

Amor originario

Original Love

Rafael Tomás Caldera¹

Resumen: En este trabajo se analiza el amor originario que permitió a san Agustín hablar de la inquietud de nuestro corazón hasta alcanzar el fin, Dios Creador. Allí está el principio de todo otro amor o deseo del sujeto que, conforme a lo sabido, se determinará en presencia de alguna finalidad específica. Puede afirmarse entonces que todo amor, toda amistad, toma su origen en el amor de sí del sujeto, primero no en importancia, sino en su proceso. Solo aquel para quien ser es bueno puede amar. En el caso de los seres no dotados de conocimiento, ‘amor natural’ significará la inclinación de la naturaleza a aquello que le conviene, que le resulta connatural, inclinación determinada por su mismo modo de ser.

Palabras clave: Tomismo, amor, amor originario, bien, *ratio boni*, trascendentales del ser, volición, intelecto, participación.

Abstract: This paper analyzes the original love that allowed Saint Augustine to speak of the restlessness of our heart until it reaches the end, God the Creator. Therein lies the beginning of every other love or desire of the subject, which, according to what is known, will be determined in the presence of some specific purpose. It can then be affirmed that all love, all friendship, takes its origin from the subject’s self-love, not primarily in importance, but in its process. Only one for whom being is good can love. In the case of beings not endowed with knowledge, “natural love” will mean the inclination of nature toward that which is convenient, that which is innate to it, an inclination determined by its very way of being.

Keywords: Thomism, Original Love, Good, *Ratio Boni*, Transcendentals of Being, Volition, Intellect, Participation.

1 Rafael Tomás Caldera es abogado (Universidad Central de Venezuela), máster en Artes (Notre Dame, 1970) y doctor en Letras por la Universidad de Friburgo (1974). Profesor titular de Filosofía Medieval y Antropología en el Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Es miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía y de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. En su larga trayectoria profesional se desempeñó como director del Centro de Humanidades del Instituto Internacional de Estudios Avanzados (IDEA), jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades y miembro principal del Consejo de Apelaciones. Es académico de número de la Academia Venezolana de la Lengua. Ha publicado numerosos libros, así como artículos en revistas especializadas. Esta ponencia fue leída en la Semana Teológica 2025, organizada por el Centro de Investigaciones Teológicas (CIT) del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), en conmemoración de los 1700 años del Concilio de Nicea y los 800 años del nacimiento de santo Tomás de Aquino. La Semana tuvo lugar en el auditorio del Colegio Cristo Rey de Caracas, del 24 al 27 de febrero de 2025.

I

En su libro sobre *Jesucristo*², un renombrado teólogo alemán de mediados del siglo pasado, Karl Adam, citando la obra de Gilson sobre *la filosofía de san Buenaventura*, señalaba su preferencia por la postura del doctor franciscano acerca del conocimiento, al tiempo que objetaba en cierto modo la de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Dice:

Quando en la lucha contra la teoría platónica y agustiniana de la iluminación, que hace depender la última y absoluta certidumbre de un rayo de luz divina, uniendo así íntimamente el conocimiento de la criatura con el de Dios, se fundamentó el conocimiento sobre sí mismo, separando en consecuencia la ciencia de la fe, la naturaleza de lo sobrenatural, se realizó entonces un acto doblemente liberador para la filosofía y para la teología. Pero, por otra parte, *se originaron con ello las causas precursoras de que un mundo incesantemente inclinado a separarse de la fe, acabase emancipando la razón humana del pensamiento creador de Dios.*

Si tiene, sin duda, razón en lo que nuestro teólogo afirma acerca de san Buenaventura, no ocurre lo mismo con ese colocar a san Alberto y santo Tomás entre las causas precursoras de la secularización que padecemos.

Ignora que santo Tomás ha escrito que “Dios no solo es causa por su entendimiento de todo lo que subsiste naturalmente, sino que todo conocimiento intelectual se deriva del entendimiento divino”³. La afirmación de que el conocimiento se realiza en primera persona —*hic homo intelligit*⁴— no niega en modo alguno que ese acto de entender tenga su causa primera en Dios mismo, el Verbo, luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo⁵, comparado por el santo al sol en el mundo corpóreo.

2 *Jesucristo* (Barcelona: Herder, 1964), 27. Subrayado mío.

3 *IV Contra Gentiles*, 13.

4 I, 76, 1, c.

5 *Juan* 1, 9.

De santo Tomás pudo decir Chesterton que, de tomar un título para añadirlo a su nombre como en el uso de algunas órdenes religiosas — Juan de la Cruz, por ejemplo—, podría llamarse a nuestro santo *Thomas a Creatore*, Tomás del Creador, por esa cualidad de su mente, “llena y empapada —como con luz del sol— con la calidez de lo maravilloso de las cosas creadas”, que afirma netamente la realidad y consistencia de lo existente.

Así, al discutir las opiniones de los que quitan a las cosas sus operaciones propias, no dudará en afirmar: *Detrabere ergo actiones proprias rebus est divina bonitati derogare*⁶: quitar sus acciones propias a las cosas es derogar la bondad divina. En definitiva, disminuir a la creatura sería disminuir a su Creador.

La Naturaleza misma es un claro testimonio de la grandeza de Dios⁷. Los cuerpos, compuestos de materia y forma, *accedunt ad divinam similitudinem*, se acercan a la semejanza divina en cuanto tienen forma, que al decir de Aristóteles es *algo divino*⁸.

Pero no se limita su doctrina a considerar la semejanza con el Creador y la acción de la causa primera en el acto de la causa segunda. La realidad misma existe por participación, de tal manera que puede afirmarse que Dios está en todas las cosas y de modo íntimo⁹. Preguntará entonces Gilson: “¿Nos damos cuenta acaso de que nuestro entero ser —y primero que nada su existencia actual— pende de la íntima presencia de Dios? Si lo hemos hecho, nos daríamos cuenta también de que en el tomismo verdadero la metafísica y la teología son por ello mismo espiritualidad y piedad”¹⁰.

6 III *Contra Gentiles*, 69 Item.

7 *Romanos* 1, 20.

8 III *Contra Gentiles*, 69.

9 I, 8, 1 c.

10 “A Metaphysics of the Name of God”, en *The Spirit of Thomism*, III (New York: Kenedy & Sons, 1964), 71.

Será en los siglos 16 y 17 cuando, a la manera de Grocio, se piense en la realidad de las cosas *etsi Deus non daretur*: como si no hubiera Dios. La consideración científica de la realidad natural sería suficiente para comprenderla. Es el proceso que nos ha traído a la situación contemporánea, donde se ha pasado de la hipótesis a la negación y, en definitiva, al olvido de Dios. Al hablar del ateísmo, dice la *Gaudium et spes*: “Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo”¹¹.

Como evidencias primeras, san Agustín propone las de *sum, scio, volo*¹²: soy, conozco, quiero. Son evidencias que desafían todo escepticismo académico y, añadirá, sin las cuales el sujeto consciente nunca se halla. Nunca está sin conciencia de sí y de su querer: *sic itaque condita est mens humana ut nunquam sui non meminerit, numquam se non intelligat, numquam se non diligat*¹³.

En las experiencias designadas por esos tres términos, habría que explorar entonces la participación, de la mano de Tomás de Aquino: nuestro ser en Dios. Porque *en Él vivimos, nos movemos y existimos*¹⁴.

En esta ocasión, quisiera limitarme a la tercera de ellas —*volo*— y presentarles, siguiendo a santo Tomás, algunas reflexiones sobre lo que podemos llamar ‘amor originario’. Será una buena manera de honrar la memoria del santo y, al mismo tiempo, de mostrar la perenne actualidad de su pensamiento.

11 *Gaudium et spes*, 19.

12 *Confess.*, xiii, 11, 12.

13 *De Trinitate*, xiv, 14, 18.

14 *Hechos* 17, 28.

II

En el corazón de lo real se encuentra el amor. Dicho así, parecería que hemos retomado alguna afirmación presocrática, en la cual no resulta suficientemente diferenciada la esfera de lo afectivo de la estructura de lo real.

Apuntamos, sin embargo, a una experiencia de adhesión al propio ser en la cual se pone de manifiesto lo más íntimo de los seres. Podemos llamarlo *amor originario* puesto que es más bien un principio que un amor en sentido pleno. Principio, pues, por estar en el origen del amor tal como lo encontramos realizado en el universo personal.

Sin ello, por otra parte, tampoco habría lugar a hablar de ‘bueno’ y de ‘bien’.

Esta experiencia se encuentra formulada, de manera equivalente, en la filosofía de santo Tomás y en las neurociencias contemporáneas. Examinarla será un capítulo imprescindible de la filosofía primera.

Endure and prevail

En varias de sus obras recientes¹⁵, Antonio Damasio ha destacado cómo el organismo viviente, ya sean las células del tejido nervioso con sus núcleos microscópicos o el propio sujeto humano, tiene una íntima tendencia —un *conatus*, dirá con Spinoza— *to endure and prevail*: a permanecer en la existencia y a realizarse.

Esa observación suya corresponde, punto por punto, a la postura de santo Tomás que afirma: corresponde a todo ente apetecer su perfección, así como la conservación de su ser¹⁶.

15 Por ejemplo, en *The Strange Order of Things* o en *Self Comes to Mind*.

16 I *Contra Gentiles*, 72 *Amplius: cuiuslibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse*.

En ambos casos, se habla de un impulso o tendencia en todo existente a la afirmación del propio ser: a su conservación y realización. Se trata, más que de algo deducido a partir de ciertas premisas, de una verdadera intuición. Es algo originario, que podemos traducir diciendo cómo (el hecho de) ser no es un simple *dato*, una *mera posición*, sino *algo afirmativo* porque todo lo que es apetece ser.

Tenemos con ello una conexión inmediata entre ser —lo existente— y bien —lo apetecible—, que hemos de explorar en detalle.

Acto

Por lo pronto, al hablar del carácter afirmativo de lo que es, apuntamos —como una primera implicación— que se trata de *algo en acto*.

La noción de acto, correlativa a la de potencia, significa lo que *ya es y está siendo* en contraste con lo que *puede ser* pero (aún) *no es*. En ambos casos, consideramos ahora lo real, esto es, aquello que existe con independencia de ser pensado por el sujeto cognoscente.

Eso real, dado, es. Hablar de ‘acto’ comporta la primaria intuición de que nada de lo existente yace inerte. Al contrario, *ex hoc ipso quod aliquid in acto est, activum est*¹⁷: por lo mismo de estar algo en acto, es activo. Así, *actus autem actionis principium est*, el acto es el principio de la acción.

El universo de lo real aparece traspasado de actividad, en primer término, el propio acto de cada ente, del cual emana como de su fuente toda otra actividad. Lejos de constar de cosas inertes, el conjunto de lo real existente es en acto y actúa.

17 I *Contra Gentiles*, 43.

Al tratarse de una intuición, no alcanzada a partir de premisas anteriores, solo podrá constatarse su validez por el contraste con lo contrario. En este caso, no el enunciado de algo contradictorio sino la consideración del extremo opuesto: *quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni*¹⁸: lo cual se hace patente porque todo, según su naturaleza, resiste a su corrupción. En otros términos, es y procura permanecer: *to endure*.

Ahora bien, cuando decimos que lo que está en acto actúa hemos de destacar asimismo que esa acción se orienta a la realización misma del existente: *to prevail*. ¿De dónde esta afirmación? La acción que sigue al acto (primero) es también un *venir al ser*, comporte o no movimiento. Esto es, de cualquier manera que pueda ser considerada esa acción o actividad nunca se orienta al no ser o al dejar de ser del sujeto. Al contrario, es una nueva afirmación de su ser, nueva en la medida en que se distingue del acto primero, pero dotada como él del mismo sentido afirmativo. No hay por sí misma una acción para dejar de ser. (Si se trae a colocación el caso del suicidio, debería analizarse cómo el suicida opta de alguna manera, errada, por una liberación. Así ocurre en la eutanasia. La acción misma que se realiza pone algo en lo real que, en esa medida, es afirmativo).

Al ver cómo la acción del sujeto se dirige a su realización podemos afirmar que esa es su finalidad propia: *omne enim res propter suam operationem esse videtur*¹⁹ y ello porque tal operación es la perfección última de la cosa²⁰. Desde luego, no se afirma con esto que la acción como desprovista de contenido constituya la perfección del sujeto. Se afirma más bien que este alcanza su plenitud *por medio de la acción* y no sin ella.

Lo cual nos remite a la consideración de lo bueno y el bien.

18 I *Contra Gentiles*, 37 *Adbuc*.

19 III *Contra Gentiles*, 113.

20 *Operatio enim est ultima perfectio rei*. III *Contra Gentiles*, 113.

Noción de bien

¿Qué entendemos por ‘bien’ y ‘perfección’? En esos dos términos se encierra la primera significación de lo bueno.

‘Bien’ en su sentido inmediato y más general es *lo apetecible*. La correlación entre *apetito*, esto es, la inclinación de un sujeto hacia algo, y aquello a lo cual se inclina²¹ nos permite caracterizar lo bueno como lo apetecible.

Esa correlación es un dato primero que, como tal, no puede ser reconducido a algo anterior. Cabe, en cambio, considerar diversas maneras de apetecer según el modo en el cual lo apetecido se hace presente al sujeto que lo apetece. Se hablará así de apetito natural, sensitivo o intelectual²².

‘Perfección, en cambio, significa lo bueno en el plano ontológico o del ser: *naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius*²³.

Así, podemos decir que, en cuanto a su significación inmediata —y, en esa medida, más propia— ‘bien’ es lo apetecible: esa sería la *ratio boni*, la razón de bien. Pero es apetecible por ser y ser perfecto. El fundamento de su carácter de apetecible es la perfección: *bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibilis*²⁴.

Tenemos entonces que si todo existente puede considerarse bueno, al menos en la medida en que procura conservar su ser —en otros términos, lo apetece—, se llamaría con más propiedad ‘bueno’ a lo que ha alcanzado su perfección: a lo que es plenamente de acuerdo con su modo de ser²⁵.

21 I *Contra Gentiles*, 68: *affectio sit quadam inclinatio ipsius ad aliquid*.

22 Cf. I *Contra Gentiles*, 72.

23 I *Contra Gentiles*, 37.

24 I, 5, 1, 1m.

25 Cf. I, 5, 1, cit.

Al hablar de la inclinación que sigue al conocimiento intelectual de lo que es, tenemos que en ella pueden reconciliarse de modo formal, esto es, temático y no tan solo operatorio, ambos significados del término 'bueno'. El sujeto intelectual apetece lo bueno porque ello ha alcanzado la perfección, a la cual también conduce y realiza (es perfectivo)²⁶. Va, pues, su inclinación de lo apetecible a lo perfecto, sin perder ese carácter de apetecible; al contrario, realizándolo de manera más plena.

Pero esto nos conduce al bien como trascendental del ser.

Trascendental del ser

La doctrina de los trascendentales del ser, como es conocida, se refiere a aquellos aspectos o propiedades de lo que es que trascienden las categorías. Esto es, se cumplen en todas ellas, sin reducirse a ninguna²⁷.

Observa santo Tomás que, puesto que nada puede añadirse al ser, como añade por ejemplo la especie al género, puede decirse que algo añade al ser en cuanto expresa un modo suyo, que el nombre mismo de 'ente' no expresa: *qui nomine ipsius entis non exprimitur*.

La riqueza de significación de lo que es nos lleva a acuñar diversas expresiones, que nos permitan de alguna manera decir lo captado. Desde luego, todo podría unirse al final en esa palabra primera y última: Es.

Ahora bien, hay dos maneras en las cuales se puede dar este añadido de significación: o lo expresado corresponde a un *modo especial* del ente, y estos modos son la sustancia y los accidentes; o lo expresado es un modo que sigue de manera general a todo ser. Estos son los trascendentales.

26 Ser completo según su modo, especie y orden.

27 El lugar clásico de la deducción de los trascendentales es la cuestión *De Veritate*, 1, artículo 1, de santo Tomás de Aquino. Seguimos ahora ese texto.

Hay, entre ellos, dos que se afirman de todo ente por la ‘conveniencia de uno a otro’. Como resulta de inmediato, esto supone algo que pueda entrar en relación con todo ser: *convenire cum omni ente*. Hablamos, dirá santo Tomás, del alma que, como se dice en el *De Anima*, de alguna manera es todas las cosas.

La espiritualidad del alma, recogida por Aristóteles y santo Tomás en esa expresión —*anima quodammodo est omnia*—, permite ver dos relaciones fundamentales en la medida en la que el alma se halla dotada de capacidad cognoscitiva y capacidad apetitiva. La conveniencia del ser y el apetito será lo expresado con el término ‘bueno’, así como su conveniencia con el intelecto se significa con el de ‘verdadero’.

Todo lo que es, captado —o captable— por el alma espiritual que tiende a ello es bueno, esto es, apetecible. Como ya hemos visto, lo apetecible en el plano afectivo ha de reconducirse a lo perfecto en el plano entitativo. De otra manera, es lo afirmado aquí: que todo lo que es, por ser, es bueno. El ser es, por lo tanto, amable. Y el amor, todo amor, es en definitiva del ser.

Ello nos plantea la consideración del *amor originario*.

Amor originario

Iniciamos nuestra meditación con el dato de experiencia —en tal sentido, intuitivo: inmediato— de cómo todo existente busca preservar su ser y realizarlo. Se revelaba así el ser mismo como algo afirmativo, no una mera posición sino algo apetecible. Más aún, *apetecido* y, en este caso, *apetecido* por el propio ser.

En cada ser hay, por tanto, entrañada una *tendencia hacia sí mismo* por lo cual podemos hablar de ‘bien’ respecto de todo ser. La relación trascendental entre el ente y el apetito, que corresponde al alma espiritual, no es anterior y constitutiva del bien. Sigue a lo bueno. Permite, sí, ver con claridad la naturaleza de esta relación primera, originaria, *en el mismo sujeto existente*. El sujeto afirma su ser, se opone a su destrucción,

y busca su cumplimiento: la plenitud de su ser que, por ello mismo, resultará más deseable que el mero ser y, desde luego, lo hace deseable al anticipar su cumplimiento.

Estamos aquí ante el punto clave, que hemos de ver despacio.

Por lo pronto, podemos decir que este amor originario es el *principio* del amor natural, el amor sensitivo y el amor intelectual. Tomamos en esta enumeración ‘amor natural’ como la tendencia propia de lo que carece de conocimiento y, en tal sentido, distinta de lo sensitivo y lo intelectual. Puede decirse, por otra parte, que el amor natural, como amor originario, es aquel que está en la base de los otros amores en la medida en que *a toda forma sigue una inclinación*, que dará lugar luego a la actividad sensitiva o intelectual, así como a las interacciones de los seres carentes de sensibilidad.

El amor originario aparece —decimos— como un principio en la medida en la que toda atracción o inclinación lo presupone. Antes del acto del apetito sensitivo o del apetito intelectual con relación a sus respectivos objetos propios; antes y como en su origen se halla esta adhesión del existente a su propio ser. Aparte de la inclinación interior al propio ser, no tendría sentido alguno hablar de bienes que vendrían a completar, confirmar o perfeccionar el ser. No habría lugar a inclinación alguna. Lo cual es decisivo.

De alguna manera esto puede afirmarse también de los seres carentes de conocimiento que entran en relación, a nivel microscópico o macroscópico, con lo que se ajusta a su estructura entitativa.

La voluntad, por su parte, se dirige a la bondad de un ser ya constituido, o de algo proyectado que realizará la acción del sujeto. Pero no es posible que la voluntad ponga esa tendencia radical en el

ente, que lo lleva a su conservación y desarrollo. Como tendencia que sigue a lo captado por la inteligencia, la voluntad supone la inclinación primera dada en el ser²⁸.

Por eso puede aplicarse en sentido amplio la afirmación aristotélica según la cual *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsam*: las relaciones de amistad, de conveniencia en el bien, respecto de los otros derivan de esas primeras relaciones para consigo mismo.

Todo amor deriva, pues, de ese principio que *in via generationis* es primero. De aquí el porqué de llamarlo ‘amor originario’.

Acto, no hábito

El amor natural originario por el cual el ser adhiere a su ser y procura llevarlo a plenitud no es, en cada ser, una simple potencia ni tan siquiera un hábito. Es acto, aunque, al igual que ocurre con el entendimiento agente en el caso del entender por parte del sujeto humano, no es acto completo sino (co)principio del acto de querer. Habrá de recibir la especificación del objeto concreto, que dará al acto de volición su contenido específico.

El fin propuesto a la acción puede mover al agente —el propio sujeto— porque este tiende ya a su fin último, con una tendencia indeterminada (para su conciencia) pero efectiva²⁹. Así, la inquietud radical del sujeto humano, que aspira a ser feliz, es suscitada por el fin

28 *De Ver* 22, 5, 6: *Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod nature est.*

29 *De virtutibus in communi*, qu. un., a. 8, c: *Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operationis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quæ per exercitium in parte affectiva acquiritur.*

posible de la acción (o secuencia de acciones). Tal es la causalidad del fin: que por él —atraídos por él— se escojan los medios. Mejor: se escoja todo lo que al fin se ordena.

Puede afirmarse entonces que este amor originario en acto está en el acto mismo de ser (*esse*), de tal manera que no es del orden de las facultades sino previo a ellas. Actuará luego, de manera específica, en el amor natural de lo que se ve atraído, por ejemplo, por una sustancia afín (como el hierro y el imán); o en el amor sensitivo o intelectual de aquel sujeto, dotado de sentidos y/o de entendimiento, que va hacia el bien que se le ha hecho presente por el conocimiento.

Entrañado en el ser es, como el ser mismo, recto³⁰. Toda desviación acaece después, aunque conlleve una deformación —como en la creatura humana— solo rescatable por la gracia divina.

Pero la presencia del amor y el bien en el mismo ser de la creatura nos remite a la relación creadora.

La relación creadora

El bien, lo bueno, es según hemos visto propiedad trascendental del ser. Presupone la relación entre ente y alma, alma que, de alguna manera, se halla abierta a todo lo real. Sin embargo, no es el espíritu de un sujeto creado lo que pueda poner el bien en la realidad. Puede, sin duda, experimentar la atracción que corresponde a lo bueno, pero ella —la atracción— es posterior al ser del ente.

30 I, 60, 1, 3m: *Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis: quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis: et alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.*

En el caso del arte, cuando el sujeto produce algo que como tal no existía antes, tenemos una suerte de modelo para aproximarnos a la relación creadora. En la producción del objeto, útil o bello, tenemos (i) lo que el sujeto ha concebido, que da su definición al objeto; (ii) el querer del sujeto que, al hacer aquello, lo dota de cierto valor, sea belleza, sea utilidad. Así, al ponerlo en el ser le da conjuntamente verdad y bondad, tal como será apreciado por quien pueda captarlo.

Tenemos allí, decía, un modelo para aproximarnos a la relación creadora. Lo considerado ahora es, en primer término, un ente: *quod habet esse*, algo que es. Al analizarlo vemos que, por haber venido a ser, el ser (*esse*) mismo no forma parte de su definición esencial. Podría no haber sido. No forma parte y, sin embargo, lo pone en la realidad. Trasciende la esencia del sujeto y es participación del Primer Ser, el *Ipsium Esse Subsistens*. Relación creadora es, justamente, esa participación de los entes en el ser de tal manera que son entonces reales.

Ahora bien, en el Primer Ser hay inteligencia y voluntad —entender y querer— como, según hemos visto, los hay en la realidad espiritual creada. Así, los entes que participan en el ser reciben su verdad y su bondad de la relación que los pone en lo real.

La realidad creada está, pues, entre dos intelectos³¹ y dos voluntades. El intelecto creador, que le da su verdad y el intelecto creado que la reconoce. Esa relación primaria con el intelecto creador otorga a la cosa su inteligibilidad.

31 *De Veritate*, I, a. 2.

La voluntad creadora, por otra parte, que quiere el ser de lo creado³², lo hace bueno. Y la voluntad creada lo recibe en la *complacentia boni*, esa complacencia en el bien que llamamos, en su sentido más general, amor.

Querida por el Ser Creador, la realidad creada es buena. Su ser mismo es bueno y su ser pleno es la perfección que le corresponde. De tal manera que ‘bien’ no se separa del ser mismo (*esse*), conforme desde luego al modo de ser (*essentia*) de cada uno. No es una propiedad adventicia ni deriva tan solo de la relación (posterior) con el alma espiritual. El sujeto humano no constituye el bien, sino que lo reconoce y lo afirma en el amor.

Ahora bien, la relación creadora no es extrínseca al ser creado, como en cambio es el caso en la producción artística, donde el objeto producido es y permanece en el ser con independencia del sujeto que lo hizo. La relación creadora da el ser, diríamos, de continuo. Es, por tanto, intrínseca a cada ser que existe y por ello pone el bien en el núcleo mismo del ente. Lo cual, como hemos visto, se traduce en un amor originario de cada ser respecto de su propio ser, su conservación y perfección.

Al margen de este amor originario no podría hablarse de tendencia alguna (natural, sensitiva, intelectual) como tampoco de acción de la causa final, que presupone el acto del sujeto movido en pos del fin³³. Hemos situado, por ello, la causalidad propia del fin al nivel de la especificación del acto. Así, el acto completo —de volición, por ejemplo— será el resultado del amor originario, como principio activo

32 IV *Contra Gentiles* 20: *bonitas Dei est eius ratio volendi quo alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo sua bonitatem amat est causa creationis rerum.*

I, 96: [Deus] *volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est per similitudinis communicationem.*

33 I, 60, 2, c: *Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex naturali voluntate causantur omnes alia voluntates: cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva.*

y de la atracción del fin, que especifica esa tendencia originaria y, al hacerlo, le da su realidad completa, esto es, lo que solemos llamar ‘ejercicio’ al igual que la ‘especificación’.

La distinción, válida y oportuna, entre ejercicio y especificación del acto resulta posterior a ese principio del acto que hemos llamado ‘amor originario’. El sujeto no se movería a actuar, en particular el sujeto libre, si no estuviera ya de alguna manera en acto, un acto que va de manera indiferenciada al fin último y deberá por tanto adquirir su definición, de actuar o no actuar, de hacer esto o aquello.

Ello da razón de la cita de Aristóteles en la *Ética*, que recoge santo Tomás, según la cual la amistad hacia otros deriva de la amistad hacia sí mismo. Es la primacía *in via generationis* del amor de sí que, por otra parte, ya en el plano natural se dirige a Dios como a su objeto pleno. Amarse a sí mismo (de modo natural) exigirá amar a Dios de modo elícito y voluntario porque nuestro propio ser pertenece al *Ipsum Esse Subsistens*. Por ello, afirmará san Agustín, quien no ama a Dios (de manera voluntaria) no se ama tampoco a sí mismo³⁴.

Reducción al fundamento

Al considerar la relación creadora, debemos subrayar que no se trata de una emanación necesaria, al modo de lo que ocurre con una fuente de calor y su entorno. Se trata del acto del *Ipsum Esse Subsistens*, que da lugar a la realidad del Universo.

Así, en el misterio de una relación que nos engloba y no podemos comprender, vemos que la realidad creada es buena y posee un *logos* intrínseco que la hace inteligible. Ello apunta, sin duda, a la naturaleza —digamos— del acto creador como un acto libre. Fruto del querer del Creador, esto es, de su inteligencia y voluntad.

34 *Sobre el Evangelio de san Juan*, tratado 83: *Qui enim non diligit Deum, quomodo diligit proximum tanquam seipsum; quandoquidem non diligit et seipsum?*

Por ello, no debe sorprender que haya bien en la realidad. Más: que ser sea bueno. Por consiguiente, que implique una tendencia a permanecer y a alcanzar su perfección.

Es lo que hemos examinado como *amor originario*, para cuya comprensión ha de ser reducido al amor (creador) como a su fundamento³⁵. En definitiva, es una huella o un reflejo del amor del Ser Subsistente por sí mismo.

Ello nos conduce a la contemplación del Dios Trinidad. Un pasaje de santo Tomás lo resume bien. Cito, sin abreviar, del libro cuarto de la *Contra Gentiles*, capítulo 19, donde pregunta por el Espíritu Santo:

En el libro primero se demostró que la operación de Dios es su misma esencia, y la esencia de Dios es su voluntad. Por tanto, en Dios no hay voluntad como potencia o como hábito, sino solo como acto. Se ha demostrado también que todo acto de la voluntad radica en el amor (*omnis actus voluntatis in amore radicatur*). Por tanto, en Dios ha de haber amor (*unde oportet quod in Deus sit amor*).

Y como, según se demostró en el libro primero, el objeto propio de la voluntad divina es su bondad, es necesario que Dios primera y principalmente ame su bondad y se ame a sí mismo. Ahora bien, se ha demostrado cómo es necesario que lo amado esté de alguna manera en la voluntad del amante y que Dios se ama a sí mismo; es necesario pues que Dios esté en su voluntad como lo amado en el amante. Pero el amado está en el amante según el modo del ser amado; mas el amar es un cierto querer y el querer de Dios es su ser (*eius esse*), como también su voluntad es su ser (*eius esse*); por consiguiente, el ser de Dios en su voluntad al modo del amor (*per modum amoris*), no es un

35 “La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal”: Carlos Cardona, *Metafísica del bien y del mal* (Pamplona: EUNSA, 1987), 100.

ser accidental, como en nosotros, sino esencial. Por lo tanto, es necesario que Dios considerado como existente en su voluntad, ha de ser verdadera y sustancialmente Dios [el Espíritu Santo].

Por otra parte, el que algo esté en la voluntad como el amado en el amante, tiene relación con la concepción por la que es concebido intelectualmente, y con la cosa misma, cuya concepción intelectual se llama verbo; pues si una cosa no fuera conocida de algún modo, no sería amada; y no solo es amado el conocimiento de la cosa amada, sino también ella según que en sí misma es buena (*secundum quod in se bonum est*). Es preciso, por consiguiente, que el amor por el que Dios está en la voluntad divina, como el amado en el amante, proceda del Verbo de Dios y del Dios de quien es Verbo (*et a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, procedat*).

En Dios, el Ser mismo subsistente, ser y operación son todo uno. Todo es acto puro. Así, entender y querer —operaciones inmanentes del espíritu— no se distinguen en Él de su propia esencia. Ello significa que Dios entiende y ama siempre. Y, en primer término, a sí mismo, verdad plena y bien perfecto. De esta manera, ese acto ilimitado, que es su ser, realiza el bien y la verdad. Participar en el ser será entonces por ello mismo participar en la verdad y el bien. Todo ente, por ser, será verdadero. Estará dotado de esa inteligibilidad radical que será captada luego por la inteligencia creada.

Pero todo ser, por otra parte, será bueno, lo cual significa —como para la verdad— que, antes de ser captado por un ser racional que tienda a él, hay ya en él mismo esa tensión interna que hemos llamado ‘amor originario’. Por su propio ser en acto *ama ser*, tiende a perseverar en el ser (se opone a su destrucción) y a alcanzar su plenitud.

En el amor originario de cada ser por sí mismo tenemos, pues, una huella del propio amor de Dios. El amor pertenece al ser mismo: al ser de Dios —con su voluntad y su acto de querer— y al ser del ente creado.

Este amor de sí primero aparece como una suerte de campo gravitacional en torno al ente, que permite toda otra relación de amor, toda tendencia, deseo y complacencia en el bien por parte del sujeto.

Vendrá luego el amor elícito en sus formas conocidas de amor sensitivo y amor intelectual, propiamente el amor electivo. La expresión ‘amor natural’, sin embargo, tendrá para el sujeto humano dos significados: el amor ínsito en la naturaleza, actual pero no especificado, que tiende al último fin; y el amor natural, por ejemplo, de cada una de sus potencias, tendencias propias que serán asumidas luego por la voluntad en el acto de querer.

En el caso de los seres no dotados de conocimiento, ‘amor natural’ significará la inclinación de la naturaleza a aquello que le conviene, que le resulta connatural, inclinación determinada por su mismo modo de ser.

En el sujeto humano, por tanto, encontramos ese amor originario que permitió a san Agustín hablar de la inquietud de nuestro corazón hasta alcanzar el fin, Dios Creador³⁶. Allí está el principio de todo otro amor o deseo del sujeto que, conforme a lo sabido, se determinará en presencia de alguna finalidad específica. Puede afirmarse entonces que todo amor, toda amistad, toma su origen en el amor de sí del sujeto, primero no en importancia —por tanto, en la razón del amor— sino en su proceso. Solo aquel para quien ser es bueno puede amar.

III

La consideración del amor originario en el corazón de lo real, que es por tanto bueno por el mismo hecho de ser, nos ha remitido al amor creador.

36 *Confesiones* I, 1, 1.

No tan solo, sin embargo, como a una causa remota que, hecha la Naturaleza, estaría ya a lo lejos, de tal manera que podría prescindirse de su consideración actual. En particular, al hacer ciencia o al modificar el mundo por la técnica.

No es así. Nadie —explica santo Tomás— puede actuar donde no está, por lo cual es necesario que el que opera y lo operado estén en acto al mismo tiempo. Por ello, es necesario que, dondequiera que haya algún efecto de Dios, allí esté el mismo Dios que lo causa³⁷.

En el ser y en el amor originario de cada ser se halla Dios presente y, como hemos podido citar antes, de modo íntimo. San Agustín escribirá en las *Confesiones: intimior intimus meus*, en lo más íntimo de mi intimidad³⁸.

El santo Tomás que asimiló la obra de Aristóteles y dio con ello pleno valor a la naturaleza de lo creado, es también el místico que descifra la presencia de Dios en las cosas³⁹. Todo confluirá en la encarnación del Redentor y en su presencia sacramental en la Eucaristía.

Al cumplir esta conmemoración, pidamos a Dios con una de las oraciones que compuso el santo: “Concédeme, Dios misericordioso, desear ardientemente lo que te agrada, investigarlo con prudencia, reconocerlo verazmente, cumplirlo con perfección, para alabanza y gloria de tu nombre”⁴⁰.

Muchas gracias.

24 febrero 2025

37 IV *Contra Gentiles* 21: *Nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatur in actu esse simul, sicut movens et motum: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector.*

38 III, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*

39 A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1937), 36: *Nous dirons donc que la philosophie thomiste est un réalisme mystique, parce que les choses, loin d'avoir une existence d'emprunt, possèdent au contraire une nature telle qu'elles nous permettent de saisir l'infini qui donne ces natures à elles-mêmes.*

40 *Oraciones de santo Tomás de Aquino* (Caracas: ExLibris, 1977), 26-27. De la oración que recitaba cada día ante la imagen de Cristo.