

# La definición tomista del amor como unión afectiva<sup>1</sup>

---

Raúl Sacristán López  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO  
MADRID

**RESUMEN** Santo Tomás partió de los estudios de Aristóteles y del Pseudo-Dionisio para explicar la realidad afectiva del hombre. Fue variando los términos con que designó el movimiento afectivo hasta llegar a la expresión *unio affectus*. La definición del amor como unión afectiva conlleva implicaciones en la concepción antropológica que ofrecen una visión de la afectividad capaz de superar dificultades que aparecen en la psicología actual. La integración de la dimensión afectiva en una antropología adecuada permite entender que la afectividad no solo no desliga al hombre de la realidad, sino que le introduce en ella, permitiéndole establecer adecuadamente relaciones interpersonales que son la base de la estructura social.

**PALABRAS CLAVE** facultad apetitiva, afectividad, amor, *unio affectus*, unión amorosa.

**SUMMARY** *St. Thomas Aquinas started out from studies of Aristotle and the Pseudo-Dionysius to explain the affective reality of man. He changed the terms to designate the affective movement until he reached the expression unio affectus. The definition of love as affective union implies an anthropology conception that offers a perspective of affectivity able to overcome difficulties in current psychology. The integration of affective dimension in an adequate anthropology allows us to comprehend why affectivity does not detach man from reality, but introduces him in it, allowing him to adequately establish interpersonal relationships, which are the bases of social structure.*

**KEYWORDS** *appetitive faculty, affectivity, love, unio affectus, love union.*

---

1 El presente trabajo es una presentación de la tesis doctoral del autor, cf. R. SACRISTÁN, *Ipsa unio est amor. Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 2013).

## I. INTRODUCCIÓN

“No debemos tener miedo de la bondad, más aún, ni siquiera de la ternura”<sup>2</sup>, estas palabras pertenecen a la homilía del Papa Francisco durante la Misa de Inauguración de su Pontificado. Sorprenden, quizá, a quien las lea rápidamente, cuando lo que observamos en el mundo de las relaciones interpersonales es un desbordamiento de emociones<sup>3</sup>. La expansión del emotivismo como filosofía moral dominante ha sido claramente denunciada por A. MacIntyre<sup>4</sup>. El emotivismo reduce los juicios morales a juicios de preferencia, ha llevado a una situación que fragmenta a la persona, y la deja al albur de sus gustos, sin relación alguna con la verdad o el bien<sup>5</sup>. Justamente, dicho desbordamiento no necesariamente responde a una adecuada relación con el bien, o con la verdadera ternura, como señala el Papa.

Pero, ¿por qué habría de tener el hombre miedo de algo tan bello como la bondad y la ternura? La explicación la daba él mismo justo antes, cuando explicaba a los gobernantes lo que significa “ser custodios”: “Para custodiar, debemos también cuidar de nosotros mismos. Recordemos que el odio, la envidia, la soberbia ensucian la vida. Custodiar quiere decir, entonces, vigilar nuestros sentimientos, nuestro corazón, porque es justamente de ahí de donde salen las intenciones buenas y malas: aquellas que construyen y aquellas que destruyen”<sup>6</sup>.

En esta explicación se puede apreciar que el Papa pone en relación los sentimientos que brotan del corazón con la construcción de la sociedad humana. Las dificultades hodiernas ponen de manifiesto que la violencia que sufre el hombre tiene una relación directa con aquello que brota del corazón, tal como nos lo enseña el Señor en el Evangelio. En dos ocasiones hace referencia a esta situación. En el evangelio de Marcos podemos leer: “Lo que

2 [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130319\\_omelia-inizio-pontificato\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato_sp.html); consultado el 19 de marzo de 2013.

3 Evidencian esta situación obras como, p. e., E. ROJAS, *Los lenguajes del deseo. Claves para orientarse en el laberinto de las pasiones* (Madrid 2004); J. A. MARINA, *La selva del lenguaje. Introducción a un diccionario de los sentimientos* (Madrid 1998).

4 Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (Barcelona 2004). La obra fue publicada en 1984. Pone de manifiesto

5 Podemos citar la obra de S. TAMARO, *Donde el corazón te lleve* (Barcelona 2000) como ejemplo literario de la aventura vital de su protagonista, totalmente abandonada a sus emociones.

6 Cf. FRANCISCO, *Homilía al inicio de su pontificado*, supra.

sale de dentro del hombre, eso sí hace impuro al hombre. Porque de dentro, del corazón del hombre, salen los pensamientos perversos” (Mc 7, 20-23); y en el evangelio de Lucas, se nos dice: “de lo que rebosa el corazón, habla la boca” (Lc 6, 43-45).

Esta situación nos lleva a preguntarnos con insistencia por el corazón del hombre para conocerlo, custodiarlo y hacerlo crecer. ¿Qué significa este “salir del corazón” del que habla el Señor?

Como sabemos, en la comprensión neotestamentaria, el *corazón* es el núcleo de la persona, su centro, en el cual hace eco la realidad vivida<sup>7</sup>. Con esta imagen del eco del corazón podemos entender que el hombre no vive aislado, sino en medio de la creación, en particular, en medio de una multitud de relaciones personales que le dirigen la palabra, y esta palabra resuena en su interior, en el corazón de la persona, dándole una resonancia nueva y devolviendo la voz transfigurada. La imagen de la voz y el eco nos ponen en la pista del misterio del corazón humano como el lugar donde llega la realidad que nos circunda, y nos impregna, dando un nuevo tono a nuestro ser. Desde esta nueva tonalidad, somos capaces de responder a la realidad. En este dinamismo, encontramos reflejada la afectividad humana, que podemos definir como la dimensión que nos permite ser impactados por la realidad, transformados por ella, y que nos introduce en una relación dinámica con ella. Las dificultades en las relaciones interpersonales ponen de manifiesto la complejidad de este dinamismo, así como la necesidad de un estudio reposado del mismo, para que, conociéndolo mejor, podamos perder el miedo a la bondad y a la ternura, como decíamos al principio, y seamos capaces de establecer relaciones personales que no destruyan, sino que construyan al hombre, que construyan la civilización del amor.

Son muchos los estudios y trabajos que han tratado el tema de la afectividad humana; y, si cabe, desde los años 90 del siglo XX, marcados por el signo del emotivismo, estos se han multiplicado asombrosamente<sup>8</sup>. Sin em-

7 Cf. C. GRANADOS – J. GRANADOS (ed.), *El corazón, urdimbre y trama* (Burgos 2010); D. v. HILDEBRAND, *El corazón* (Madrid 2009).

8 En el campo de la psicología se pueden encontrar numerosos volúmenes dedicados al estudio de las emociones de modo especializado: E. GARCÍA FERNÁNDEZ-ABASCAL, *Psicología general. Motivación y emoción* (Madrid 2001); E. GARCÍA FERNÁNDEZ-ABASCAL, M. P. JIMÉNEZ SÁNCHEZ y M. D. MARTÍN DÍAZ, *Emoción y motivación. La adaptación humana*, vol. 1 (Madrid 2003); I. GARRIDO GUTIÉRREZ, *Psicología de la emoción* (Madrid 2000). Y de particular relevancia, por la gran divulgación que tuvo, es la obra de D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional* (Barcelona 2ª1998). Todo esto no hace sino confirmar lo que indica J. REEVE, *Motivación y emoción* (México, D. F. 2003), XIX: «Bienvenido a la época dorada de la motivación y la emoción. Nunca en sus cien años

bargo, el hombre sigue buscando una luz capaz de ordenar su corazón. En el empeño por ofrecer nuestra contribución al servicio del hombre, hemos vuelto la mirada, como tantas veces recomienda la Iglesia, a la *filosofía perenne* del Maestro de Aquino<sup>9</sup>. Muchos autores actuales han obviado cualquier referencia a los autores antiguos o medievales, como si estos no les tuvieran ya nada que decir, a veces de modo prejuicioso<sup>10</sup>.

Santo Tomás destaca entre todos los teólogos por su asombrosa capacidad para establecer un diálogo fecundo con otros autores, valorando las diversas aportaciones que ha podido hacer cada uno, y ofreciéndonos soluciones que no son meras recopilaciones del pensamiento de otros, sino una genial síntesis propia, marcada por personales intuiciones originales, que hacen de su pensamiento una guía luminosa<sup>11</sup>.

Las preguntas fundamentales que orientan el presente estudio versan acerca de la facultad apetitiva y sobre la evolución en la comprensión del afecto en la doctrina de Santo Tomás. Así mismo, estas preguntas suponen también la reflexión sobre la persona, en sí misma, según la antropología y la psicología tomistas, como en su relación con la realidad, en particular, en sus relaciones interpersonales.

---

de estudio formal la materia ha sido más prometedora de lo que es en la actualidad. Cada mes, nuevos e importantes hallazgos aparecen en las revistas especializadas, y cada año una multitud de estudiosos se unen a aquellos que ya analizan la motivación y la emoción. Hace apenas veinte años la situación era distinta, pues el campo se hallaba relativamente estancado y silencioso. Algo cambió en la década de 1990. Aparecieron ideas creativas, emergieron nuevas teorías, se volvieron obvias las aplicaciones que cambian la vida y aumentó exponencialmente el número total de personas interesadas en comprender y aplicar la motivación y la emoción. Este fenómeno en su conjunto produjo una enorme cantidad de nuevos conocimientos, y dichos avances prepararon el terreno para aventurarse en áreas de aplicación que hicieron relevante en las universidades el estudio de la motivación para la vida diaria de las personas». Esta afirmación viene a corroborar lo que ya en los años 40 del siglo pasado escribiese G. BLANCO: «A una tendencia general a explicar todo fenómeno psíquico por representaciones ha sucedido otra tendencia, no menos general, a explicar el psiquismo por la afectividad»; cf. lo, "El concepto de pasión en Santo Tomás": *Sapientia* 3 (1948) 128.

9 Cf. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 43-44.

10 Cf. L. GREGORY, "The Love which *Love's Knowledge* knows not: Nussbaum's Evasion of Christianity": *The Thomist* 56 (1992) 323-337.

11 Cf. J-P. TORRELL, *Introducción a Tomás de Aquino. Su persona y su obra* (Pamplona 2002).

## II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Si hubiéramos de resumir la trayectoria del pensamiento tomista, desde el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*<sup>12</sup> hasta la *Summa Theologiae*, en lo que se refiere a la teoría del dinamismo afectivo, podríamos hacerlo diciendo que ha sido un camino de profundización en la definición originaria del amor que encontró en el *De Divinis Nominibus* (en adelante *DDN*) del Pseudo-Dionisio, *amor est virtus unitiva et concretiva*<sup>13</sup>. Tomás se sintió fascinado por aquella breve definición del amor, hasta el punto de aparecer la definición constantemente, bien completa, bien aludida o referida, en numerosos textos de la obra del Aquinate<sup>14</sup>.

Sin embargo, no se trata de una mera repetición de la definición dionisiana, sino de una profundización en la misma con la ayuda particular de Aristóteles, o bien de una profundización en la teoría aristotélica con la ayuda del Pseudo-Dionisio. Es necesario precisar también que Tomás conoce otras definiciones, tanto del amor como de la pasión, procedentes de autores estoicos, de la tradición cristiana, especialmente marcada por Ambrosio y Agustín, o de Nemesio de Emesa<sup>15</sup>. De Agustín, entre otras cosas, podemos resaltar el recurso a la exposición que el Obispo de Hipona hace sobre la *fruitio finis*, y que Tomás incorpora de modo particular en la *Summa*<sup>16</sup>. No obstante, cada vez que Tomás se centra en el aspecto afectivo, y en el amor como pasión, recurre al Pseudo-Dionisio y a Aristóteles.

Por esto, podríamos decir, que la exposición tomista del dinamismo afectivo es un diálogo a tres bandas. Un diálogo que inicia, mantiene y concluye el mismo Tomás. No es un compilador o transmisor de un valioso contenido, como hizo Nemesio. No se limita a ir recogiendo lo que dice uno u otro, sino que, por así decir, la iniciativa del diálogo parte de él mismo, de su anhelo de investigar para conocer la verdad.

12 En adelante, *Scriptum*. En particular, para nuestro estudio, el texto de referencia se halla en el libro III, en adelante, III *Sent*. La referencia original de la obra: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis III*, P. MANDONNET – M. F. MOODS (eds.) (París 1947).

13 Cf. *DDN* 4, 12; PG 3, 709 B-D.

14 Cf. SACRISTÁN, 299ss (III *Sent*); 349ss (*SCG*), 378-408 (*EDM*); 527-573 (*STh*).

15 Para una revisión de las aportaciones de estos autores, cf. SACRISTÁN, 127-276.

16 *Id.*, 525-534. La cita de Sto. Tomás corresponde a *STh* I-II, q. 11, a. 3, s.c. En este lugar, el Doctor Común alude al libro X del *De Trinitate* agustiniano.

Los dos conceptos centrales que maneja el Santo Doctor dominico son el de *forma*, que toma de Aristóteles, y el de *unión*, según la definición que recoge del Pseudo-Dionisio.

### III. LA FORMA ARISTOTÉLICA Y SUS IMPLICACIONES

El concepto de forma le ayuda a tener una visión de la realidad como inteligible y ordenada<sup>17</sup>. De este modo, es posible comprender los tipos de relación que existen entre los seres, y en particular la influencia que estas relaciones implican; al mismo tiempo, le permite comprender la direccionalidad impresa en las mismas, que deriva de la teleología propia del Estagirita. La teleología nos permite entender el movimiento que existe en los seres como persecución de la perfección de la forma propia, identificada con el bien. Es, por tanto, esta perfección particular la que conocemos como bien, y la que ejerce una atracción en cada ser<sup>18</sup>. Esta interrelación entre la forma, su perfección, el bien y la atracción es el fundamento del dinamismo apetitivo. Santo Tomás lo recoge de Aristóteles en sus líneas maestras desde el *Scriptum*, en donde ya se explica que esta atracción la capta la facultad apetitiva, en el caso del hombre según su peculiaridad de existir como compuesto de cuerpo y alma racional<sup>19</sup>.

De esta actividad propia de la apetitiva surge una forma de relacionabilidad que implica un modo peculiar de conocimiento de la realidad. No se trata de un mero conocimiento sensible ni tampoco teórico, sino que es un modo de conocimiento que se caracteriza por la intuición, el descubrimiento de la relación con el otro como camino adecuado para lograr el fin del hombre, la

17 Sobre la forma aristotélica, cf. G. REALE – D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. I (Barcelona 2010), 167-169. Dada la complejidad del tema, recogemos la explicación que dan estos autores, sin entrar en los pormenores del problema: «La forma (...) en la medida en que es el principio que determina, actualiza y realiza la materia, constituye aquello que es cada cosa –su esencia– y por lo tanto es substancia de pleno derecho» (p. 168).

18 Esta es la idea central que desarrolla la *Ethica Nicomachea*, que se inicia con la definición de bien como aquello por todos apetecido, cf. *EN I*, 1, 1, 1094 a 3.

19 Cf. *III Sent d.* 15, q. 2, a. 1.

felicidad, es el conocimiento propio del amor<sup>20</sup>. Al señalar esta peculiaridad del conocimiento afectivo, Tomás dota de un valor novedoso a la experiencia que no había sido recabado por el pensamiento griego, aunque sí se encuentra ya en la literatura monástica medieval<sup>21</sup>. El valor del conocimiento que ofrece la afectividad humana es uno más de los puntos que Tomás nos ofrece y desarrolla, al tiempo que nos indica su importancia para la consecución de la felicidad humana<sup>22</sup>. Esta capacidad de conocimiento que el Doctor Común reconoce en la facultad apetitiva ha sido recuperada por algunos autores modernos, si bien aún queda oscurecida por el emotivismo dominante<sup>23</sup>.

Un aspecto central en el que se puede comprobar la evolución de Tomás sobre Aristóteles es en la consideración del orden que siguen amor y deseo. El Estagirita había centrado su teoría apetitiva en el deseo (gr. *orexis*)<sup>24</sup>. El deseo es el motor del alma en busca de la perfección propia o bien.

20 El lugar clásico para el enunciado del conocimiento propio del amor es: S. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, CCSL 141, 232; en donde podemos encontrar la expresión «Cuando amamos lo que oímos de las cosas celestiales, ya conocemos lo que amamos, porque el mismo amor es conocimiento (*ipse amor notitia est*)».

21 Cf. A. PRIETO, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino* (Madrid 2007).

22 El lugar donde Tomás va a desarrollar más detenidamente el tema del conocimiento afectivo es en la *EDN*, al hilo de la posibilidad de conocer a Dios. Tomás compara el conocimiento afectivo al intelectual, señalando que, mientras que este último es *per scientiam*, el conocimiento propio del afecto es *per unionem*. El texto no utiliza el término conocimiento afectivo, sino conocimiento de la voluntad, aunque son equiparables ya que la voluntad es el nombre del apetito racional, y, en cuanto apetito, se mueve según el afecto. Cf. *EDN*, 4, 18, 388: «(...) deinde dicit processum operationis in homine: in qua, primo, est "habitus" animae; secundo, "sensus", idest cognitio vel apprehensio; tertio, "verbum"; quarto, exterius "factum"; iterum, sic factionem distinguit: in corporibus enim est actio per contactum, et quantum ad hoc dicit: "omni tactus"; in intellectu autem per scientiam, quae est quidam contactus intellectus; in voluntate vero per unionem, quae est etiam quidam tactus voluntatis, undi subdit: "omnis scientia, omnis unio"».

23 Cf. M. C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge* (Oxford 1992), 265, n. 7: «"Cataleptic" is the Greek *kataleptike*, an adjective from the verb *katalambanein*, "apprehend", "grasp", "firmly grasp". It is probably active rather than passive: "apprehensive", "firmly grasping (reality)". In the epigraphs I have translated the associated noun *katalepsis* (the condition of the person who has such an impression) as "certainty". This seems to me appropriate: it brings out the essential point that this person now has an absolutely indubitable and unshakable grasp of some part of reality, a grasp that could not have been produced by nonreality. However, it is important to note that only an orderly system of such *katalepsis* will constitute scientific understanding or episteme».

24 Así aparece en la descripción de las potencias del alma, cf. *De anima* II, 433 b 31- 434 a 7. Conviene notar que Aristóteles emplea aquí la terminología heredada de Platón. En este sentido, el término griego *orexis*, que traducimos habitualmente por deseo supone una concepción de la apetición que plantea el deseo como primer movimiento, y de ahí que la facultad reciba su nombre según su movimiento originario. La complejidad del uso del término, derivada de la falta de fijación teórica, se percibe en los cambios de término en la traducción, así, vemos que *orexis* aparece traducido unas veces por *deseo* y

Esta tradición había sido recogida y transmitida por Nemesio de Emesa y S. Juan Damasceno, que no entran en la distinción entre amor y deseo<sup>25</sup>. En cambio, Sto. Tomás advierte la dificultad de afirmar que el deseo es el inicio del movimiento afectivo, dado que el deseo se fundamenta sobre un objeto que aparece como lo deseado, ahora bien, para desearlo hay que conocerlo. Luego hay algún tipo de conocimiento que precede y posibilita el deseo. Este es el conocimiento afectivo del que ya hemos hablado.

El desarrollo de este cambio se inicia en el *Scriptum*, donde Tomás explica el afecto como un modo de movimiento apoyándose en Aristóteles: *omne enim quod movetur, patitur*<sup>26</sup>. De este modo, todo movimiento afectivo se fundamenta en la presencia de un agente que hace las veces de motor. La referencia a este agente externo capaz de inducir el movimiento afectivo es el camino que permitirá descubrir el origen del deseo, que no se sustenta ni se origina en el vacío, sino en la presencia del agente<sup>27</sup>. Aún así, en el *Scriptum* el Aquinate no entra en la discusión acerca de la prioridad del amor sobre el deseo<sup>28</sup>.

---

otras por *apetito*. En la terminología platónica, *orexis* es referido al deseo en general, en cambio, Aristóteles, al introducir el concepto de apetición para indicar el movimiento que genera el bien (cf. *EN* I, 1, 1), incorpora una novedad desconocida para Platón.

25 Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II, 22. En este punto el Damasceno recoge la tradición del Emesano.

26 III *Sent* d. 15, q. 2, a. 1, qc. 1 : «Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omne corpus possit pati. Omne enim quod movetur, patitur: quia motus in eo quod movetur est passio, ut dicitur in 3 Phys. Sed omne corpus movetur. Ergo omne corpus patitur. Praeterea, omne quod recipit, patitur, cum pati dicatur a patim, quod est recipere. Sed corpora caelestia aliquid recipiunt, scilicet illuminationem. Ergo patiuntur: ergo et alia multo magis quae sunt sub eis. Praeterea, omne quod est potentius, natum est agere in minus potens. Sed omni corpore est aliquid potentius, et omni substantia creata. Ergo omnis creaturae est pati. Sed contra, omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abicit a substantia, ut dicitur Topic., Lib. 6. Sed non omne corpus est corruptibile. Ergo non omne corpus est passibile». La cita de Aristóteles corresponde a *Physica* 202b 21, l. 5, n. 13.

27 Cf. P. KWASNIEWSKI, "The Ecstasy of Love in Aquinas's *Commentary on the Sentences*": *Ang* 83 (2006) 51-93. En particular, p. 54, n. 9: «Although Aristotle does not use the term *ekstasis* in his treatment of friendship between the virtuous, he describes what for Thomas constitutes the reality of it: willing and doing good for one's friend, for his sake. Hence, *Ethics* 8 and 9, which strongly shaped Thomas's notion of *amicitia*, at the same time furnished him with indications of the ecstatic dimension of friendship».

28 Cf. C. J. MALLOY, "Thomas on the order of love and desire: a development of doctrine": *The Thomist* 71 (2007) 65-87. En concreto, p. 65: «Whereas Thomas in his mature writings clearly ascribes priority to love, in his early writings he frequently, though not exclusively, ascribes priority to desire. The latter opinion is most discernible in certain texts of his *Scriptum super libros sententiarum*. Herein, he is burdened in part by an inaccurate reception of St. Augustine, whom he takes to say, "Love is of what is already possessed". Since love is of what is possessed, it must (in the creature, which begins in a



#### IV. LA APORTACIÓN DEL PSEUDO-DIONISIO Y LA INNOVACIÓN TOMISTA

La posibilidad para alcanzar el cambio radica en el comentario a la definición del amor del Pseudo-Dionisio, que Tomás incluye en el *Scriptum* en una versión reducida diciendo que *amor est virtus unitiva*<sup>29</sup>. La aportación del Pseudo-Dionisio con el término *unio* permite al Aquinate adentrarse en el vínculo que existe entre el amante y el amado. Al considerar esta definición, Tomás encuentra justamente lo que andaba buscando: aquello capaz de poner en movimiento el deseo. Por Aristóteles, Tomás había llegado a afirmar que el deseo era un movimiento apetitivo, en cambio, no había hallado cómo se iniciaba este movimiento. Ahora, en la definición del Areopagita, encuentra que el agente del movimiento, por el amor, se encuentra unido al sujeto movido:

«Se dice que el amor es un hábito, en caso de que lo formado tenga su forma: pues cierta formación precede al deseo que tiende hacia ella, como en el caso de la inteligencia o ciencia; por lo cual no se dice que sea hábito. De aquí que se hable del amor como fuerza unitiva según la forma (*virtus unitiva formaliter*): porque es esta misma unión, o nexos, o transformación, por la que el amante es transformado en el amado, y por medio de la cual, de algún modo, se convierte (el amante) en el mismo (amado). Por otro lado, se indica que el reposo del afecto, propio del amor, no puede ser sino según la conveniencia del uno con el otro; esta conveniencia es según lo que del uno es participado por el otro, y así, el amante posee en cierto modo al amado, por lo que existe una conjunción, es una conjunción de la cosa con la cosa, y precede la unión con la cosa, que es el amor, al afecto»<sup>30</sup>.

---

state of imperfection) follow desire. Already in the *Scriptum*, Thomas' mature teaching begins to appear; nonetheless, he remains indecisive».

29 Cf. III *Sent* d. 27, q. 1, a. 1, arg. 1: «Ad primum sic proceditur. Dionysius 4 cap. de Div. Nom. sic definit amorem: amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium, idest inferiorum: coordinata autem, idest aequalia, rursus ad communicativam alternam habitudinem: subjecta, idest inferiora, ad meliorum, idest superiorum, conversionem».

30 Cf. III *Sent* d. 27, q. 1, a. 1, ad 2: «Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse habitus, si ut formatum habet suam formam: quam quidem formationem desiderium praecedat in ipsam tendens, sicut ratio intellectum vel scientiam; et ideo dicitur esse non habitus. Unde amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum. Vel dicendum, quod quietatio affectus in aliquo, quam amor importat, non potest esse nisi secundum convenientiam unius ad alterum: quae quidem convenientia est secundum quod ab uno participatur id quod est alterius; et sic amans quodammodo habet amatum; unde conjunctio quae in habere importatur, est conjunctio rei ad rem, et praecedat unionem rei ad affectum, quae est amor».

En este desarrollo vemos que ha identificado unión y formación. Este punto le acarreará el problema de considerar que la unión del amor puede conllevar la disolución del amante en el amado. Desde este momento, Tomás intenta afinar su estudio sobre la unión amorosa entre amante y amado, resaltando la unidad entre ambos al tiempo que se evita la disolución de uno en otro. De este modo, ayudará a Tomás a superar la dificultad que encontró en Aristóteles.

Podemos recordar la evolución en el uso de los términos referidos al amor por parte de Tomás. Entre el término *transformatio* del *Comentario a las Sentencias*, y la *unio affectus* de la *Summa Theologiae*, empleó *formatio quaedam* e *inclinatio* en el *De Veritate*; *similitudo* y *proportio* en la *Summa Contra Gentiles*; *habitud* y *coaptatio* en el *Comentario al DDN*; y *apprehensio* en el *Comentario a la Ética Nicomaquea (EN)*. El problema fundamental al que responden todos estos términos es, como acabamos de aludir, al intento de expresar el ligamen entre amante y amado sin caer en la desaparición de uno u otro<sup>31</sup>.

En el comentario a la definición del Pseudo-Dionisio, Tomás había vinculado unión y formación. Esta relación, que conlleva la dificultad ya aducida de la disolución del amante en el amado, encierra, sin embargo, la clave para comprender la relación que existe entre la forma y el movimiento de un sujeto. La búsqueda del propio acabamiento, de la perfección, a la que definimos como bien propio, es el principio de movimiento del sujeto. Esta búsqueda, cuando tiene su origen en el mismo sujeto, es un modo de automoción. A la forma con esta capacidad de automoción hacia el bien propio es a lo que la tradición aristotélica denomina *psyche*<sup>32</sup>, y que Sto. Tomás denomina *alma*. Es aquí donde se apoya la explicación de la definición del alma como forma vital de un cuerpo –entendiendo aquí cuerpo como el cuerpo de un ser vivo–<sup>33</sup>.

31 Así lo explica JANUSIEWICZ hablando de la evolución terminológica entre el *Scriptum* y la *Summa*, cf. *ib.*, *La carità come amicizia, una lettura della Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino* (Extracto de tesis doctoral, PUL, Roma 2008), 15: «Tommaso non abbandona del tutto il linguaggio dell'unione, ma non parla più dell'unio formaliter come dell'essenza dell'amore, bensì della unio affectiva. Egli definisce l'amore come ciò che dà origine al movimento del desiderio verso l'amato. Tale principio si identifica, al livello naturale, con una certa connaturalità dell'appetente al bene verso cui tende, mentre al livello sensitivo e razionale appare la categoria della *coaptatio*, che il tommaso delle Sentenze ancora non conosce».

32 Cf. *DA II*, 412 a 20.

33 Cf. *STh I*, q. 75, a. 1, resp.: «Anima dicitur esse principium vitae»; *STh I*, q. 75, a. 5, resp.: «Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis». Cf. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía* (Madrid 2001), 306: «El alma es, pues, la

La insistencia en la unión entre amante y amado permiten afirmar que el deseo, es decir, el movimiento propio del amante, es verdaderamente suyo, propio de su forma; y, al mismo tiempo, se mantiene al amado también como origen, pero no ya externo o remoto, sino próximo, por el hecho de la unión.

La expresión de la unión según la categoría aristotélica de forma supone un cambio fundamental en el amante, que ya no podrá explicarse más por sí solo, sino siempre en relación al amado. La novedad que ha introducido Tomás, y aquí es donde va también más allá del Pseudo-Dionisio, se halla en la precisión del conocimiento afectivo, mediante el cual, el amante se conoce a sí mismo como amante del amado. El Areopagita había insistido en la presencia del amado en el amante, pero no en la novedad de la persona, que empieza a conocerse a sí misma convertida en amante.

Tomás nos ofrece una luminosa explicación de la definición del Areopagita, pues nos muestra como el amor, en cuanto apetito, hace de dos, amante y amado, uno, pero no los confunde ni los cambia, sino que agrega uno al otro, de modo que ya no son dos, sino uno, pero no son el mismo, ni tampoco dos-juntos, sino dos-unidos, *unificados*, esto es, *hechos uno*, precisamente, *en el amor*. Son uno porque tienen el mismo querer. De hecho, solo porque están unidos puede el amante querer el bien del amado, pues es gracias a la unión que el amante conoce el bien del amado<sup>34</sup>. La nueva forma que ahora tienen ambos es la de querer el mismo bien, así se cumple en ambos que cada uno quiere su bien, y que su bien es al mismo tiempo el bien del otro, y por eso permanecen unidos en el mismo amor. Al mismo tiempo, no se confunden, pues “la fórmula dionisiaca nos presenta el amor como una relación interpersonal caracterizada por la *unidad-diferencia*, estructura necesaria para la constitución del acto amoroso”<sup>35</sup>.

La originalidad de Tomás queda patente en el modo de conjugar ambas definiciones en el mismo texto. Por una parte, de la definición aristotélica,

---

forma sustancial del ser viviente, lo que de una manera radical y primaria constituye al cuerpo que este es. Por alma debe entenderse así, en primer lugar, lo que en el cuerpo vivo hace que la estructura que este tiene sea sustancialmente “una”. Es, como antes se dijo, el principio organizador del ser viviente: lo que unifica de una manera esencial su pluralidad constitutiva. Esta unificación no debe interpretarse como algo posterior a la existencia de las diversas partes del viviente. El ente vivo sólo tiene partes en la medida en que estas constituyen una unidad esencial».

34 Sobre la relevancia del querer y la voluntad, cf. SACRISTÁN, 526ss.

35 Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, “*Amor es nombre de persona*”. *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino* (Roma 2001), 187.

resalta la función del bien como mediador de la relación de amor, por otro, de la definición del Pseudo-Dionisio, la peculiaridad de esta unión, que vincula, sin confundir, al amante y al amado.

Aunque, como ya hemos indicado, Tomás desechó el término *transformatio*, utilizado solamente en el *Scriptum*, mantuvo la intuición de referencia a la forma de los sujetos. La misma expresión *amans in amatum transformatur*<sup>36</sup> permite entender que la transformación es un proceso que tiene lugar en la unión entre el amante y el amado, y que no supone el cambio de uno por otro. De todas formas, Tomás obvió el término en lo sucesivo. Posteriormente, en la *Summa*, hemos encontrado respuesta a la dificultad mediante el recurso a las dos definiciones, la de Aristóteles y la del Pseudo-Dionisio. La clave radica en entender la unión al nivel de la forma, de modo intencional, que no supone cambio, sino apertura a la unión con el otro, de manera que por un lado se afirma la permanencia de la persona en la unión amorosa, y al mismo tiempo su enriquecimiento, su perfeccionamiento por la unión con el otro. Ha logrado así afirmar la novedad en la continuidad. La persona adquiere una forma nueva, la del “amante” precisamente. La aparición del otro responde a la intersubjetividad propia del ser personal, que no existe de modo aislado, sino en relación. En la unión amorosa interpersonal ocurre ciertamente que el amante se transforma en amado, y, viceversa, que el amado se transforma en amante. Luego, ambos llegan a ser amantes y amados, de algún modo se identifican en el amor. Además, el recurso al bien como mediador de la relación permite entender como tiene lugar la unión. El bien es generador de la unidad, es el ámbito de la misma, pues no todo objeto podría producirla, sino solo el bien<sup>37</sup>.

Esta manera de comprender la relación amorosa tiene consecuencias de gran calado en la comprensión de las relaciones personales, pues implica que la persona no puede entenderse como un ente aislado, sino siempre en relación. Hallamos aquí una crítica certera a muchas antropologías y psicologías modernas, que olvidando este aspecto de la relacionalidad, han pretendido explicar el hombre de modo absoluto. Tomás pone de manifiesto el fallo por el que todas estas teorías acaban en el fracaso. La persona, como dice Spaemann,

---

36 III *Sent* d. 17, q. 1, a. 1, ad 2.

37 Cf. SACRISTÁN, 488ss.

no es solo “por dentro”, sino también “por fuera”<sup>38</sup>. Este “ser por fuera” pone de relieve la apertura y la trascendencia propias de la persona, que brotan de su racionalidad y la dirigen a una realidad relacional.

Una vez explicado el modo de la relación, podemos explicar el modo de la unión. No es que la relación anteceda a la unión, sino que la relación es la unión. El núcleo de la explicación consiste en entender la *unión* como “forma de unidad”, esto es, como la relación que hace a varios ser uno. Este ser uno no puede ser reducido a la cifra que representa la unidad. La unión, la unidad, aquí se refiere precisamente al resultado del establecimiento de un vínculo peculiar entre lo que antes estaba separado, Tomás emplea el término *unitio* o la expresión *per unionem* en el *Comentario al DDN* para explicar este movimiento<sup>39</sup>. Este vínculo es, precisamente, el amor, que ha hecho de dos, amante y amado, uno solo, no una sola cosa, sino una unión, que ha producido la unidad de ambos. En el *Comentario a la EN*, Tomás cambiará este término por el de *amatio* para explicar el dinamismo de la unión amorosa insistiendo de modo particular en la reciprocidad propia del amor, superando nuevamente así las dificultades de la *phileis* aristotélica, que obviaba esta mutua reciprocidad en la amistad, reduciéndola a mera benevolencia. El amor no es, por tanto, un mero querer el bien del otro, sino el querer recíproco de la unión de ambos. Es el establecimiento de un vínculo que, como hemos dicho, de dos hace uno<sup>40</sup>.

Esta unión afectiva consiste en un proceso, tiene un dinamismo propio, al que Tomás define, en la *Summa Theologiae*, tras un largo camino, con la tríada *immutatio-coaptatio-complacentia*<sup>41</sup>. El afecto, por tanto, no es algo estático, sino que provoca un movimiento, un desarrollo. El mismo Tomás explica, siguiendo la tradición sobre el desarrollo del movimiento afectivo, que este amor es el origen del deseo, y no al contrario, corrigiendo así a Aristóteles y a San Agustín, y que el deseo se orienta a la unión real de los amantes.

---

38 Cf. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”* (Pamplona 2010), 57.

39 Cf. SACRISTÁN, 387ss.

40 Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1996), 147-149.

41 Cf. SACRISTÁN, 555ss.

## V. LA UNIÓN AFECTIVA COMO NÚCLEO DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL

A través del estudio del dinamismo afectivo en el marco de la obra sistemática del Maestro de Aquino, es posible adquirir no solo una explicación luminosa y precisa del mundo afectivo humano, sino que también queda abierto un camino para una comprensión del hombre como ser personal llamado a una vida en comunión. La centralidad del afecto en la construcción de la persona, de la que es testigo Tomás de Aquino, es una respuesta válida también hoy día a las dificultades que la afectividad humana plantea a nuestra sociedad.

Tomás logra explicar la dimensión afectiva en el marco de una comprensión de la realidad que lleva el sello de la donación amorosa. Esta donación amorosa tiene su *analogatum princeps* en la comunión trinitaria<sup>42</sup>. En la *Summa*, la comunión es la clave para explicar las relaciones interpersonales. Esta importancia queda de manifiesto en la definición de la persona en función de estas relaciones<sup>43</sup>.

El análisis del afecto que ofrece Santo Tomás es el fundamento para llegar a descubrir el valor de la *unión* en dinamismo afectivo. Mediante esta novedad, introducida por el Aquinate, queda claro que el afecto no es algo que acontezca en el interior de la persona humana de modo desligado o independiente de la realidad circundante. Antes bien ocurre al contrario: el afecto no sólo no desliga de la realidad externa, sino que introduce y configura a la persona en una realidad que es relación con el otro, con los otros. Según esta comprensión, mediante el afecto, la persona humana puede construir aquello para lo que está llamada, una comunión amorosa, o destruirla.

La propuesta tomista pone de manifiesto que esta construcción no depende sólo de la apetencia humana en un momento, ni tampoco es mero fruto de una teoría, sino que responde a la verdad del bien de la persona. Esta es una de las claves fundamentales para poder superar la actual crisis en los estudios sobre el afecto humano. A menudo es posible encontrar, y sobre todo en el campo de los estudios psicológicos, que se ha estudiado el afecto como algo que acaece en el sujeto, de modo independiente respecto de la realidad. Esta perspectiva, como ha mostrado Tomás, es errónea, y por eso no ofrece

42 Este aspecto se descubre principalmente en la *Contra Gentiles*. Cf. SACRISTÁN, 350ss.

43 Cf. *STh* I, q. 29.

resultados adecuados capaces de responder a las preguntas del hombre sobre su afecto. Es desde la perspectiva de la comunión como fin del hombre, desde la que podemos entender adecuadamente no sólo el dinamismo del afecto, sino también su papel en la construcción de las relaciones interpersonales, y por ende, en la construcción de las sociedades humanas.

La referencia del hombre a su Creador le inserta en una relación amorosa que tiene como principio el misterio de la comunión trinitaria. Desde esta comunión resulta posible entender que el hombre está llamado a vivir en el amor, y que no se entiende fuera de esta vocación<sup>44</sup>. La vocación describe la realidad como una relación dinámica, en la que alguien llama y otro responde. Esta realidad se fundamenta en la comunión interpersonal como fin propio del hombre, que supera cualquier otro fin, como el placer sensual o cualquier forma de idealismo desencarnado. La comunión interpersonal se caracteriza por la capacidad de reconocer en el otro a otra persona con la que convivir, por tanto, capaz de llevar a una plenitud real la propia existencia. Esta plenitud de la comunión, que es la que vive la Trinidad, se refleja, de modo particular, en el matrimonio humano<sup>45</sup>, tierra buena en la que son llamados a la vida los hijos para que compartan el amor de los padres y aprendan a vivir el amor de Dios. Se ve claro, entonces, que la persona humana brota de una unión que no es meramente física, sino primeramente afectiva, a la que es invitado con alegría.

Entender que el amor es esta unión que viven las personas, es la gran aportación que nos ha ofrecido el Aquinate en nuestro estudio. Esta aportación nos ayuda no sólo a clarificar otros estudios sobre la afectividad humana, sino a comprender el verdadero papel que esta juega en la construcción de la sociedad humana como verdadera sociedad del amor, “sociedad de la caridad”. El amor, en la perspectiva que nos ha enseñado Tomás, es el principio de la vida social, puesto que es el origen de las relaciones entre las personas<sup>46</sup>. La profundización en el estudio de la afectividad humana no es algo que interese

---

44 Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 11.

45 Cf. BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Deus caritas est*, 2.

46 Así lo desarrolla BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate*, 2: «La caridad (...) da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas». Para profundizar sobre el tema, cf. J. J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDÍC (eds.), *L'amore principio di vita sociale. Caritas aedificat* (1Cor 8, 1) (Siena 2011).

solo a la propia persona, como promueve la corriente emotivista<sup>47</sup> que hoy domina la comprensión del afecto, sino que ofrece una ayuda inestimable para conocer la verdad del amor humano, del corazón humano, de cara a la construcción de las relaciones interpersonales y las sociedades humanas.

Conocer el amor humano, valorarlo y amarlo, como nos pedía Juan Pablo II<sup>48</sup>, es un modo adecuado para custodiarlo, para vivirlo en verdad, y así, tal como nos invitaba el Papa Francisco, podremos no tener miedo de la bondad y la ternura. Es necesario de agradecer a Dios el don del ingenio de Tomás, que ha posibilitado comprender esto con mayor agudeza; y que, sobre todo, mediante la acción del Espíritu Santo, impide que esta comunión se quede en una idea vana, pues la va realizando ya que “entrando en las almas buenas de cada generación va haciendo amigos de Dios” (cf. Sab 7, 27b).

---

47 Sobre el tema del emotivismo, es referencia obligada la obra de A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (Barcelona 2004).

48 Cf. L. MELINA – S. GRYGIEL (dirs.), *Amar el amor humano. El legado de Juan Pablo II sobre el Matrimonio y la Familia* (Valencia 2008).