operativo, se hace *uno* con la potencia operativa voluntaria en la que in-hiere y por la que opera, y, por lo tanto, es causa total del acto amoroso, pero no como coordinado ni tampoco como subordinado a la voluntad, sino como subordinado de la potencia a modo de instrumento unido. De este modo, el hábito operativo también es causa total del efecto.

De esta forma, asumiendo una perspectiva *in fieri* de análisis, consideramos que el hábito, al igual que toda realidad vital, puede ser generado, aumentar, decrecer o corromperse, aunque lo propio de su naturaleza será la permanencia y el desarrollo, la vía de crecimiento ascensional. Por más que esto no llegue a patentarse con absoluta regularidad en el campo experiencial, igualmente lo propio del hábito será *permanecer y crecer*.

Ahora bien, puesto que necesitamos frecuentemente constancia, firmeza y prontitud en nuestras operaciones, los hábitos operativos nos son máximamente necesarios. El sentido de precisar hábitos operativos, se explica por tres razones: a) Para que haya uniformidad en la operación. b) Para que se tenga a mano una operación perfecta. c) Para que la operación sea finalizada deleitadamente.

Por lo tanto, pasando a considerar el amor perfecto como hábito, hay una palabra clave y pedagógica que nace de su misma naturaleza: «Totalidad». Antes habíamos señalado que el hábito del amor perfecto reclama estabilidad temporal, esto es, todo el tiempo. Delinear este perfil del hábito amor nos sirve como indicio de que, para ser tal, el amor perfecto solicita totalidad que compromete al hombre por entero, en su tiempo y en su espacio.

Debido a esta condición totalizante que distingue al máximo amor, Santo Tomás representa su proceso generativo a modo de

³⁴ Cfr. *I-II S.Th.*, q. 50, art. 1, in c. Santo Tomás sigue la misma consideración de: ARISTÓTELES, *VII Physicorum*, L. 4 C. 20, nº 2 (BK 1022b10).

«información». En dicho proceso, el bien conocido es aprobado por la complacencia del apetito, de manera que se vuelve «forma» de éste: «*De ahí que el amor no sea otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada. Y puesto que todo lo que se hace forma de algo se vuelve una sola cosa con aquello, por esto, el amante, por el amor, se hace uno solo con lo amado, que se vuelve forma del amante*»³⁵. Unidad y totalidad, en este caso, pueden tomarse cual términos convertibles. Así, por un lado, tenemos que amante y amado señalan pluralidad de entes correlativos, y por otro, la unión de ambos se plantea conveniente a la *ratio amoris* sólo de modo constante y como efecto totalizante de unión. Si esta totalidad que requiere el amor perfecto se desvirtúa, ya sea por donarse alguien sólo en parte o por algún tiempo, ya no podría hablarse de amor perfecto, sino de otro tipo amoroso y comenzaría a darse el juego de las unilateralidades. Además, al abandonarse la proyección hacia lo recíproco y comunitario, queda incumplida la característica tomasiana del sumo amor que es la *redamatio*.

Ahora bien, dado que el amor es fuerza unitiva, ¿Es posible considerar el amor perfecto comparativamente, es decir, desde otro acto espiritual de unión, como el conocimiento, con el fin de realzar su propio valor unitivo?

La unión intencional en la cual consiste el acto de conocer es la información del cognoscente por lo conocido. Aquí, el término «información» tiene como peculiaridad que hace alusión a una forma recibida en el cognoscente. Expresando lo dicho a modo de ecuación matemática, nos quedaría: In-formatio = in: forma del cognoscente + formatio: forma de lo conocido.

De la misma manera, y regresando a la óptica amorosa, la unión efectiva del amor también consiste en una información, pues, el amante busca transformarse *afectivamente* en el amado³⁶. Esta in-

³⁵ Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, art. 1: «Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis» [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

³⁶ Cfr. Leopoldo MARECHAL, *Adán Buenosayres*, Ed. EDHASA, Barcelona, 1981, Libro VI, pág. 460: «Y lo primero que señaló fue aquella virtud amorosa por la cual el Amante, con los ojos vueltos hacia el Amado, se olvida de sí mismo, trueca su forma por la forma de lo que ama, va muriendo a su propia vida y resucitando a

formación, ahora *afectiva*, tiene como particularidad que este «in» hace referencia al «otro», al bien del amado, y no al propio sujeto que ama. Hemos dicho que el amado tiene razón de término *ad quem*. La ecuación final de la definición del amor lleva el siguiente contenido de fondo: In-formatio = in: la forma del sujeto amado + formatio: recibida en el sujeto amante. Si no fuera así, el efecto amoroso de la *mutua inhesión*, nada agregaría a la unión efecto del amor. Justamente, *mutua inhesión* dice que el lugar de inhesión es en el terreno personal de lo mutuo, por lo cual, la unión mencionada ya está realizada y, de alguna manera, superada sin menoscabo de ella. Y el sin sentido también alcanzaría al éxtasis, efecto exterior del amor, dando a entender que la salida de sí que provoca el amor perfecto es «afuera», lugar inexistente en lo relacional del amor. No hay un «afuera de», sino un «hacia» y permaneciendo en el interior personal del amor. Es muy relevante comprender y sopesar esta explicitación consecuencia de la definición del amor perfecto.

Sin embargo, una cosa es que el que ama *afectivamente* se haga el amado, y otra cosa es que el amante se haga *real y efectivamente* el mismo amado. Esto último no puede darse ni apetecerse, pues, el amante se disiparía, pues, su forma dejaría de ser. De donde, apetecer y causar la unión con el amado no significa unidad con él mismo. En efecto, la unidad con aquel es compatible con su propia unidad y ser. De esta manera, el amor a sí del amante con el amor del amado, coexisten apropiadamente, pues, el amor para la conservación o unidad del propio ser es natural e innata, mientras que, el amor del que hablamos es elícito, posterior y, por tanto, de menor poderío.

La virtud unitiva e informante del amado que sólo puede afectar *secundum totum* –en el orden del todo– es plausible únicamente con el acompañamiento de lo sempiterno como propiedad, si de estado de perfección se trata.

3.2.2. *El talante oblativo del amor perfecto*

En el movimiento corporal distinguimos tres fases: Primera, la salida del punto inicial; segunda, el acercamiento al término final y, finalmente, el reposo feliz en el fin obtenido. De modo semejante, el amor natural y el sobrenatural o de caridad, implican este tran-

la vida del Otro; hasta que por fin el Amante se convierte al Amado».

sitar transformante hacia un término promisorio. Entonces, requiere nuestra atención cómo Santo Tomás concibe esta última etapa perfectiva de la caridad: «*Los perfectos (en caridad) prefieren morir para estar con el amado*»³⁷. Debido, entonces, a las simetrías establecidas para los hábitos de la caridad y del amor natural, planteamos un progreso semejante para el amor natural. Queda, de este modo, establecida la tan común correspondencia que implica, para muchos pensadores, la relación amor-muerte.

Por lo tanto, para que todo nuestro planteo se consume armoniosamente es preciso que la muerte oblativa sea una perfección y no una pérdida, y, mucho menos, una pérdida de la forma, medida de perfección. Tampoco podrá ser, por imposible para la creatura humana, una corrupción substancial. Además, el carácter unitivo de la *ratio amicitiae* nos habla, más bien, de asunción y nunca de consumición o pérdida formal.

Por tanto, más que distinguir a algunos amores, la capacidad oblativa debe plantearse como infaltable para el amor perfecto, y esto más allá de que los hechos no lleguen a evidenciarlo fácticamente. De esta manera, esta plenitud no será punto de llegada sino punto originante de la auténtica experiencia afectiva, por dinamizar atrayendo hacia sí, como es propio de una causa final. Por esto, su palpable objetivación por los hechos, se desarrolla en cada acto amoroso, y no es necesario absolutamente que haya un acto-desenlace final, una acción verdaderamente última como para ratificar que se ha verificado esta característica del sumo amor. Esto de «dar la vida» en un acto último dependerá de otros factores, pero no de lo voluntario que se expresa amorosamente oblativo en lo individual de una multiplicidad de actos del amor perfecto. De no ser así, esto iría en contra de la caracterización del amor que nos propusimos rastrear como genialidad propia y aporte genuino del Santo de Aquino.

³⁷ Cfr.: «*Spirituale augmentum caritatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. [...] Ita etiam et diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quæ homo perducitur per caritatis augmentum. [...] Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium autem quies in termino.*» (*II-II S.Th.*, q. 24, art. 9, in c.) [Lo resaltado en cursiva es nuestro].

3.2.2.1. La muerte como acto humano³⁸

El hombre, finitud constitutiva, es un ser signado por el acontecimiento mortal. Morimos luego de haber vivido y según se ha vivido. La vida tendrá sentido en la medida en que lo tenga nuestra muerte y, viceversa, una muerte sin sentido corroe retrospectivamente nuestra vida tiñéndola de insensatez. No hemos de considerar la muerte como mero padecer a-teleológico del ser humano, especie de fatalidad corruptora que nos viene desde fuera. La muerte no es dominable pero sí inteligible e integrable, está provista de finalidad y sentido en la existencia humana, aunque los elementos que caracterizan lo humano como unidad sustancial de alma y cuerpo, sociabilidad o relación con el tú, mundanidad, se vean profundamente afectados por la muerte.

La reflexión sobre la muerte será llevada por Santo Tomás a un punto de madurez: «*Ratio mortis est animam a corpore separari*»³⁹. En la muerte no muere ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre entero. En esto y no en otra cosa consiste la muerte: «*Mors enim corporis nihil aliud est quam separatio animæ ab ipso*»⁴⁰. No hay zonas neutrales o ajenas al hecho del morir. El alma espiritual, afectada hondamente por el morir, se mantiene después de la muerte, íntegra en el ser espiritual que es y sobrevive.

En cuanto a lo biológico, la muerte también se presenta como acontecimiento corruptor que alcanza al hombre entero. No afecta al alma en el sentido de que deje de existir, pero sí la afecta en cuanto solicita que de ella brote el acto libre de dirigir su misma muerte. Ésta no es un acto más de nuestra historia, es único, inédito, original, radicalmente irrepetible e irrecusable. Vivido humanamente, postula la última decisión personal de la vida. El término del hombre –en lo posible– ha de ser consumación activa de la propia historia.

³⁸ Para el tema de la muerte como acción final plenificante de la persona y toda su historia hemos seguido a:

José Juan GARCÍA, «El morir humano», *Enciclopedia de bioética*, Disponible online al 21 de junio de 2015. Puede verse en: <http://www.encyclopediadebioetica.com/index.php/todas-las-voces/90-el-morir-humano>

³⁹ Cfr. Tomás DE AQUINO, *Compendium Theologiæ*, Ed. Rialp, Madrid, 1980, L. 1, cap. 230, n° 483, pág. 306.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, L. 1, cap. 229, n° 481, pág. 305.

Ahora bien, la pasión se da la mano con la acción. El hombre está llamado, en virtud de su personalidad, a no padecer la muerte sin más, sino a presidir, de algún modo, su acto de morir, a prepararlo en tiempos previos⁴¹, a ejercitarse activamente para esa pasión. La *passio moriendi* se convierte, en cierto sentido, en *actio moriendi*.

Si la muerte del hombre se vivencia como *actio*, entonces la muerte por amor perfecto, pide ser en ese momento póstumo, la que convida perfección al ciclo total de una vida. Esto, además, nos ayuda a que la vida no sea juzgada axiológicamente de manera puntual, esto es, por el inmenso peso de algún momento particular, sino que ella «se valide toda junta», pues, desde este último instante, cada punto vital puede ser rescatado y perfeccionado. En definitiva, la muerte en estado de amor perfecto bendice el conjunto de una vida que ha culminado en perfección.

3.2.2.2. La muerte como perfección

Morir es un atributo humano. San Agustín ha enseñado, apoyándose en la experiencia que brota del Evangelio joánico, que la muerte por amor poseído en alto grado, es *perficiens et non interficiens*⁴².

⁴¹ Son célebres aquellas hermosas palabras que Sócrates pronunció en su autodefensa, poco antes de tomar la cicuta: «Es muy posible que pase inadvertido que cuantos se dedican por ventura a la Filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. Y si esto es verdad, sería un gran absurdo el que durante toda su vida no pusieran su celo en otra cosa sino en ésta (en practicar la muerte), y que una vez llegada se irritasen con aquello que desde tiempo atrás anhelaban y practicaban» (PLATÓN, *Fedón*, 63b).

⁴² «Sabedor, pues, Jesús de que vino su hora de pasar de este mundo al Padre [...] los quiso hasta el final, evidentemente para que, de este mundo donde estaban, también ellos, gracias al cariño de su cabeza, pasasen a ella, que de aquí había pasado. En efecto, ¿qué significa *hasta el final* sino hasta Cristo, pues el Apóstol asevera: *El final de la Ley es Cristo, para justicia en favor de todo el que cree?* Final perfeccionador, no aniquilador; final hasta el que vayamos, no donde perezcamos. Absolutamente así ha de entenderse: *Fue inmolado Cristo, nuestra Pascua.* [...] Humana es esta opinión, no divina, pues no nos ha querido hasta ahí quien siempre y sin final nos quiere. ¡Ni pensar que mediante la muerte haya acabado con el cariño, ese con quien la muerte no ha acabado! [...] En efecto, testificó esto, al decir: *Nadie tiene mayor caridad que ésta: que alguien deponga su vida por sus amigos.* Realmente no me opongo a que «*los quiso hasta el final*» se entienda así, esto es, el cariño mismo le condujo *hasta la muerte.*» Cfr. San

En consecuencia, el fin que provoca la muerte puede ser considerado como punto final, algo acabó, o, también puede concebirse como cumplimiento, esto es, «ya está todo; no hay razón para más». En este último sentido, amor y muerte se interpenetran, comunicándose sentido al nivel de la totalidad de la vida del hombre. Este fin cualificado dinamiza desde el principio, por lo cual hemos planteado lo oblativo como permanente al proceso y no como mero desenlace postrero. Es parte integral del amor perfecto considerado *in fieri*, como acto de un hábito cualitativo. El Aquinate también rescata esta idea del Maestro de Hipona, haciéndola suya: «*Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit*». (I-II S.Th., q. 1, art. 5, in c.)

Amor y muerte por amor, amor y entrega última total, van de la mano, como una propiedad resultante lo hace con su esencia.

3.3. Definición real descriptiva del amor perfecto

Es el momento justo para brindar una definición, no ya real esencial, sino *real descriptiva*. Su modo de definir es considerado intrínseco, pues, describe la «cosa en sí» sin alcanzar su esencia. Esto se obtiene basándose en las propiedades que acompañan la realidad en cuestión, las que por emanar necesariamente de su esencia nos conducen a su particularización. Entonces, podemos indicar que «El amor perfecto es el amor caracterizado por la durabilidad ilimitada y la oblación de sí mismo sostenida e incluida en cada acto particular de dicho amor».

Conclusiones

Las conclusiones a las que hemos arribado deben ser repensadas teniendo cual telón de fondo el *concepto de persona*, pues, nuestro propósito ha sido obtener una concepción del amor, bien cimentada metafísicamente, pero con mayor facilidades para efectuar puentes antropológico-existenciales. Para esto, la propuesta ha sido realizar

Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, tractatus 55. Comentario a Jn 13,1-5, dictado en Hipona, probablemente el sábado 15 de noviembre de 419. Traductor: José Anoz Gutiérrez. Disponible online al 22 de junio de 2015. Puede verse en: http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm

un estudio del amor haciendo preferencia por la categoría de hábito, antes que aquella de participación en el ser, tan usualmente utilizada.

Hay algo que nos permitió afirmar un fundamento metafísico al utilizar otra categoría que no sea la de la participación, pues, parece definitivamente que el punto de cruce entre la metafísica de la participación en el ser y la estructura dinámica del hombre de la antropología es la noción de persona.

Ser persona es poseer la semejanza del Ente divino, es decir, la espiritualidad. Este modo de participar del ser se explica por el rango superior de la naturaleza en que éste es recibido, y se manifiesta en unas operaciones exclusivas de la persona, como entender y amar. En suma, toda la dignidad de la persona, la peculiaridad y perfección de sus operaciones, radica en la riqueza de su acto de ser que la constituye como persona (punto metafísico) y funda tanto su originalidad psicológica (puente con la antropología) como su valor moral y social (puente con la ética). De esta manera, al final de nuestra investigación, señalamos tanto el fundamento metafísico como los cruces con otras ramas filosóficas que nuestro estudio es susceptible de afrontar y es deseable que así lo sea.

Al aplicar la noción de hábito al momento de analizar filosóficamente el amor, nos ha permitido observarlo como una realidad en despliegue y siempre en búsqueda de perfección. Esto contrasta grandemente con la cultura hodierna que marcadamente tiende a aceptar el amor «según se presenta», sin exigir mayores pensamientos acerca de si hay alguna instancia objetiva para su análisis que nos involucre en un trabajo personal que lo estimule ascensionalmente. Este horizonte sin perfección lesiona enormemente la realidad más beatificante que involucra al hombre.

El amor óptimo, para la estatura humana de ser, es el amor perfecto, siendo éste siempre trascendente al amor que «de hecho se da». Su naturaleza pide un atento trabajo sapiencial. Por lo tanto, el amor sigue siendo *más* que aquello que está en la vida «según se dé», lo que, además, general y frecuentemente se manifiesta en versiones demasiado mínimas. Dichas interpretaciones del amor son aceptadas intelectualmente evidenciando una muy exigua exigencia intelectual, además de poca y laxa laboriosidad de espíritu, la cual se hace más patente cuanto más alta es la dignidad del tema que abordamos.

Por esto, una característica del mundo actual con respecto al amor es una amplia concesión sin crítica que, por lo mismo, se invierte y se convierte en una concesión intelectual que esclaviza al afecto, sin dejar el correspondiente espacio para poder juzgarlo de alguna manera y elevarlo a su merecido lugar de preponderancia.

Lo especial de nuestro estudio a partir de la doctrina tomista y de la aplicación de la noción de *habitus*, es haberle devuelto al amor su intrínseca dinámica de crecimiento que desde antiguo lo había destacado. A su vez, la promulgación de la compañía obligada de la estabilidad vincular y su particular aspecto oblativo del amor pleno, culminan por adornar al amor de una manera que lo coloca nuevamente en las alturas de la vocación del hombre.

Pensamos, también, que, la ciencia de la educación, cuando se basa en la comunicación de los hábitos y no sólo en la transmisión de objetivos, podría cooperar a nuestro intento con muchas y ventajosas aportaciones. Vaya este último apunte para culminar nuestro trabajo manifestando nuestro deseo de abrir nuestros logros a las distintas ramas del saber.