

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
Facultad de Humanidades

El influjo de Dionisio en la concepción tomasiana del amor

Trabajo para la obtención de la Licenciatura en Filosofía

Presentada por Catalina María Solá Figueroa

Dirigida por Dr. Fr. Juan José Herrera, OP

San Miguel de Tucumán – 2020

"No ruego solamente por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado [...] Yo les he dado a conocer tu Nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos"

(Jn 17, 20-21, 26)

Índice

| | |
|--|----|
| Introducción | 5 |
| Capítulo I | 8 |
| El amor en <i>In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio</i> | 8 |
| 1. El Pseudo-Dionisio Areopagita y <i>Los nombres divinos</i> | 8 |
| 1. 1. Aspectos generales de su doctrina | 8 |
| 1. 2. <i>Los nombres divinos</i> | 10 |
| 2. <i>In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio</i> de Tomás de Aquino | 11 |
| 2. 1. Datos generales de la obra | 11 |
| 2. 2. Capítulo IV del <i>Comentario</i> | 12 |
| 2. 2. 1. Lección 9 | 13 |
| 2. 2. 2. Lección 10 | 16 |
| 2. 2. 3. Lección 11 | 18 |
| 2. 2. 4. Lección 12 | 19 |
| Capítulo II | 22 |
| Traducción castellana de <i>In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio</i> (c. IV, l. 9 a 12) | 22 |
| Capítulo III | 45 |
| La presencia de Dionisio en la doctrina del amor en la <i>Summa theologiae</i> | 45 |
| 1. Naturaleza del amor | 45 |
| 1. 1. El nombre amor | 45 |
| 1. 2. Amor como <i>virtus unitiva</i> | 46 |
| 2. Causas del amor | 48 |
| 2. 1. El bien | 48 |
| 2. 2. El conocimiento | 49 |
| 2. 3. La semejanza | 50 |
| 3. Efectos del amor | 51 |
| 3. 1. La Unión real y afectiva | 51 |
| 3. 2. La mutua inhesión | 52 |
| 3. 3. Éxtasis | 53 |
| 3. 4. Celo | 54 |
| 3. 5. Raíz de las acciones del amante | 54 |
| Conclusión | 55 |
| Bibliografía | 58 |
| 1. Fuente | 58 |
| 2. Obras y artículos contemporáneos | 58 |
| 3. Obras de referencia | 60 |
| 4. Artículos de revistas consultados en internet y otras referencias electrónicas | 60 |

Introducción

Durante mucho tiempo en el ámbito filosófico y, particularmente, entre los estudiosos de Santo Tomás, al *Doctor Communis*¹ de la Cristiandad se lo calificó de “aristotélico”, no sin motivos, y la atención se centró en este aspecto de su pensamiento². Ahora bien, en los últimos años se puso de manifiesto que en su obra hay también una presencia muy activa de Platón, San Agustín y el neoplatónico Dionisio Areopagita³, y los trabajos en esta línea se han multiplicado desde entonces⁴. Consideramos que discernir en qué aspectos los mencionados autores influyeron en su doctrina permite una comprensión cada vez más acabada de la síntesis filosófico-teológica de Tomás de Aquino.

En cuanto a la presencia del teólogo de la Antigüedad tardía, que pasó a la posteridad bajo el pseudónimo de Dionisio Areopagita, en los escritos de Tomás, son muy elocuentes las numerosas citas que en toda la obra del Aquinate se cuentan de Dionisio, más de mil setecientas⁵. Ahora bien, siendo muchas y muy variadas las cuestiones en las aparece el Areopagita cuando se leen las obras de Tomás, en el presente estudio nos propusimos investigar su influencia en la concepción tomasiana del amor, particularmente en el ámbito humano.

Hemos escogido la realidad del amor, que en cuanto tal, invita a ser considerada, pretendiendo detectar, en el pensamiento de Tomás, y a través del contacto directo con dos de sus obras - *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*⁶ y la *Summa*

¹ Cf. Santiago RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino: Biografía, Obras y Autoridad doctrinal*, Madrid, Bac, 1975, pp. 176-180.

² Cf. Josef PIEPER, “Introducción a Tomás de Aquino” en *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*. Madrid, Rialp, 1973, pp.253-254;

³ Cf. Josef PIEPER, “Introducción a Tomás de Aquino” en *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, p. 254. Pieper alude a un artículo del padre M-D. Chenu (en una nota al pie): *L'équilibre de la scolastique médiévale*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, T. 29 (1940), p. 312, y de E. Gilson, *Le christianisme et la tradition philosophique*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques”. T. 30 (1941/1942), p. 254; Leo J. ELDERS, “Santo Tomás de Aquino y el Platonismo” en *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*, San Rafael, Mendoza, Ediciones del Verbo Encarnado, 2009, pp. 15-42.

⁴ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Navarra, Eunsa, 2002, pp. 146-147. Habla del papel de la observación del P. Chenu para la investigación en esta línea.

⁵ Cf. Josef PIEPER, “Introducción a Tomás de Aquino” en *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, p. 254; también al consultar el *Index thomisticus*, la palabra *Dionysius* y sus variantes, según los diversos casos gramaticales, aparece unas 2174 veces en 1902 lugares (en más de la mitad de sus escritos). Cf. el sitio web <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age> [consultado 10/03/2020].

⁶ En adelante, en nuestra exposición nos referiremos al *Comentario* de Tomás, para aludir a la presente obra. Ahora bien, en cuanto a la citación de la misma, esta se realizará en Latín y bajo el siguiente modo: *In De Div. Nom...*

theologiae- en los pasajes en los que habla sobre el amor, lo que éste toma del autor desconocido de la Antigüedad tardía. Elegimos estas obras por dos razones: 1) el *Comentario* sobre el *De divinis nominibus*, el único que realiza Tomás a una obra de Dionisio, trata el tema del amor en el Capítulo IV, lecciones 9 a 12, permitiéndonos dar con lo que piensa Dionisio al respecto y, en paralelo, con la riqueza que aporta Tomás en la explicación de esos pasajes; 2) en la *Summa theologiae*, obra de su madurez, en la I-II q. 26, 27 y 28, se halla la última exposición de conjunto sobre el tema del amor humano (su naturaleza, sus causas y efectos) en el orden natural que nos deja el Aquinate⁷, y nos permite ver, una vez analizado el *Comentario*, los aspectos que Tomás recoge de Dionisio, principalmente a través de las citas explícitas que se encuentran de él.

De allí, que el trabajo se divide en tres capítulos. El primero aborda la enseñanza dionisiana acerca del amor contenida en el capítulo IV, lecciones 9 a 12, del *Comentario* de Tomás a *Los nombres divinos* de Dionisio Areopagita. El segundo capítulo proporciona la traducción del texto latino del *Comentario* de Tomás, con las aclaraciones pertinentes. Finalmente, el tercer capítulo trata sobre la concepción tomasiana del amor en la obra de su madurez, la *Summa theologiae*, principalmente en la I-II q. 26, 27 y 28.

La conclusión establece los aspectos de la influencia de Dionisio en la concepción tomasiana del amor, a partir de lo que se pone de manifiesto en los capítulos uno y tres.

Conscientes del enorme espacio temporal y cultural que nos separan de Santo Tomás y su doctrina, con todo pretendimos aproximarnos a él en la medida de lo posible y ser fieles a su pensamiento. La metodología que empleamos consistió fundamentalmente en la lectura, el análisis y el comentario de los textos tomasianos. Para el *Comentario* nos valimos de la edición de Marietti de 1950, a cargo del dominico C. Pera. En cuanto a la *Summa theologiae*, nos apoyamos en la edición Leonina, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos en el año 1954⁸.

Asimismo, adoptamos los criterios formales de la revista *Studium*, de acuerdo a lo que señala el reglamento de tesis de la Facultad de Humanidades, en cuyo marco se presenta esta investigación.

Finalmente, quiero agradecer a quienes contribuyeron a la realización de este estudio. En primer lugar, a Dios y a la Santísima Virgen María. En segundo lugar, a mi

⁷ Cf. Ignacio E. ANDEREGEEN, *La Metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, EDUCA, 1989, p. 168.

⁸ S. TOMÁS, *Suma Teológica*, Prima secunda (t. IV, texto bilingüe, versión de Fr. M. Ubeda Purkiss O. P. y Fr. F. Soria O. P., Madrid, B.A.C., 1954).

familia, a mis padres, hermanos y primas, que me alentaron y sostuvieron en esta tarea; y a mi director de tesis, fray Juan José Herrera, OP, que me guió con generosidad y gran paciencia. Agradezco también de modo especial a la Hermana Luciana Peralta MD, quien generosamente me ayudó en el momento oportuno. Por último, mi gratitud se dirige a mis profesores de todos estos años quienes con sus enseñanzas, también colaboraron en la realización de este trabajo.

Capítulo I

El amor en *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*

El presente capítulo se divide en dos secciones: la primera está referida brevemente al Pseudo-Dionisio Areopagita, a los aspectos generales de su doctrina, y finalmente a su obra, particularmente *Los nombres divinos*. La segunda sección, luego de proporcionar al lector información sobre el *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* de Tomás de Aquino, presenta sus principales tesis acerca del amor, de las lecciones 9 a 12, del capítulo IV.

1. El Pseudo-Dionisio Areopagita y *Los nombres divinos*

1. 1. Aspectos generales de su doctrina

El hombre que nos ocupa fue un escritor cristiano y neoplatónico de la Antigüedad tardía (finales del siglo V y comienzos del VI) que probablemente perteneció al ambiente sirio y fue tenido, erróneamente y durante mucho tiempo, por aquel Dionisio, miembro del Areópago de Atenas, convertido luego de la prédica del apóstol San Pablo (Hch 17, 34)⁹. De allí que la crítica se refiera a él como “el Pseudo-Dionisio”. Sobre los motivos que lo habrían inducido a identificarse con tal personaje ateniense hay numerosas hipótesis, de las cuales la más sencilla parece ser el querer gozar de la autoridad y prestigio que le confería, en el ambiente cristiano, el ser discípulo de Pablo. Pero lo cierto es que, bajo este pseudónimo, sus escritos ejercieron una poderosa influencia en la Escolástica medieval¹⁰.

Replanteó el neoplatonismo en términos cristianos, principalmente la doctrina platónica de Proclo¹¹. Habiendo conocido la enseñanza de autores cristianos como

⁹ Cf. Pablo A. CAVALLERO, “Introducción”, en DIONISIO, *Los Nombres Divinos*, Buenos Aires, Losada, 2007, pp. 7-8.

¹⁰ Cf. Josef PIEPER, *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Madrid, Rialp, 1973, p. 56.

¹¹ Cf. Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I: Antigüedad y Edad Media, versión castellana de J. A. Iglesias, Barcelona, Ed. Herder, 1995², p. 369. Cf. Ysabel DE ANDÍA, “Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita”, *Anuario filosófico*, 2000 (33), 363-394, pp. 392-393: “Dionisio toma prestado a Proclo su concepción filosófica general, corrigiéndola, sin embargo, en función de su fe en un Dios único, creador y trascendente a lo creado, lo que permite afirmar que se preocupa a la vez de ser fiel al cristianismo y original respecto del platonismo”.

Ignacio de Antioquía, Cirilo de Alejandría y Gregorio de Nisa, quiso exponer una teología cristiana valiéndose de los aspectos de la filosofía de su tiempo, adaptables a la doctrina cristiana¹². Por ello algunos dijeron que decidió presentarse como tal, griego culto convertido al cristianismo, para manifestar su intención fundamental: poner la sabiduría griega al servicio del entendimiento del mensaje cristiano y transmitir a los paganos las verdades cristianas en un lenguaje acorde a su cultura.

El problema central en su pensamiento es el de la naturaleza de Dios y el de las posibilidades e imposibilidades de nombrarlo adecuadamente. En su doctrina destaca la teología apofática o negativa: podemos nombrar a Dios pero no propiamente, puesto que su realidad sobrepasa nuestro entendimiento. Por tanto, todo lo que el Pseudo-Dionisio afirma de Dios debe entenderse a la luz de esto último¹³.

En el esfuerzo racional por penetrar en la naturaleza divina, Dios es para Dionisio, usando el lenguaje de Proclo, el Supra-Uno, el Supra-Bien, el Supra-Perfecto, el Supra-Ser. Es el ser verdadero, perfecto y propiamente dicho, que es “por sí mismo”. Es el ser anterior del que procede el ente finito e imperfecto, que “tiene” el ser por participación en él, y al cual éste remite constantemente en razón de su procedencia. Y según su proximidad al Supra-Uno, se ordena el ente en planos jerárquicos¹⁴.

Sin embargo, según Dionisio, aunque hablemos de Él como lo Uno, el Bien y el Ser, deberemos entenderlo en un sentido que trasciende todas las significaciones, aun las más depuradas, de estos términos. En rigor, sólo podemos decir, y no propiamente entender, que Dios es el Supra-Ser y lo Supra-Uno. En definitiva, seguimos siempre “más acá” de lo que significan los nombres divinos, y aun “los propios ángeles” deben confesar a este respecto su insuficiencia¹⁵.

De esta manera, la teología de Dionisio desemboca en la mística, haciendo tomar conciencia del Misterio que es Dios y que envuelve también la relación de la criatura con Él¹⁶. Se concluye que el lugar del encuentro más profundo del hombre con Dios es en el silencio y en la “oscuridad”, en contraposición a la palabra y luz intelectual¹⁷, donde se da una misteriosa unión del hombre con Dios obrada por la gracia divina.

¹² Cf. Pablo A. CAVALLERO, “Introducción”, en DIONISIO, *Los Nombres Divinos*, p. 9-15.

¹³ Cf. José FERRATER-MORA, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Barcelona, Ed. Ariel, 1994⁷.

¹⁴ Cf. Johannes HIRSCHBERGER, *Breve historia de la Filosofía*, Barcelona, Ed. Herder, 1982¹⁰, pp. 102-103.

¹⁵ Cf. José FERRATER-MORA, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Barcelona, Ed. Ariel, 1994⁷.

¹⁶ Cf. Teodoro H. MARTIN, “Introducción”, en DIONISIO, *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*. Madrid, BAC, 1990, pp. 64-95.

¹⁷ Cf. Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, p. 369.

1. 2. *Los nombres divinos*

De divinis nominibus encabeza el *Corpus Dionisiacum* o *Areopagiticum* conformado por tres tratados más, *La jerarquía celeste*, *La jerarquía eclesiástica*, *La teología mística*, y un grupo de diez cartas o *Epístolas*¹⁸.

Dichas obras filosófico-teológicas logran, en el Occidente latino, una gran difusión a partir del año 827, cuando la embajada del emperador Miguel de Constantinopla regala un ejemplar al rey Luis el Piadoso de Francia, quien lo envía a la Abadía de San Dionisio en París. Allí el abad Hilduino ordena una traducción completa entre 831 y 835. Esta fue la primera traducción al latín del texto griego, a la que le sucedieron otras catorce, junto con comentarios de personajes ilustres como Juan Escoto Eriúgena, Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, entre otros¹⁹.

Según los estudiosos²⁰, el *De divinis nominibus* es la obra más extensa y compleja del *Corpus* en contenido y estructura. Está dirigida a Timoteo de Listra²¹, obispo de Éfeso y por ello tiene un cierto tono de diálogo epistolar. Neoplatónica en su concepción y terminología²², consta de trece capítulos, de los cuales los primeros tres son introductorios, centrados en el objetivo y la metodología de la obra, mientras que los restantes van abordando los diversos nombres con los que la Biblia designa a Dios.

Al principio de la obra, el autor subraya que todos los nombres se aplican a Dios en general y no a cada Persona Trinitaria en particular (c. II), y que para realizar esta tarea hay que ponerse en oración (c. III), y asumir humildemente la guía espiritual del Magisterio, representado en la figura de Hieroteo²³. E insiste que nadie se atreva a hablar de Dios en términos que no hayan sido divinamente revelados en la Sagrada Escritura.

¹⁸ Cf. Pablo A. CAVALLERO, "Introducción", en DIONISIO, *Los Nombres Divinos*, pp. 8-9.

¹⁹ Cf. James A. WEISHEPL, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, traducción de Frank Hevia, Navarra, Ed. Eunsa, 1994, pp. 210-211.

²⁰ Cf. Pablo A. CAVALLERO, "Introducción", en DIONISIO, *Los Nombres Divinos*, p. 15: "[...] el más largo y el más complejo en contenido y estructura, en palabras de Rorem -1993, p. 133- "

²¹ Se trataría de aquel a quien el apóstol Pablo dirigió dos cartas. Por lo tanto el destinatario de *Los nombres divinos* sería tan simbólico como su autor, y se podría explicar por la intención de este último -Dionisio- de asociarse con el apostolado de San Pablo, y por el valor simbólico del significado etimológico del nombre Timoteo: "que honra a Dios". Cf. Pablo A. CAVALLERO, "Introducción", en DIONISIO, *Los Nombres Divinos*, p. 216.

²² Hemos podido en cierta forma constatar esto, en el capítulo IV de *Los nombres divinos*, en los párrafos donde trata sobre el amor, que son aquellos en los que nos detuvimos por la temática de la tesina. Allí Dionisio se refiere a Dios como lo Bello-Bueno y el Amor del que todo procede -por su Bondad-Belleza y Amor- y al que todo tiende por amor a Él -círculo neoplatónico de salida-retorno de todo el cosmos al Uno-; el cosmos participa de lo Bello-Bueno y el Amor, que es Dios. Cf. Teodoro H. MARTIN, "Introducción", en DIONISIO, *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*, pp. 79-84.

²³ No se sabe si este personaje existió. Sin embargo, podemos considerar que, aun "si el personaje fuera histórico, Dionisio podría haber elegido este pseudónimo para su maestro, teniendo en cuenta el significado

Cuando desarrolla la doctrina de los nombres divinos, en los capítulos IV a VI estudia los nombres que corresponden a la creación (salida): bien, luz, belleza, amor, ser y vida. Desde el capítulo VII al XII considera los nombres correspondientes a la Providencia que dirige las cosas hacia su fin (salida): sabiduría, inteligencia, razón, verdad, poder, justicia, salvación, redención, entre otros. Por último, en el capítulo XIII trata sobre los nombres de Dios como perfecto y uno²⁴.

El capítulo IV contiene un largo excursus sobre el mal, dependiente de Proclo y que algunos consideraron una interpolación.

2. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* de Tomás de Aquino

2. 1. Datos generales de la obra

Hay incertidumbre en lo que respecta a la fecha de su composición pero, atendiendo a los historiadores de la obra de Tomás²⁵, este escrito se ubicaría entre 1261 y 1268, abarcando la estancia de Tomás, primero en Orvieto (1261-1265) como lector conventual, y luego en Roma (1265-1268) formando a los frailes en el Studium. En ambos casos existe la posibilidad de que Tomás se lo hubiera enseñado a sus hermanos dominicos.

Habiendo tomado contacto con la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita por medio de su maestro Alberto de Colonia, quien había comentado en su momento todo el *Corpus Dionisiacum*, Tomás realiza este *Comentario* a partir del texto presentado por la traducción de J. Sarrazin²⁶, usada también por su maestro Alberto.

El *Comentario*, desarrollado en función de la obra del Areopagita, toma en consideración las tesis tratadas por Dionisio en *Los nombres divinos*. Sin embargo, el Aquinate arroja una nueva luz sobre ellas. Las herramientas intelectuales con las que

etimológico [del nombre], es decir, 'que reverencia a Dios'. De tal modo, los tres, autor [Dionisio], inspirador [Hieroteo] y destinatario [Timoteo de Listra, obispo de Éfeso], quedarían ocultos por nombres fingidos pero que vinculan con los tiempos apostólicos y que están, además, cargados de valores etimológicos adecuados". Cf. Pablo A. CAVALLERO, "Notas", en DIONISIO, *Los nombres divinos*, p. 217.

²⁴ Cf. Juan José HERRERA, *La simplicidad divina según Santo Tomás de Aquino*, San Miguel de Tucumán, Ed. Unsta, 2011, p. 93.

²⁵ Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, p. 145; James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, p. 435.

²⁶ Cf. Teodoro H. MARTIN, "Introducción", en DIONISIO, *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*. Madrid, BAC, 1990.

cuenta Tomás le permiten penetrar más profundamente en el pensamiento de Dionisio. De allí que se afirme que estamos frente a una obra propia de Tomás, en donde la posición de ambos se completa e ilumina mutuamente²⁷.

2. 2. Capítulo IV del Comentario

Este capítulo se centra en el “Bien” (desde la lección 1 a la 12), que se identifica con Dios. La segunda parte del capítulo es una reflexión acerca del mal (desde la lección 13 a la 23) como ausencia del bien.

Dentro del tratamiento del Bien, además de incluir los temas de la Luz y la Belleza, se inserta el tema del Amor -en las lecciones 9 a 12-, como otro nombre que se atribuye a Dios.

Para captar el orden seguido en las lecciones concernientes al amor, nos fueron de mucha utilidad los esquemas proporcionados por la edición Marietti, pero principalmente atendimos a lo que el Aquinate mismo señala al comienzo de la lección 9, en donde resume el ordenamiento seguido por Dionisio en la consideración del amor divino. En base a lo anterior, se puede elaborar el siguiente esquema:

1. Lo que dice Dionisio acerca del amor (comentado por Tomás en las lecciones 9, 10 y 11)
 - a. El amor divino (lecciones 9 y 10)
 - El amor mismo (lec. 9)
 - Cómo Dios es objeto de amor
 - * objeto del amor
 - * cómo se da el amor de unos hacia otros
 - * qué hace el amor en los amantes
 - Cómo Dios ama
 - Se excluye una objeción sobre el uso del nombre de amor en las cosas divinas
 - Sus efectos: éxtasis y celo (lec. 10)
 - b. Cómo Dios se dice amor y amable (lec. 11)
2. Lo que dice Hieroteo acerca del amor (lec. 12)

²⁷ Cf. Ignacio E. ANDEREGEEN, *La Metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, p. 308

Hemos de aclarar, antes de presentar con más detenimiento el contenido de estas lecciones, que la finalidad de nuestra lectura y análisis ha sido captar, en la medida de nuestras posibilidades, la doctrina del amor en Dionisio, de la mano de Tomás de Aquino. Por lo tanto, hemos dirigido nuestra atención hacia lo que se hallaba más directamente vinculado con la realidad del amor. No obstante el texto es riquísimo y son numerosos los temas y cuestiones que se desprenden del mismo, que en este trabajo no se tratan, y que invitan a posteriores investigaciones.

2. 2. 1. Lección 9

Dionisio se refiere en primer lugar a) al amor en general, luego al b) amor divino y, finalmente, resuelve c) cierta dificultad sobre el uso de este nombre en las cosas divinas. Ahora bien, tal tratamiento se realiza en el marco de la atribución del nombre “Amor” a Dios. Es decir, todo ello se orienta al entendimiento de la realidad del amor en relación a Dios, que funda la atribución de este nombre a Él, y a excluir cierta dificultad que impediría llamar a Dios “Amor”.

a) El amor en general: objeto, causa, diversidad, manifestaciones y efectos

Lo bello-bueno es amable, deseable y preferible por todos²⁸. Por lo bello-bueno, es decir, a causa de lo bello-bueno, se dan los diversos amores: 1) de lo inferior (menor) a lo superior (mejor), 2) el amor a lo que es igual, es decir, a lo que pertenece a un mismo orden, 3) de lo superior a lo inferior y 4) de cada cosa a sí misma. A cada uno de ellos, le corresponde una manifestación propia, puesto que, como explica Tomás más adelante, el amor mueve al amante a obrar en vistas del amado²⁹. Según el primer modo de amor, lo inferior se orienta a lo superior, como a su bien y perfección. En el segundo modo de amor, las cosas que son del mismo orden se relacionan entre sí comunicándose sus cosas. En el tercer modo, las realidades superiores aman a las inferiores de una manera providencial, esto es, proveyendo a su bien, cuidando de ellas. Por último, cada cosa se ama a sí misma, en cuanto se conserva a sí misma³⁰.

Con respecto a los efectos del amor en general, “todas las cosas hacen y quieren cualquier cosa que hacen y quieren, por el deseo de lo bello y bueno”³¹.

²⁸ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 400

²⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 11, p. 448

³⁰ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 407, p. 425

³¹ *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 408: «*omnia ex desiderio pulchri et boni faciunt et volunt quaecumque faciunt et volunt*»

En el marco de las afirmaciones dionisianas acerca del amor en general, Tomás aprovecha para referirse a la 1) naturaleza del amor, a 2) una de sus causas, a 3) los distintos amores, al 4) doble objeto en el movimiento de amor, y a 4) un efecto del amor. Con ello, el Aquinate permite al lector penetrar más profundamente en el sentido del amor a Dios por parte de las criaturas.

En cuanto a la naturaleza del amor, Tomás subraya su pertenencia al apetito y el ser el primero de los apetitos y la raíz común de todos ellos, lo que se patentiza al examinar los otros apetitos. Y siendo el bien el objeto común del apetito, se define al amor en relación al él, como “la relación o adaptación del apetito hacia algo como a su bien”³².

Pasando a una de las causas del amor, Tomás se refiere brevemente a la unión por la semejanza entre amante-amado³³, que da lugar a la unión afectiva, esencial al amor.

Ahora bien, hay distintos amores y un orden entre ellos (según el grado de perfección), que se sigue del orden que hay en los apetitos. Hay un amor natural que pertenece al apetito natural, el más imperfecto de los apetitos, que es sin conocimiento y no implica otra cosa sino la inclinación natural. Sobre él está el amor sensible, del apetito sensible, que sigue al conocimiento de los sentidos pero carece de libre elección. Por último, está el amor perteneciente al apetito intelectual, apetito que es con conocimiento y libre elección, y así en cierto modo se mueve a sí mismo. Su amor, el intelectual, es el más perfecto, y recibe el nombre de dilección, puesto que con una libre elección se discierne qué debe amarse³⁴.

El amor verdadera y propiamente, amor de benevolencia o amistad (dentro del amor más perfecto, el intelectual), es el amor de un bien por sí mismo, es decir, como bien subsistente. A este amor se ordena otro (amor de concupiscencia), que tiende hacia un bien, no por sí mismo, sino en función del primero. Se trata del amor de algo, bajo la razón de un bien inherente en otro. Ésta distinción sobre el doble movimiento del amor, la realiza Tomás para poner de manifiesto cómo entiende Dionisio el amor, en los diversos amores que señala. En tales amores se entiende que lo que se ama, se ama propiamente, por sí mismo, como bien subsistente³⁵.

³² *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 401: «habitudō vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum»

³³ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 401, 406

³⁴ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 402

³⁵ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 405

Finalmente, explica cómo toda operación, en la medida en que causada por el apetito, y a la base del mismo está el amor, es causada por el amor de un bien³⁶.

Con lo dicho hasta acá, podemos ver cómo Dios es amado por sus criaturas: bajo la razón de bien subsistente (por sí y no por otro), como lo superior y mejor, hacia el cual las cosas inferiores-menores, que son sus criaturas con respecto a Él, se convierten porque en Él tienen su perfección.

b) El amor divino

Con respecto a las consideraciones de Dionisio acerca del amor divino en esta lección 9, según Tomás, manifiestan cómo Dios ama las criaturas, y la causa del amor divino a lo creado.

Para Dionisio, Dios manifiesta su amor a las criaturas al crearlas, es decir, al hacerlas (darles el ser), y al perfeccionarlas, conservarlas y orientarlas hacia Él. Ahora bien, la causa del amor divino a las criaturas, no es otra sino la bondad excesiva de Dios y el amor de su propia bondad. Explica Tomás que por ello Dios quiso comunicar su bondad a otros en la medida de lo posible³⁷.

c) Objeción sobre el uso del este nombre en lo divino

Finalmente, Dionisio rechaza una objeción sobre la inconveniencia del uso de este nombre en las cosas divinas, y en definitiva, en Dios, por significar siempre la pasión natural³⁸. Si bien el nombre se toma de la pasión, posee un significado común en el que hay que penetrar, aplicable también a las realidades divinas. En esta profundización en el sentido del nombre, no nos tenemos que aferrar a lo que en primera instancia nos sirvió para acercarnos: el amor sensible³⁹. A su vez, este nombre, por lo mismo que nuestro conocimiento comienza por el amor sensible, es más claro que el de dilección, de allí que se lo prefiera usar antes que al segundo⁴⁰.

Por otro lado, las Sagradas Escrituras han utilizado este nombre en relación a lo divino, por lo cual no habría razón para rechazarlo. Incluso algunos doctores creyeron más conveniente usar el nombre de amor que el de dilección en las cosas divinas, o los

³⁶ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 408

³⁷ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 409

³⁸ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 410

³⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 414

⁴⁰ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 415

usaron indistintamente, justamente para elevar la visión de la realidad del amor, por encima del amor sensible⁴¹.

Y a último momento, antes de pasar a la Lección 10, Dionisio presenta por primera vez lo que considera que significan los nombres de “amor” y “dilección” en las Sagradas Escrituras (en sentido amplio, aplicables por tanto al mismo Dios): una fuerza unitiva, conjuntiva y de concreción en la diferencia, que preexiste en Lo Bello y lo Bueno, es decir, en Dios, quien se ama a sí mismo y a otros por su belleza y bondad⁴². En esta última frase está dada nuevamente la causa del amor divino y también de todo amor: la Belleza y Bondad divinas, por las cuales Dios se ama y nos ama comunicándonos su amor (haciéndonos amar), al operar lo bello-bueno amable por las criaturas. Más adelante, en la lección 12, se volverá sobre la definición de amor dionisiana, con la luz que arroja Santo Tomás en su explicación. Por el momento, el Aquinate añadirá que el amor es fuerza 1) “unitiva”, en tanto que une al amante con el amado, en cuanto uno y otro desean lo mismo, 2) “conjuntiva”, en tanto que por el amor los que se aman se asocian, es decir, viven de alguna manera juntos, siendo el fundamento natural de tal asociación, la conveniencia de uno a otro, y finalmente, 3) “concretiva”, puesto que en la unión de amor se mantienen las diferencias entre amante y amado. Esto último apunta a señalar que el amor se concretiza, tiene lugar “en la realidad”, contrariamente a lo abstracto o puramente racional, y no elimina lo que es propio de cada uno de los amantes.

2. 2. 2. Lección 10

En la presente lección Tomás aborda el éxtasis y el celo, como efectos del amor, tal como se dan en las criaturas y en Dios. Lo hace a partir de las afirmaciones dionisianas de que el amor divino produce éxtasis⁴³, y de que Dios es un amante celoso⁴⁴. Puesto que Dios, en el pensamiento del Areopagita, comunica su amor a las criaturas, es necesario entender estos efectos también en las criaturas, aunque no del mismo modo.

a) Éxtasis

Acerca del éxtasis (o salida de sí) en general, Tomás subraya que éste sigue a la naturaleza del acto del apetito, que difiere del acto de la potencia cognoscitiva. Cuando

⁴¹ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 419-422

⁴² Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 424

⁴³ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 433

⁴⁴ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 438

se apetece algo, se inclina hacia ello, a diferencia de lo que ocurre al conocer, por lo cual tenemos lo conocido en el intelecto. Así, cuando se ama algo, el amante se inclina hacia aquello en cuanto tiene razón de bien⁴⁵. Ahora bien, sólo el amor de amistad o benevolencia, donde se ama a alguien por sí mismo, queriendo su bien, provoca verdadero éxtasis, esto es, pone al amante fuera de sí mismo, porque el afecto va a lo amado, sin volver sobre sí en la intención, como sí ocurre en cambio en el amor de concupiscencia⁴⁶. Por otro lado, el éxtasis difiere según cómo sea aquel bien al que le tenemos amor de amistad. Cuando se ama lo que es superior (por ejemplo en el amor de las criaturas a Dios), el éxtasis implica ponerse totalmente fuera de sí, ordenándose todo al amado. Mientras que no ocurre de igual modo cuando se ama lo igual o inferior, donde el amante no se ordena todo a lo amado⁴⁷, tal como ocurre por ejemplo, en el amor de Dios a las criaturas.

Cuando Dionisio afirma que el amor divino produce éxtasis, en realidad pueden entenderse tres cosas, según el Aquinate: 1) cierto éxtasis en Dios, por su amor a las criaturas, 2) el éxtasis en las criaturas, causado por Dios, en su amor hacia otras criaturas; 3) el éxtasis en las criaturas, en su amor a Dios.

Ahora bien, respecto de la manifestación del éxtasis en las criaturas, según Dionisio: 1) las superiores lo muestran con la providencia que ejercen sobre las inferiores; 2) las de un mismo orden, con la ayuda y favor que se hacen entre ellas; 3) las inferiores, en la conversión a las superiores, como en las que está su bien⁴⁸. Y con respecto a Dios, éste se muestra por la providencia que ejerce sobre las criaturas, por su bondad y amor, que hacen que en cierto modo salga de Él⁴⁹.

b) Celo⁵⁰

Dionisio, apoyándose nuevamente en las Sagradas Escrituras, se refiere al celo en Dios, como un amor intenso, un amor benevolente muy grande a las criaturas, que mueve a tal amor y, que las hace dignas de ser amadas de este modo.

Tomás aprovecha esta referencia de Dionisio al celo divino, para diferenciarlo del celo humano. Implicando también cierta intensidad del amor, el celo humano no soporta

⁴⁵ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 427

⁴⁶ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 430

⁴⁷ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 431-432

⁴⁸ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 435

⁴⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 437

⁵⁰ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 10, p. 438-440

compartir lo amado, es decir, que lo que se ama, sea también amado por otro. A su vez, este celo es causado, como nuestro amor es causado en nosotros, por la belleza y la bondad, causadas por el amor divino, al contrario de lo que ocurre en Dios, quien por su amor, hace buenas las cosas que Él ama.

2. 2. 3. Lección 11

El Areopagita se refirió antes (lección 9) al significado del nombre “amor” en general, en las Sagradas Escrituras. En la presente lección, vuelve sobre el significado del “amor⁵¹” en las Sagradas Escrituras, pero esta vez le interesa entender también el del nombre “amable⁵²”, y qué significan ambos propiamente en Dios.

Según Tomás, para Dionisio Dios es llamado “amor” en dos sentidos. En primer lugar, significando que su ser consiste en amarse⁵³, y en segundo lugar, significando que Dios causa el amor de las criaturas hacia Él y, también, el amor entre ellas.

Ahora bien, su ser consiste en amarase, y, a su vez, causa el amor en las criaturas, puesto que es lo Bello y Bueno mismo, objeto del amor⁵⁴. En este sentido, según Dionisio, se llama a Dios “amable”, tanto para Él como para las criaturas.

Y según Tomás, para profundizar en el entendimiento del nombre de “amor” en Dios, Dionisio señala en Él, algunas de las propiedades y efectos del amor en general, y su proceso⁵⁵.

En cuanto a las propiedades⁵⁶: 1) el amor divino procede de una excelente unidad, como todo amor resulta de la unidad del ente consigo mismo; 2) implica cierto movimiento hacia lo amado, a diferencia de lo que ocurre en el conocimiento; 3) es simple, se mueve por sí mismo y obra por sí mismo, al ser el primer movimiento del apetito. Con respecto a los efectos⁵⁷ del amor en general, 1) el amor divino eleva todas las cosas a sí mismo, como por amor, el amante orienta sus obras en dirección de lo amado, y, 2) se muestra, se da a conocer, a quienes ama.

⁵¹ O “dilección”

⁵² O “preferible”

⁵³ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 11, p. 444

⁵⁴ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 11, p. 446

⁵⁵ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 11, p. 447

⁵⁶ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 11, p. 449

⁵⁷ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 11, p. 448

Finalmente, en cuanto al proceso⁵⁸ del amor, Dionisio afirma que éste comienza en Dios, que es el bien mismo, y desde Él, se expande a las criaturas, es decir, es participado en ellas, y, en última instancia, se orienta y vuelve a Él, que es el bien.

2. 2. 4. Lección 12

Para confirmar lo que ha dicho sobre el amor, Dionisio recurre a la doctrina de Hieroteo⁵⁹: a) su definición y división del amor, b) el orden que existe entre los amores que provienen del amor divino y, c) cómo todos los amores se reducen al divino.

a) Definición y división del amor

En cuanto a lo primero, Hieroteo entiende “por el nombre de amor cierta fuerza unitiva y concretiva”⁶⁰.

A continuación, explica Tomás más detenidamente esta definición común del amor, que ya apareció en la lección 9. “Fuerza” no significa aquí ni pasión ni disposición, porque el amor no es tomado aquí ni como pasión ni como hábito, sino que se toma en un sentido más amplio, como “lo que tiene la capacidad para producir algo”. Así, Dionisio quiso decir “fuerza” para mostrar la eficacia del amor. Pero en opinión de Tomás, hubiera sido más claro decir del amor que es una “unión y concreción fuerte”⁶¹. El Aquinate hace hincapié en la noción de unión, más que en la de fuerza, pero no nos aclara aquí cómo entiende él la unión en la que consiste el amor, en sí misma, sino más bien se refiere a la causa de la unión amorosa, como la unión (en tanto concordancia en algo uno) entre amante y amado, dada por la identidad (cuando alguien se ama a sí mismo) o por la semejanza (cuando se ama al que se asemeja en algún orden, como por ejemplo: especie, patria, etc)⁶². Bajo la noción de concreción, el Aquinate entiende que los que están unidos por amor, permanecen distintos en cuanto que uno ama y el otro es amado.

A su vez, según Hieroteo, hay cinco tipos de amor: el divino, el angélico, el humano intelectual, el animal (amor sensitivo, ya sea en los hombres o en los animales), y el amor natural en los animales, plantas y cosas inanimadas⁶³. Explica Tomás que en los entes que conocen, la unión o concreción parte de la aprehensión del amante que

⁵⁸ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 11, p. 450

⁵⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 452

⁶⁰ *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 455: «Per nomen amoris, *quamdam virtutem unitivam et concretivam*».

⁶¹ *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 455: «Unitio et concretio virtuosa».

⁶² Cf. *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, c.

⁶³ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 454

estima que lo amado es de algún modo uno con él, y por eso lo ama, como si se amara a sí mismo. Por otro lado, en los entes que no conocen hay un amor natural, y el punto de partida es una cierta conveniencia natural por la cual una cosa tiende hacia otra que le es conveniente⁶⁴.

Finalmente, vuelve nuevamente a la manifestación del amor (ya apareció en la lección 9)⁶⁵.

b) Orden que existe entre los diferentes tipos de amor que provienen del amor divino

Según Hieroteo, hay dos amores, a los que se reducen todos los amores de las criaturas, que derivan del amor divino: 1) mundanos y 2) supra-mundanos. En los primeros, entiende Tomás, se aman los bienes sensibles del mundo, y su máximo exponente es el amor animal; en los segundos, en cambio, se aman las cosas inteligibles y los verdaderos bienes⁶⁶.

Y entre estos amores, según Hieroteo, sobresalen los supra-mundanos, que se dividen en dos órdenes: 1) los amores intelectuales humanos, cuyo objeto es lo inteligible; 2) los amores angélicos, inteligibles por sí, que tienen por objeto de su amor las cosas inteligibles sin mezcla del afecto terreno⁶⁷.

c) Reducción de todos los amores a un amor

Luego, el “maestro” de Dionisio distingue, dentro de los amores supramundanos (que tienen por objeto los verdaderos bienes), dos fuerzas amativas: el amor que tiene por objeto el bien creado y aquel que tiene por objeto el bien increado, según entiende Tomás. Entre estos amores, el amor al bien increado sobresale, es decir, está sobre todo amor y, por esto mismo, domina, esto es, dirige el amor a lo creado, ordenándolo al bien increado, como al fin último⁶⁸.

Por último, aquellos amores se reducen a uno solo, al amor divino, fuerza una y simple, que procede desde el primer bien que es Dios y mueve a todas las cosas que ama

⁶⁴ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 456

⁶⁵ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 456

⁶⁶ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 457

⁶⁷ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 457

⁶⁸ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 459

a una unitiva concreción⁶⁹. Se vuelve nuevamente al amor divino, como causa de todo amor, en tanto que es lo Bello y Bueno mismo.

⁶⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 460

Capítulo II

Traducción castellana de *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* (c. IV, l. 9 a 12)

Nuestra traducción al castellano se realizó a partir del texto latino del *Comentario* editado por Marietti en el año 1950, a cargo del dominico C. Pera, con presentación y notas, e introducción histórica de P. Caramello y síntesis doctrinal de C. Mazzantini. Se trata, según los entendidos en Santo Tomás, de la mejor edición latina del *Comentario* hasta el momento⁷⁰.

A la hora de traducir el texto, nos encontramos con ciertos nombres -cuya traducción intentamos justificar a medida que van apareciendo- para los cuales el diccionario latino-español⁷¹ 1) arrojaba un equivalente cuyo significado no era el más adecuado o fiel a lo que se expresaba en el texto, o bien, 2) presentaba más de un sentido, o 3) no nos aportaba ninguno, es decir, hubo nombres que no figuraban directamente en el diccionario.

Para resolver esta dificultad, 1) atendimos a nombres pertenecientes a la misma familia de palabras, a la vez 2) nos servimos de algunas versiones castellanas de otras obras de Santo Tomás, la *Summa theologiae*⁷² y la *Summa contra gentiles*⁷³, para ver cómo se encontraban traducidos allí, sobre todo en el contexto de la temática compartida con el *Comentario* en estas lecciones, que es el amor, y por último, 3) consultamos en un *Léxico técnico de filosofía medieval*⁷⁴ para entender el uso de ciertos nombres. En este trabajo hemos teniendo presente que siempre es posible hallar una traducción más adecuada al texto latino.

⁷⁰ Según consultamos en el *Corpus Thomisticum*, en la sección de “Optimae editiones operum Thomae Aquinatis” [23/03/2020]

⁷¹ Hemos consultado principalmente en: Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 1951⁴. También, en el *Diccionario ilustrado Latino-español Español-latino Spes*, Bibliograf, Barcelona, 1970⁷, y en el *Diccionario ilustrado Latino-español Español-latino Vox*, Larousse, Barcelona, 2011²².

⁷² Cf. S. TOMÁS, *Suma Teológica* (tomos VI y X, Traducción de Ismael Quiles, Buenos Aires, Club de Lectores, 1948-49); S. TOMÁS, *Suma de Teología*, Prima pars (Traducción de José Martorell Capó, Madrid, B.A.C., 2001⁴); S. TOMÁS, *Suma de Teología*, Prima secunda (Traductores varios, Madrid, B.A.C., 1999²); S. TOMÁS, *Suma Teológica*, Prima secunda (t. IV, texto bilingüe, versión de Fr. M. Ubeda Purkiss O. P. y Fr. F. Soria O. P., Madrid, B.A.C., 1954).

⁷³ Cf. S. TOMÁS, *Suma contra los Gentiles*, libros 3º y 4º (t. II, texto bilingüe, traducción dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O. P. y Adolfo Robles Sierra, O. P., e introducción general por el padre José M. de Garganta, O. P., Madrid, B.A.C., 1968²).

⁷⁴ Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2014².

Sin embargo, nuestra finalidad ha sido, como lo mencionamos antes, entender y comentar la concepción del amor de Tomás, en lo que éste asume de Dionisio. Y aun cuando no hayamos podido alcanzar los nombres exactos, siempre y cuando hayamos logrado aproximarnos más a la realidad que tenían en mente y que intentaban significar con esos nombres, nos damos por satisfechos. En definitiva, lo que deseamos es lograr, en la medida de nuestras posibilidades, una mejor y mayor comprensión de un aspecto de la realidad, el amor.

TOMÁS DE AQUINO
COMENTARIO AL LIBRO DEL BIENAVENTURADO DIONISIO
“SOBRE LOS NOMBRES DIVINOS”
(Capítulo IV, Lecciones 9-12)

Lección 9
Sobre el Amor

394. Después que Dionisio trató sobre lo bello y lo bueno que incitan a amar, determina aquí acerca del amor mismo. Primero, con sus propias palabras; luego, con las palabras de Hieroteo [...].

395. Acerca de lo primero, hace dos cosas: primero, trata sobre el amor divino; luego, muestra de qué modo se llama a Dios tanto amor como amable [...].

396. Acerca de lo primero, hace tres cosas: primero, trata sobre el amor en sí mismo; luego, sobre el éxtasis, que es un efecto del amor [...]; en tercer lugar, trata acerca del celo, que es cierta especie de amor [...].

397. Acerca de lo primero, hace dos cosas: primero, trata sobre el amor; luego, excluye una objeción [...].

398. Acerca de lo primero, hace dos cosas: primero, muestra cómo Dios es objeto de amor; luego, cómo Dios ama [...].

399. Acerca de lo primero, muestra tres cosas: primero, cuál es el objeto del amor; segundo, cómo el amor es único respecto de cada uno⁷⁵ [...]; tercero, qué produce el amor en los amantes [...].

⁷⁵ “Singuli, ae, a”: cada uno en particular // el singular, según el diccionario latino-español, Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, Ed. Don Bosco, Buenos

400. Por tanto, dice en primer lugar que, dado que lo bello y lo bueno es el fin de todas las cosas, se sigue que *lo bello y bueno* es *amable* por todos, *deseable y preferible*⁷⁶, porque el objeto del deseo y del amor es lo bello y lo bueno.

401. Para poner de manifiesto las cosas que aquí se dicen, hay que considerar que el amor pertenece al apetito. El amor es la primera y común raíz de todas las operaciones apetitivas, lo que se vuelve evidente a quien examina los casos particulares. En efecto, nada es deseado sino lo que es amado, y nadie goza de la cosa poseída sino porque la ama, y tampoco nadie se entristece de algo, sino porque es contrario a lo amado. Por eso corresponde que la definición del amor se asuma desde lo que se presenta como el objeto común del apetito. Este objeto es el bien. Por eso se dice que se ama algo cuando el apetito del amante se relaciona a aquello como a su bien. Luego, la misma relación⁷⁷ o adaptación⁷⁸ del apetito hacia algo como a su bien se llama amor. Todo lo que se ordena a algo como a su bien, lo tiene de alguna manera como presente y unido a sí según cierta semejanza, al menos de proporción, como la forma está de alguna manera en la materia en cuanto tiene aptitud y orden a ella. Pero sucede que el bien amado está totalmente ausente del amante, y así se origina en el amante el deseo de lo amado; o está totalmente presente [al amante], y así se causa en él el deleite o gozo de lo amado; o, por el contrario, de su ausencia nace el temor y la tristeza, y por consiguiente todas las otras afecciones que se derivan de ellas.

402. De este modo se patentiza en qué difiere cuando [Dionisio] dice: *deseable y amable*, pues el deseo es cierto efecto del amor. En cambio cuando dice *preferible*,

Aires, 1951⁴, p.559. El sentido de esta frase sería, cómo se da el amor en unos particulares en relación a otros particulares.

⁷⁶ Todo lo que en el *Comentario* se encuentra en cursiva pertenece a Dionisio, son sus palabras. Por otro lado, el término latino que traducimos por “preferible” es “diligibile”. Optamos por esa traducción castellana a la luz del significado de “diligio”, de la misma familia de palabras, que es “amar con elección”. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 156. Por lo tanto, el significado de “diligibile” sería “amable con elección”, esto es, elegible entre otros, o, lo que es lo mismo, preferible.

⁷⁷ Atendiendo a este término en traducciones castellanas de la Suma de Teología de Tomás, en el contexto del amor (Como nombre de Espíritu Santo: I, q. 37, a. 1; en el Tratado de las pasiones: I-II, q. 28 a. 5; el objeto de la caridad: II-II, q. 25, a. 12, ad 2), hemos optado por traducirla como “relación”, que tiene un significado más acotado que el arrojado por el diccionario latino-español, donde aparece como “modo de estar”. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 238. En efecto, uno de los *modus habendi*, es decir, de los modos del tener, o de estar en otro, es por relación. Cf. Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2014², p. 310, 311.

⁷⁸ Según el diccionario latino-español, “coaptatio” significa la “relación mutua de las partes”. Lo hemos traducido a partir del verbo del que deriva, “coopto”, que significa “adaptar, ajustar”, y atendiendo a dos versiones castellanas de la *Suma de Teología*, en el Tratado de las Pasiones, en los artículos referidos a la naturaleza, causas y efectos del amor (I-II, q. 26, a. 1 y 2; q. 27, a. 4, q. 28, a. 1 y 5). Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 95.

determina cierta manera de amar. En efecto, como el amor pertenece al apetito, según el orden de los apetitos es el orden de los amores. Pero el más imperfecto de los apetitos es el apetito natural sin conocimiento, porque no implica otra cosa que la inclinación natural. Por encima está el apetito sensible, que sigue al conocimiento [sensible], pero que está desprovisto de libre elección. El apetito supremo es aquel que es con conocimiento y libre elección. En efecto, este apetito en cierto modo se mueve a sí mismo, de donde el amor que le pertenece es el más perfecto y se llama dilección⁷⁹, en cuanto que por libre elección discierne lo que debe ser amado.

403. Luego, [...], [Dionisio] muestra cómo el amor se encuentra en casos particulares en relación a casos particulares.

404. Hay que considerar que, como el amor implica relación del apetito del amante al bien, existen para una cosa tantos modos de ser amada cuantos modos existen de que ella sea un bien para otro. Lo cual sucede de dos maneras, pues el bien, al igual que el ente, se dice de dos maneras. De un modo, se llama propia y verdaderamente ente a lo que subsiste, como la piedra y el hombre; de otro modo, a lo que no subsiste, pero que por él algo es, como la blancura, que no subsiste, pero sin embargo por ella algo es blanco. Así, por tanto, el bien se dice de dos maneras: de un modo, como algo que subsiste en la bondad; de otro modo, como la bondad de otro, por la cual algo es bueno. Así, pues, algo es amado de dos maneras: de un modo, bajo la razón de bien subsistente, y esto es amado verdadera y propiamente, a saber, cuando queremos el bien para él, y este amor es llamado por muchos amor de benevolencia o de amistad. De otra manera, por modo de bondad inherente, según lo cual se dice que algo es amado, no en cuanto queremos el bien para él, sino en cuanto queremos que por él acontezca un bien a otro, como decimos que amamos la ciencia o la salud.

405. No es inconveniente si amamos de este modo algunas cosas que subsisten por sí, no en razón de la sustancia de ellas, sino en razón de algunas perfecciones que alcanzamos por ellas, como decimos que amamos el vino, no por la sustancia del vino,

⁷⁹ Elegimos esta traducción castellana de “dilectio”, que pertenece a la misma familia de palabras de “diligibile” y “diligo”, a partir de su traducción en dos versiones castellanas de la *Suma de Teología*, en la I, q. 21, a. 4 (Justicia y misericordia de Dios); q. 23, a. 4 (Predestinación); q. 37, a. 1 y 2 (Amor como nombre del Espíritu Santo); q. 60, a. 1-5 (Amor en los Ángeles); I-II, q. 26, a. 3 (en el Tratado de las pasiones, la naturaleza del amor); II-II, q. 23- 33 (caridad). Se refiere al “amor con elección”, es decir, al que ha elegido conscientemente su objeto, y por tanto, presupone la intervención del entendimiento -de allí que no se hable en los animales de “dilección”-. Cf. Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, p. 216.

para que sea el bien para él⁸⁰, sino porque por el vino acontece un bien para nosotros, ya sea que nos deleitemos por su sabor, ya sea que nos nutramos por su humor⁸¹. Ahora bien, todo lo que es por accidente se reduce a lo que es por sí. Luego, esto mismo que amamos, en cuanto que por él acontece un bien a otro, está incluido en el amor de aquello que amamos, en cuanto que [queremos] el bien para él. En efecto, algo no debe ser preferido por alguien por aquello que es por accidente, sino por aquello que es por sí. Por eso corresponde asumir la diversidad de los amores según aquellas cosas que así amamos, en cuanto que queremos el bien para ellas.

406. Puesto que amamos una cosa en la medida en que es un bien para nosotros, es necesario que el amor varíe en tantos modos cuantos modos hay de que algo sea un bien para alguno. Lo cual sucede de cuatro modos: de un modo, según que algo es su propio bien y así una cosa se ama a sí misma; de otro modo, según que algo, por cierta semejanza, forma como una unidad con alguno y así una cosa ama a otra que se le asemeja en algún orden, como un hombre ama a otro hombre, siendo ambos de la misma especie, o un ciudadano ama al conciudadano, o un hermano a su hermano; de otro modo, una cosa es bien de otro porque es algo de él, como la mano es algo del hombre, o más universalmente como la parte es algo del todo; de otro modo, según que, a la inversa, el todo es el bien de la parte: la parte, en efecto, no es perfecta sino en el todo y por eso ama naturalmente el todo y está dispuesta naturalmente a sacrificarse por la salvación del todo. En efecto, lo que es superior en los entes se compara a lo inferior como el todo a la parte en cuanto que lo superior posee perfecta y totalmente lo que es poseído imperfecta y

⁸⁰ Dicho de otra manera, no amamos el vino queriendo el bien del vino, como podemos querer el bien de una persona.

⁸¹ Al hablar del “humor” del vino, parece que Santo Tomás se refiere al constitutivo material del vino, por el que se nutre nuestro cuerpo material. Lo hemos encontrado en pasajes de la obra de Tomás, en relación a la salud corporal del hombre, como “la concordia ordenada de los humores” o “debida proporción de los humores”. Cf. *C.G.*, III, c. 2, 10, 139, 146. Este nombre se remonta a la escuela médica hipocrática (siglo V-VI a.C) y a su “doctrina de los humores”, según la cual la naturaleza del cuerpo humano estaba constituida por cuatro humores o fluidos que transitaban en su interior: sangre, flema, bilis y atrabilis, de cuya medida justa o proporción dependía la salud del cuerpo humano. Tales fluidos se concebían entonces determinantes de la realidad material del cuerpo humano, distintos de los 4 elementos de Empédocles que constituían, para aquel entonces, la base material del cosmos. Posteriormente el médico Galeno (s. II d. C), cuyo pensamiento ejercerá gran influencia en la edad media y renacimiento, tomó esta doctrina, desarrollándola y complementándola con la suya de los temperamentos, advirtiendo que los humores del cuerpo humano no eran elementos originarios sino que provenían de los primeros elementos y sus cualidades, quedando así equiparada -en medicina- la composición de la materia del cuerpo con la del cosmos. Cf Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I: Antigüedad y Edad Media, versión castellana de J. A. Iglesias, Barcelona, Ed. Herder, 1995², pp. 114-115, 321-322; Cf J. A. DE LA FUENTE FREYRE, *La biología en la Antigüedad y la Edad media*, Ed. Universidad de Salamanca, 2002¹, pp. 79-87.

particularmente por los inferiores, y en cuanto lo supremo contiene en sí muchas cosas inferiores.

407. Por eso Dionisio presenta aquí cuatro modos de amor: el primero, según el cual lo inferior ama a su superior; y esto es lo que significa cuando dice que *a causa* del bien y de lo bello y *por la gracia del mismo, las cosas menores*, esto es, inferiores, *aman las mejores*, esto es, las superiores, *convirtiéndose a ellas*, porque en ellas alcanzan su perfección; segundo, establece el modo de amor por el cual las cosas aman aquellas que le son iguales, y dice que las cosas que están *coordinadas*⁸², esto es, dispuestas según un mismo orden, aman a aquellas que les *corresponden*, a saber, las que pertenecen a una misma comunidad, en cuanto comunican con ellas o en la especie o en cualquier orden; tercero, presenta el modo de amor por el cual las cosas superiores aman las inferiores, y dice que las *mejores*, esto es, las superiores, aman las *menores*, es decir, las inferiores, *de una manera providencial*, proveyendo al bien a las realidades contenidas bajo ellas; cuarto, presenta el modo de amor por el cual algunas cosas se aman a sí mismas y dice que *cada cosa* se ama *a sí misma conteniéndose*⁸³, esto es, en cuanto que cada cosa se conserva a sí misma.

408. Luego, [...] muestra lo que el amor produce en el amante. Puesto que el amor es la raíz común del apetito, es necesario que toda operación del apetito sea causada por el amor⁸⁴ [...]. Y puesto que toda operación de una cosa es causada por el apetito, se sigue que todas las acciones de una cosa son causadas por el amor. Esto es lo que dice, que *todas las cosas hacen y quieren cualquier cosa que hacen y quieren*, por el deseo de lo bello y de lo bueno. Aquí se toma el deseo por el amor, porque es su efecto⁸⁵ [...].

409. Luego [...] muestra cómo Dios ama, y afirma que podemos decir confiadamente que Dios, que es la *causa de todas las cosas, por el exceso de su bondad, ama* todas las cosas, y que es por amor que él *hace* todas las cosas dándoles el ser, y las

⁸² El término “coordinata” no figura en el diccionario latino-español. Sin embargo sí aparece el sustantivo “coordinatio”, que significa “coordinación”. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p.123. Parecería que se trata de un adjetivo-participio verbal de la misma familia de éste último. El prefijo co- tiene el significado del “cum” y “ordinatio” significa “ordenación”, “orden”, por lo cual, atendiendo el sentido del término “coordinata” sería: “lo que está junto a un orden” o “lo que pertenece a un mismo orden”.

⁸³ La palabra latina “contentive” no figura en el diccionario latino-español. Parece un adverbio de modo, por su terminación en –e, que se formó a partir de un adjetivo terminado en –vus, de la misma familia de palabras del verbo “contineo”, que significa “contener”, “retener”, “conservar”. En este sentido es traducido en la Suma de Teología, I-II, q. 28 a. 5, en el contexto del amor. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 120.

⁸⁴ Como se dijo en el párrafo 401, acerca del amor como raíz de todas las operaciones apetitivas.

⁸⁵ Como se dijo en el párrafo 402, sobre el deseo como efecto del amor.

perfecciona colmando a cada una con sus propias perfecciones, y que las *contiene* conservándolas en el ser, y que las *convierte* a sí, esto es, las ordena a él como a su fin, y es así que decimos: el *amor divino es bueno* y pertenece al *Bien*, esto es, a Dios como amante, y está junto al bien como junto a su objeto⁸⁶. Dios nada ama sino por su bondad. Y para explicar lo que acaba de decir añade que el amor con el que Dios ama las cosas existentes es operativo de la bondad en ellas. Por eso dice [Dionisio, refiriéndose al amor divino] el amor mismo⁸⁷, porque preexiste causalmente *en el Bien*, es decir, en Dios, *de manera más excelente*, como todo lo que se encuentra en las criaturas y pertenece a su perfección, está en Dios de una manera más excelente. Por esto había dicho que el amor divino era el del Bien. Aquí, dice, el amor divino *no* permitió que *Él mismo permaneciera en sí mismo sin germen*, esto es, sin producir criaturas, sino que su amor *lo movió a obrar según* un excelentísimo modo de operación en cuanto que produjo todas las cosas en el ser. En efecto, por el amor de su bondad resultó que quisiese difundir su bondad y comunicarla a otros en la medida de lo posible, a saber, por modo de semejanza, y que su bondad no sólo permaneciera en él mismo sino que fluyera a otras cosas.

410. [...] Aquí excluye una objeción: podría parecerle a alguno que el nombre de amor siempre significa la pasión natural y que por eso no debería usárselo con respecto a lo divino. Primero excluye esta objeción por la razón; luego, por la autoridad [...].

411. Acerca de lo primero, hace dos cosas: primero, dice que la objeción es absurda; segundo, aporta un argumento [...].

412. Primero, dice que nadie debe pensar que nosotros atribuimos el nombre de amor a Dios *contra* la costumbre y conveniencia de las Sagradas Escrituras. En efecto, *creo que es irracional y defectuoso* para un hombre no prestar atención a la importancia

⁸⁶ En el texto se utiliza la preposición de Acusativo “propter”, que tiene dos sentidos distintos: 1) “cerca de”, “junto a”, y 2) “por”, “por causa de”, según el diccionario latino español, Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 469. Optamos por la primera forma de traducción, ya que la consideramos más apropiada para referirnos a lo que ocurre dentro de Dios mismo, que la noción de causa. Amor y Bien, Bien y Amor, en Dios, son simultáneos, puesto que Dios es simplísimo. Él simplemente es, es el Acto puro de Ser, *Ipsum Esse Subsistens*. Así, dentro de Dios mismo no hay un antes y después, ni hay cambio, mientras que lo causado implica temporalidad y mutabilidad. Ahora bien, como nosotros no podemos dejar de entender al modo humano y no conocemos sino lo que es compuesto, no podemos dejar de usar la noción de “causa” dentro de Dios, para pensarlo de alguna manera, por semejanza de lo que ocurre en nosotros. De allí que se hable más delante de la causa del amor divino, para referirnos a lo que ocurre dentro de Dios mismo.

⁸⁷ Si bien en el texto latino aparece “bonum”, en el texto griego “ἔπος”, que se traduce por “amor”, según el diccionario griego clásico-español, J. M. PABÓN S. DE URBINA, *Diccionario Manual de Griego - griego clásico-español-*, Vox, Barcelona, 2008²¹, p. 254. De allí que elegimos esta última traducción, que creemos que encuadra con el sentido de lo que afirma Dionisio y Tomás comenta. Se habla del “amor mismo” refiriéndose al amor divino, porque preexiste en el Bien, con mayúsculas, Dios, y se halla en Él de un modo más excelente que en las criaturas.

de la intención, esto es, a lo que alguien busca significar por el nombre, *sino* quedarse en las expresiones mismas; y *esto no* pertenece a los que quieren *inteligir lo divino*, *sino* a los que superficialmente consideran las dicciones mismas o *sonidos*, sin juzgar su significado, y que además mantienen los sonidos afuera, a saber, [los dejan llegar solamente] *hasta los oídos*, de modo que no pueden ir más lejos, es decir, hasta la inteligencia de los nombres. Quienes no quieren *ver qué significa tal dicción y cómo sucede* que una dicción se explica *por medio de otras dicciones más manifiestas* que significan lo mismo. Pero tales [hombres] no son alcanzados más que por los *elementos* mismos, esto es, por las letras, las *sílabas* y las *líneas*, esto es, por las figuras sensibles escritas y no por lo que es inteligible, porque [en este caso] los sonidos de las palabras no pasan hasta la parte inteligible del alma, sino se quedan *cerca de los labios* de los que hablan y de los *oídos* de los que escuchan, *de modo tal que no es posible* [a sus ojos] que el número cuatro sea significado *por dos veces dos*, o esto que llamo *rectilíneo* sea significado *por lo que posee líneas rectas*, o que la tierra *materna* sea significada *por la patria*. Y lo mismo sucede en cualquier otro [caso] en el que una [misma] intención es significada por diversas *partes de la oración*. Aquellos, al recibir algunas dicciones, no son afectados más que por las letras y dicciones vocales y no por la intención inteligible, porque se ajustan a las voces mismas sin indagar su significación.

413. Luego, [...] da la razón de lo que acaba de decir; y primero, que no hay que aferrarse a las voces cuando los significados aparecen claramente; segundo, que deben usarse las voces más evidentes [...]

414. Dice en primer lugar que *es necesario ver, según la recta razón, que nos servimos de elementos*, a saber, de voces, *de sílabas, de líneas y de oraciones*, escritas o dichas, *a causa de los sentidos* mismos, a saber, a causa del oído y de la vista. Pero *cuando nuestra alma es elevada a la participación de realidades inteligibles* por medio de la operación inteligible, entonces [la acción de] *los sentidos* [en la percepción] *de las cosas sensibles* exteriores se torna superflua porque la percepción de las cosas sensibles es [como una] preparación para la percepción de las cosas inteligibles. Cuando llegamos al término, nos alejamos del camino, y así, cuando [el intelecto] alcanza la intención entendida por las voces, cesa el oficio de las voces por las cuales [esa intención] es significada. Y por ello, acerca de esto no debe discutirse. Y da un ejemplo de esto, que las *virtudes intelectuales* de nuestra razón natural también son superfluas *cuando* nuestra *alma*, conforme a Dios, *se introduce* en las cosas divinas, *no por los ojos* corporales sino por la fe, a saber, por esto que la luz divina, desconocida e inaccesible nos une a sí misma

y se nos comunica. En efecto, cuando consideramos aquellas cosas que son de fe, no las discernimos por la razón natural. De modo semejante cuando queremos entender una cosa, no conviene juzgarla por las voces.

415. Luego, [...] muestra que deben usarse más las voces más manifiestas; y dice que, *cuando nuestra mente se afana en elevarse a la contemplación intelectual por medio de las cosas sensibles, entonces son más valiosas, esto es, útiles, aquellas especies sensibles que de modo más manifiesto traducen o comunican las intenciones intelectuales, como las oraciones más claras [lo hacen] para las cosas visibles más manifiestas. Pero cuando aquellas cosas que no son manifiestas en las cosas sensibles, son representadas por los sentidos, entonces el sentido mismo no puede representar adecuadamente las cosas sensibles a la mente, de modo que desde las cosas sensibles mismas se tomen las inteligibles. Y por esto, porque el nombre de amor es más claro y común que el nombre de dilección, debe usárselo con preferencia para significar la intención intelectual [a la que apunta nuestro propósito].*

416. Luego, [...] manifiesta lo mismo por la autoridad de la Escritura; y sobre esto hace tres cosas: primero, muestra cómo la sagrada Escritura utiliza el nombre de amor para hablar de las cosas divinas; segundo, cómo algunos estiman más conveniente emplear el nombre de amor que el de dilección, [...]; tercero, muestra que debe usarse uno u otro indistintamente, [...].

417. Dice en primer lugar que, *para que no parezca que induce las razones precedentes como si quisiera echar abajo las sagradas Escrituras, presenta estas autoridades contra quienes condenan el uso del nombre de Amor para hablar de las cosas divinas: “ámala y te servirá”, según una traducción que no es nuestra; la nuestra, en cambio, dice, en relación a ese pasaje del libro de los Proverbios 4,6: “prefiérela, esto es, a la sabiduría, y te servirá (...) cógela y te exaltará, y serás glorificado por ella, cuando [te] hayas consagrado a ella”. Y muchas otras cosas se dicen en alabanza del amor en las Escrituras, como es evidente en los Teólogos del amor, esto es, en el Cantar de los Cantares.*

418. Luego, [...] muestra que algunos aconsejaban usar más el nombre de amor en las cosas divinas; y acerca de esto, hace tres cosas: primero, presenta la opinión de otros; segundo, muestra su parecer [...]; tercero, da la razón que justifica la opinión de otros [...].

419. Por consiguiente dice primero que, *a algunos de los doctores que trataron los santos sermones, aunque no redactaran las Escrituras canónicas, les pareció que el*

nombre de amor era más conveniente para las cosas divinas que el nombre de *dilección*. De donde Ignacio mártir escribe de Cristo diciendo: “*mi amor*”, esto es, Cristo, en quien está todo mi amor, “*fue crucificado*”⁸⁸. Filón⁸⁹, en el libro que hizo para introducir las palabras santas, titulado *Sobre la Sabiduría divina*, dice: “*me enamoré de su belleza*”, así como se lee en el libro de la Sabiduría 8,2. Desde lo cual es evidente que el libro de la Sabiduría aún no formaba parte de las Escrituras canónicas. De donde se concluye que no debemos temer usar el nombre de amor y que ninguna objeción que intente generar duda sobre este [nombre] nos debe apartar de él.

420. Luego, [...] muestra su opinión, y dice que según su parecer los escritores de la sagrada Escritura emplean común e indistintamente el nombre *de dilección* y *el de amor*.

421. Luego, [...] da la razón por la que algunos dicen que debe usarse más el nombre de amor en las cosas divinas, y dice que *por esto* parece que el nombre de amor se aplica a las cosas *divinas*, para que se excluya la interpretación de aquellos que usan el nombre de amor groseramente; porque, aunque en Dios, *como conviene* al mismo, es alabado el verdadero amor, *no sólo por nosotros* que explicamos las sagradas Escrituras, sino también por las Escrituras mismas, *las multitudes* de hombres insensatos que no pueden captar la simplicidad⁹⁰ significada por el nombre de amor divino, *degeneraron* según su costumbre al amor que se encuentra en las cosas corporales, que es desemejante y dividido: pues tal amor no encuentra en una sola cosa todo lo que necesita y por esto se dispersa en múltiples cosas; y si por algún tiempo se satisface en una cosa, sin embargo, no perdura y busca lo que le place en realidades muy diversas. Y esto sucede en las cosas corporales porque son desemejantes y divididas. Y este amor *no es verdadero amor*, como no [es verdadero] el bien dividido, porque no es verdadero y perfecto bien sino el bien indivisible, que es eminentemente uno. En efecto, el bien y lo uno se encuentran, como Boecio prueba en el libro *De la consolación*.

422. Por otra parte, este amor corporal es cierto *ídolo*, esto es, semejanza del verdadero amor o *más bien* cierto defecto o *caída desde el verdadero amor*. Por esto, las

⁸⁸ San Ignacio de Antioquía en la Epístola a los romanos 7, 2.

⁸⁹ Filón de Alejandría.

⁹⁰ Se optó por esta traducción del nombre latino “uniformitas”. Este sustantivo indica en general la propiedad de varios entes de poseer una misma forma. Pero en Santo Tomás, tiene un significado más preciso: 1) entre dos entes, es la semejanza por poseer una misma cualidad (Cf. *In II Sent.*, d. 48, q. 1, a. 1), y 2) en un mismo ente, a) en cuanto a la esencia, indica lo que no es compuesto, y b) en cuanto al efecto, significa la determinación a un solo efecto (Cf. *De ver.*, q. 5, a. 2, ad 2), de allí la traducción por la que optamos. Cf. Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, p. 687.

multitudes se abandonan a este amor, porque *no* pueden captar la simplicidad del amor divino. Por eso este nombre *que a muchos parece molesto*, esto es, indecoroso, fue atribuido en *la divina Sabiduría*, para que desde su hundimiento en las cosas inferiores se eleven *hacia lo alto* y se pongan en movimiento *al conocimiento del verdadero amor*, y también, para liberarse del obstáculo que este nombre presentaba a sus ojos; y como en otras denominaciones de Dios frecuentemente se atribuyen cosas corporales más bien ínfimas, para que la mente sea forzada a no permanecer en ellas, sino más bien a comprender [por este medio] que Dios está más allá de todas estas realidades, como se dijo en el capítulo II *De las jerarquías angélicas*: Por esto la Escritura usa el nombre de amor en las cosas divinas, porque empleamos este nombre más bien para designar el amor ínfimo y carnal.

423. *Por el contrario*, dice, *sería inconveniente* creer, según lo que aparece en la Escritura, que existen *celos* o amores *terrenos* en las cosas divinas, los que parecen ser expresados por el nombre de dilección. *Alguien dijo*, a saber, David, en este pasaje de II Reyes 1,26, según una traducción que no es la nuestra: “*tu dilección cayó sobre mí como la dilección de las mujeres*”; pero nosotros hemos traducido así: “*estoy angustiado por ti, mi hermano Jonatán, [tu amistad] fue muy agradable y más amable que el amor de las mujeres*”.

424. Luego, [...] muestra cómo se toman según las Escrituras el nombre de dilección y el de amor, y dice que esto es confirmado por los que *rectamente* escuchan *las cosas divinas*, que *los nombres de dilección y de amor* son tomados *con la misma fuerza* y significación *por los santos Teólogos*, quienes divulgaron las Escrituras canónicas, *según* lo que les fue manifestado por Dios o lo que los mismos manifestaron acerca de Dios. En efecto, cada nombre designa una cierta *fuerza unitiva*, en cuanto une al amante con el amado, en cuanto que uno y otro desean lo mismo; y también una *fuerza conjuntiva*, en cuanto que ambos se asocian por la conveniencia del otro según una inclinación [natural] por la cual los dos amantes se tienen el uno al otro; y también una *fuerza de concreción en la diferencia*⁹¹, según que en tal unión se salvan las diferencias

⁹¹ “Concretivae” no tiene un correspondiente en castellano. La traducimos así puesto que parece pertenecer a la misma familia de palabras de “concretio”, que es “concreción” según el diccionario latino-español, y atendiendo a esta palabra en dos versiones castellanas de la Suma de Teología, en el contexto del amor divino y angélico (Cf. I, q. 20, a. 1; q. 60, a. 3); Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p.109. Ahora bien, “concretio” guarda poca relación con la acepción estricta que hoy tiene vocablo español “concreto”, que significa “corpóreo y de mayor densidad”. Tiene que ver con lo concreto en cuanto cualquier composición de *subiectum* y *forma*. Sería la unión de *subiectum* y *forma*. Cf. Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, p. 143.

propias de cada uno de los amantes, de los cuales a veces uno es superior y otro inferior. Este poder preexiste *en lo Bello y lo Bueno*, a saber, en Dios, quien se ama a sí y a otros a causa de su belleza y de su bondad.

425. Y una vez más esta fuerza es atribuida a las cosas creadas por Dios, que es Bello y Bueno, *por lo bello y lo bueno*, que es objeto propio del amor. En efecto, nada es amado sino en cuanto que posee razón de bello y de bueno. Esta fuerza conserva *las cosas que son del mismo orden*, es decir, que son iguales, en cuanto que se relacionan entre sí pues se comunican las unas a las otras alternativamente. La fuerza del amor también mueve las realidades superiores a cuidar de las inferiores, y coloca a las que menos tienen, es decir, a las inferiores *en las superiores*, en cuanto convierte estas a aquellas como al bien propio que tienen en ellas [...]. Y estas cosas fueron expuestas arriba⁹².

Lección 10

Sobre el éxtasis y el celo

426. Después que Dionisio trató sobre el amor, trata aquí del éxtasis, que es efecto del amor, y acerca de esto hace tres cosas: primero, propone que el éxtasis es efecto del amor; segundo, muestra esto en las criaturas [...]; tercero, muestra esto en Dios [...].

427. Acerca de lo primero, hay que considerar que esta es la diferencia entre la fuerza cognoscitiva y la apetitiva: el acto de la virtud cognoscitiva se produce cuando las cosas conocidas están en el cognoscente, pero el acto de la virtud apetitiva se produce por la inclinación del que apetece hacia la cosa que es apetecida. La primera operación del apetito es el amor, como se dijo arriba⁹³, de donde el amor representa la primera inclinación del apetito a la cosa en cuanto que tiene razón de bien, que es el objeto del apetito.

428. Así como “ente” se dice de dos maneras, a saber, de lo que subsiste por sí y de lo que existe en otro, así también “bueno”: de un modo se dice de la cosa subsistente que tiene bondad, como el hombre se dice bueno; de otro modo, de lo que existe en algo haciéndolo bueno, como se dice que la virtud es el bien del hombre, porque por ella el hombre es bueno. De modo semejante la blancura se dice ente, no porque sea subsistente

⁹² En los párrafos 404-407, acerca de cómo el amor se encuentra en los casos particulares, en relación a casos particulares.

⁹³ En la lección 9, párrafo 401

en su ser, sino porque por ella algo es blanco. Por consiguiente el amor tiende hacia algo de dos maneras: por un lado, como a un bien sustancial, lo cual sucede cuando amamos algo de tal modo que queremos el bien para él, como cuando amamos a un hombre queriendo su bien; por otro lado, el amor se inclina a algo como a un bien accidental, como cuando amamos la virtud, no en razón de que queremos que ella sea buena, sino para que por ella seamos buenos. Al primer modo de amor algunos lo denominan amor de amistad, mientras que al segundo, amor de concupiscencia⁹⁴.

429. Pero a veces sucede que también amamos algunos bienes subsistentes con este segundo tipo de amor, porque no los amamos por sí mismos, sino según algún accidente de ellos; como amamos el vino, queriendo poseer su dulzura. De modo semejante, cuando el hombre es amado por la delectación o utilidad, no es amado por él mismo, sino por accidente⁹⁵.

430. Por consiguiente en ambos modos de amor, el afecto del amante es llevado por una cierta inclinación hacia la cosa amada, pero de diverso modo. En el segundo modo de amor, el afecto del amante es llevado a la cosa amada por un acto de la voluntad, pero a causa de su intención el afecto vuelve sobre sí mismo. Mientras apetezco la justicia o el vino, mi afecto se inclina hacia uno de estos, pero sin embargo vuelve sobre sí mismo, porque [el afecto] es llevado a las cosas predichas de tal manera que por ellas le acontezca un bien. Por eso, en cuanto al fin de la intención, este tipo de amor no pone al amante fuera de sí. Pero cuando algo es amado según el primer modo de amor, el afecto es llevado a la cosa amada de tal manera que no vuelve sobre sí mismo, porque quiere el bien para la cosa amada, no porque algo le suceda después de esto. Por consiguiente este tipo de amor causa el éxtasis, porque pone al amante fuera de sí mismo.

431. [El amor de amistad] acontece de tres modos. En efecto, el bien sustancial, al que el afecto es llevado, puede relacionarse [con el amante] de tres modos, Primeramente, cuando el bien es más perfecto que el amante mismo, entonces el amante se compara [al bien] como la parte al todo, porque lo que está totalmente en lo que es perfecto, está parcialmente en lo que es imperfecto. Por consiguiente, según esta relación, el amante es [de alguna manera] una parte de lo amado. En segundo lugar, cuando el bien amado es del mismo orden que el amante. En tercer lugar, cuando el amante es más perfecto que la cosa amada y así el amor del amante es llevado al amado como hacia algo que le pertenece.

⁹⁴ En la lección 9, párrafo 404

⁹⁵ En la lección 9, párrafo 405

432. Luego, cuando el afecto del amante es llevado hacia lo amado [como hacia algo] superior, del cual el mismo amante es una parte, el amante ordena su propio bien en función de lo amado, como [por ejemplo] si la mano amara al hombre, y lo que ella es lo ordenaría al todo [que es el hombre], de donde se pondrá totalmente fuera de sí, porque de ningún modo dejará algo de ella para sí misma, sino que ordenará todo [lo que es] al amado [el hombre]. En cambio esto no sucede cuando se ama algo igual o inferior a sí mismo. En efecto, si una mano amara a otra, no se ordenaría totalmente a la otra; tampoco un hombre que ama su mano, ordena todo su bien al bien de la mano. Así, pues, uno debe amar a Dios: que nada propio haya en uno que no se ordene a Dios. En cambio, cuando alguien ama las cosas iguales o inferiores, basta con que salga de sí mismo hacia ellas, de modo que no tienda solamente a su propio bien, sino también al de otras cosas, como tampoco conviene que se ordene totalmente a ellas.

433. Por consiguiente el amor divino puede tomarse aquí de dos modos: de un modo, el amor por el que Dios es amado y así debe explicarse esta palabra que dice que *el amor divino* produce el *éxtasis*, esto es, pone al amante fuera de sí, es decir, lo ordena a Dios de tal modo que *no* permite a los amantes ser de sí mismos, *sino* de las realidades divinas que aman, porque no les queda nada propio que no esté ordenado a Dios. De otro modo, el amor divino puede entenderse del que viene de Dios, no sólo hacia Dios, sino también hacia otros, a saber, iguales o inferiores, y así hay que comprender [lo que sigue]: *no abandonando a los amantes solamente a lo que les es propio, sino también a aquellos que aman*, esto es, a los que son amados, porque el amor hace que no sólo tiendan hacia sí mismos, sino también hacia otros.

434. Luego, [...], manifiesta lo que había dicho en las criaturas. Primero, por inducción; segundo, por autoridad [...].

435. Dice primero que al predicho efecto del amor [el éxtasis] lo muestran *las cosas superiores* por la providencia que ejercen sobre las inferiores. En esto se ponen de algún modo fuera de sí, porque tienden a otros. De modo semejante, [lo] *muestran las cosas del mismo orden*, esto es, iguales, por la contención por la que se contienen mutuamente, en cuanto que una es ayudada y favorecida por otra; y [lo] *muestran* también las cosas inferiores porque se convierten más perfectamente a sus superiores, como en los que existe su bien. En todos estos aparece que algo sale de sí, mientras se tiende a otro. Usamos aquí genitivos en lugar de ablativos, porque los griegos carecen de ablativos.

436. Luego, [...] muestra lo mismo por vía de autoridad, y dice que es *a causa de* esto que el amor no permite al amante ser de sí, sino del amado, *el gran Pablo*, que fue

establecido en el amor divino como en cierto continente, y *por la virtud* del amor divino que [lo] *hace* salir totalmente de sí mismo, casi hablando con divina voz dice, Galat. 2,20: “Vivo, pero no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí”, a saber, porque saliendo de sí, se había arrojado totalmente a Dios, no buscando su propio bien sino el de Dios, *como verdadero amante, y habiendo padecido el éxtasis, viviendo para Dios y no la propia vida sino la vida* de Cristo como [la] *del amado*, vida que le parecía *por lejos* preferible.

437. Luego, [...] dice que la predicha operación del amor se encuentra también en Dios, diciendo que *esto* debe decirse audazmente *como una verdad*, esto es, estableciendo esta verdad audazmente; o *como una verdad*, esto es, sosteniendo como verdadero *que el mismo* que es *causa de todas las cosas*, por su amor bello y bueno con el que ama todas las cosas, según la abundancia de su bondad por la que ama las cosas, *se halla fuera de sí mismo*, en cuanto provee a todos los existentes por su bondad y amor o dilección, y en cierto modo *es sacado y depuesto* de su excelencia, en cuanto que existe sobre *todas las cosas y está separado de todas las cosas, para estar en todas las cosas*, por efecto de su bondad, según cierto éxtasis, que, no obstante, hace que esté *Él mismo* en todas las cosas inferiores, de modo que su virtud supra-sustancial no salga de *Él*. Así perfecciona todas las cosas porque *Él mismo* en nada es vaciado de su virtud. Lo cual [Dionisio] agrega, para que por esto que había dicho: *es depuesto*, no se entienda cierta disminución, sino sólo esto que se comunica a los inferiores por la participación de su bondad.

438. Luego, [...] trata sobre el celo, el cual implica cierta intensidad⁹⁶ del amor, y dice que, puesto que la operación del amor se encuentra de modo excelentísimo en Dios, por esto aquellos *que son* excelentes en el conocimiento de las cosas divinas nombran a Dios amante *celoso*, como es patente en Éxodo 20,5: “yo el Señor tu Dios, amante celoso”, porque posee mucho amor benevolente para la existencia de las criaturas. En efecto, el celo implica una intensidad del amor. Esta intensidad se encuentra a veces en los hombres, porque el hombre queriendo poseer particularmente lo que ama, no soporta que aquello sea amado por otro y según esto algunos definen el celo diciendo [que]: el celo es un amor intenso que no soporta compartir lo amado. Pero [Dionisio] excluye esto

⁹⁶ Elegimos esta traducción, si bien el diccionario latino-español nos presenta dos acepciones con distinto sentido: “intensión” e “intención”, porque entendemos que la primera se adecua más a lo que se quiere decir. “Intentus”, participio de “intento”, y de la misma familia de palabras, que “intensio” significa “intenso”, “aumentado”. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 286. A su vez, así es como aparece traducida en dos versiones castellanas de la Suma de Teología, en el marco del amor divino (Cf. I, q. 20, a. 3) y en el Tratado de las Pasiones, en lo relativo a los efectos del amor (Cf. I-II, q. 28 a. 4). Esta voz indica la adición de un grado en una cualidad que se encuentra en el sujeto, el pasaje de un grado más débil a uno más fuerte de una misma cualidad, sin alterarse la especie de algo. Cf. Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, p. 369.

del celo divino, cuando añade que estimula a todas las cosas *al celo* de su *deseo amoroso*. En efecto, [Dios] hace que lo que Él mismo ama, sea también amado por otros.

439. Se encuentra también en el celo y en el amor humano otra condición por la cual difieren de lo divino: en nosotros, el amor es causado, y de modo semejante el celo, por la belleza y la bondad. Ciertamente algo no es bello porque nosotros lo amemos, sino que porque es bello y bueno nosotros lo amamos. En efecto, nuestra voluntad no es causa de las cosas, sino que es movida por las cosas. La voluntad de Dios, en cambio, es causa de las cosas y por eso su amor hace buenas las cosas que ama y no a la inversa: porque por su bondad se mueve en sí mismo, lo que no hace la nuestra. Esto es lo que [Dionisio] dice, [a saber], que se dice de Dios que es amante celoso, en el sentido de que Él es como *por quien* son hechas *las cosas dignas de celo*, esto es, intensamente amables, las que son queridas o *deseadas* por Él mismo o por todos los otros.

440. Pero a veces acontece que también nosotros hacemos algunas cosas amables, que existen por nuestra obra. Sin embargo, no todas las cosas que realizamos son amables. En efecto, a veces hacemos obras malas y defectuosas. En cambio, todas las cosas que Dios hace son buenas y amables porque él las hace. Y esto es lo que [Dionisio] dice abajo: que Dios es llamado amante celoso, como aquel por cuya providencia todas las cosas se convierten en *existentes dignos de celo*, esto es, intensamente amables.

441. Por consiguiente, habiendo llegado al fin de lo que intentaba decir acerca de lo bueno, lo bello y el amor, añade, como para concluir desde las premisas, que *lo amable y el amor existen totalmente en lo bello y lo bueno*. Así el amor [también] preexiste *en lo bello y lo bueno* como en el sujeto, aunque no pueda llamarse propiamente el primer bello y bueno, a saber, Dios, sujeto de alguno⁹⁷. Y de nuevo, *por lo bello y lo bueno* se hace y preexiste el amor y la amabilidad en las cosas, como por la causa.

⁹⁷ En Dios, puesto que Él es absolutamente simple, no hay distinción real sino sólo de razón, entre sujeto y naturaleza. El todo subsistente y su naturaleza se identifican. Cf III, q. 2, a. 2, c.; Cf. L. S. FERRO OP, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de Santo Tomás*, Primera parte, Unsta, San Miguel de Tucumán, 2011², p. 304; Cf. J. J. HERRERA, *La Simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, ed. Unsta, San Miguel de Tucumán, 2011, p. 399-428; Cf. A. L. GONZÁLEZ, *Teología Natural*, Eunsa, Navarra, 2015⁷, pp. 166, 167.

Lección 11

Cómo Dios se dice amor y amable

442. Después que Dionisio trató acerca del amor y de aquello que sigue al amor, resuelve aquí cierta duda. Primero, se plantea la cuestión; luego, la solución [...]; en tercer lugar, se ofrece la prueba de la solución [...].

443. Busca, en primer lugar, qué quisieron significar los editores de las sagradas Escrituras, a los que llama teólogos, que nombraron a Dios *algunas veces dilección y amor*, como es evidente en I Juan 1,16: “*Dios es caridad*”; [y] *otras veces lo llaman amable y preferible*: Cantar de los Cantares 1,2: “*Las jovencitas te amaron demasiado*”.

444. Luego, [...] presenta dos soluciones a la cuestión predicha. La primera es que Dios es llamado amor y dilección causalmente, porque es causa del amor, en cuanto que transmite el amor a otros y en cierto modo genera en ellos el amor según cierta semejanza. En cambio, es llamado amable y preferible esencialmente, porque *Él es en sí mismo lo amable y preferible*. [Dionisio] asigna la razón de esta solución: el amor designa cierto movimiento por el cual un amante *es movido*, pero preferible [designa] *aquello que mueve* en ese movimiento. Ahora bien, a Dios pertenece que mueva y cause el movimiento en otros y por esto parece que le pertenece el ser amable y crear el amor en otros. La segunda solución consiste en decir que Dios se llama amor y amable porque *Él se ama a sí mismo* [según un amor que viene] *de él* y [lo] conduce a *sí mismo*. En efecto, querer es cierto movimiento. Dios quiere su bien y según esto, en la medida en que *Él mismo es su propia bondad que mueve en cierto modo su voluntad*, se dice también que es preferible y amable por *sí mismo*. En cuanto verdaderamente querer [se] a *sí mismo*, por el cual quiere su bien, es su ser y su sustancia, Dios se identifica con su amor. Así, por consiguiente, la primera solución fue tomada según el amor con el que todas las cosas aman a Dios. Esta, en cambio, según el amor con el que Dios [se] ama a *sí mismo*.

445. Luego, [...] manifiesta la solución planteada. Primero, en cuanto que Dios es llamado amable. Segundo, en cuanto Dios es denominado amor [...].

446. [Dionisio] Dice primero que Dios es preferible y amable en la medida en que es *lo bello y bueno mismo*. Es en esto en lo que consiste el objeto del amor.

447. Luego, [...] manifiesta cómo Dios se dice amor. Acerca de esto hace tres cosas: primero, pone los efectos del amor que se atribuyen a Dios; segundo, las propiedades del amor [...]; tercero, el proceso del amor [...].

448. Existen tres efectos del amor: el primero [consiste en] que [el amor] mueve al amante a realizar una operación. El segundo efecto consiste en orientar las obras del amante en dirección de lo amado⁹⁸. El tercer efecto es que todo amor es manifestativo de sí mismo por los signos y efectos del amor y por esto el amante busca no sólo amar, sino también ser amado. [Dionisio] atribuye estos tres efectos del amor a Dios. Por eso afirma que, en cuanto al primer [efecto], Dios se dice amor y dilección en cuanto que se mueve a sí mismo y a otros por amor a obrar algo; *simultáneamente* con esto, Dios se dice amor elevando otras cosas *a sí mismo* quien solo según *sí mismo es lo bello y bueno*, como cierta esencia de la belleza y la bondad, y esto en cuanto al segundo efecto. Finalmente Dios se llama amor según *que es manifestativo de sí mismo por sí mismo*, esto es, por su propio poder.

449. Luego, [...] presenta cinco propiedades del amor. La primera, que se toma de la causa del amor, es cierta unidad⁹⁹ entre el amante y lo amado en cuanto que el amante es un ente que se ama naturalmente a sí mismo, en cuanto cada cosa apetece naturalmente su bien. Del hecho que una cosa se es una consigo misma se sigue que se ama a sí misma. Por eso las cosas a las que estamos más unidos son las que más amamos. Esto es lo que dice, a saber, que el amor se atribuye a Dios como cierto *proceso bueno* de algo *separado*, esto es, de una *unidad* excelente, porque un amor es más perfecto cuanto mayor es la unidad de la que él procede. La segunda propiedad se toma por parte del objeto del amor. En efecto, pertenece al objeto propio del amor hacer que el amante tienda hacia lo amado, por el cual el amor se distingue del conocimiento, que no lleva al que conoce hacia la cosa conocida sino a la inversa [asimila de alguna manera la cosa conocida a la inteligencia de aquel que conoce]. Es lo que [Dionisio] significa con estas palabras: *y el movimiento amativo*. Por el término *simple* presenta la tercera propiedad. Lo primero en cualquier género es necesario que sea simple, de donde se sigue que el amor debe ser simple puesto que es el primer movimiento del apetito. En esto difiere el amor de la ira, que es un movimiento compuesto de la tristeza que provoca y del deseo de venganza. La cuarta condición del amor es que *se mueve por sí mismo*, la cual le

⁹⁸ La traducción literal es: “el segundo efecto consiste en convertir las obras del amante por la intención a lo amado”.

⁹⁹ “Unitio” aparece como “acción de unir” en el diccionario latino-español. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 639. Y en efecto, la escolástica reservó este nombre para significar la acción propia de la unión en las partes unidas, considerando dicha unión como algo distinto de las partes unidas. No obstante, elegimos esta traducción puesto que acá se refiere a la unidad de todo ente consigo mismo, trascendental del ente -todo ente, en tanto que es, es uno, indiviso-. Esta unidad es fundamento y antecede a la unión afectiva entre dos entes (Cf *In Met.* III, l. 12, passim; IV, l. 2, nn. 7-8). Cf. Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, p.p. 689, 693.

compete en cuanto es primer movimiento del apetito, porque en cualquier género es anterior lo que es por sí que lo que es por otro. En esto difiere el amor del temor, pues el temor es como un movimiento violento que proviene del exterior; el amor, en cambio, es como un movimiento natural que procede del interior. Finalmente, la quinta propiedad es que *obra por sí mismo*, lo que le conviene también en razón de su prioridad. En esto difiere de la esperanza, pues el que obra por la esperanza de otro, obra por otro, pero quien obra algo por amor, obra aquello por sí mismo, como una satisfacción para sí.

450. Luego, [...] muestra el proceso del amor. En primer lugar, dice que este amor existe *en el bien* mismo, que es Dios, y que es *desde ese bien* que se expandió a las cosas que existen, y, por otra parte, que participado en las cosas que existen se orienta *a* su principio que es *el bien*. En cuanto a lo que es, *el amor divino* se muestra *distinto* de los otros por su infinitud y carencia de principio, lo cual pertenece a la razón de círculo. En efecto, cierto movimiento circular aparece en el amor divino en cuanto que proviene del bien y retorna al bien, y esa circulación concuerda con la eternidad del amor divino, porque sólo el movimiento circular puede ser perpetuo. Esto es lo que dice, que el amor es *como cierto círculo eterno*, en cuanto que existe *por el bien* que es su objeto; y proviene *desde el bien* como de su causa; y persiste *en el bien*; y tiende *a* alcanzar *el bien*, y así circula en torno al bien con cierto *recorrido no errante* debido a su simplicidad. Los caminos tortuosos y deformes son causa del error, mientras que la simplicidad del camino preserva del error. Habla de esta simplicidad en el camino del amor cuando pone debajo que el amor progresa *idéntico y conforme a sí mismo*¹⁰⁰, esto es, en el bien y según el bien, que es su causa. Permanece *siempre*, en cuanto retiene la forma de bien como [su] objeto propio y por último que se orienta [constantemente] hacia ese mismo [bien] como hacia [su] finalidad.

Lección 12

Palabras de Hieroteo acerca del amor

451. Después que Dionisio trató acerca del amor, introduce aquí las palabras de Hieroteo sobre el amor para confirmar las cosas predichas. Primero, dice qué intenta; luego, pone las palabras mismas [...].

¹⁰⁰ Otra traducción: “*en lo mismo y según lo mismo*”.

452. Dice primero que estas cosas que se ponen más abajo, y que son conformes a lo enunciado antes, *recitó nuestro Hieroteo*, quien fue un *perfeccionador*¹⁰¹, esto es, un maestro en estas cosas que conciernen a la santidad, en ciertas alabanzas divinas que hizo sobre el amor inspirado por Dios. *A los cuales* himnos, en esta ocasión, es *conveniente* recordar, para que se inserten en nuestro tratado *sobre el amor, como un capítulo sagrado*, esto es, como cierta regla y cierto principio para confirmar las cosas que se dijeron más arriba sobre el amor.

453. Luego, [...] pone las palabras de Hieroteo acerca del amor y sobre esto hace tres cosas: primero, se ponen las palabras que contienen la división y definición del amor; segundo, presenta las palabras que muestran el orden que existe entre los amores que proceden de un mismo amor [...]; tercero, presenta las palabras que muestran la reducción de todos los amores a un solo y mismo amor [...].

454. Distingue, primero, cinco tipos de amor. El primero es el amor divino. El segundo, el amor angélico. El tercero, el amor intelectual, por el cual los hombres aman según la parte intelectual. El cuarto es el amor animal que pertenece a la parte sensitiva, ya sea en los hombres o en los animales. El quinto es el natural, que pertenece al apetito natural, en los animales en cuanto a la parte nutritiva, en las plantas o también en las cosas inanimadas. Puesto que se dijo¹⁰² que el amor implica el primer movimiento de la voluntad y del apetito, en las cosas donde haya voluntad y apetito, allí habrá [necesariamente] amor.

455. Pero la definición común¹⁰³ del amor conviene a todos los amores predichos. Por eso [Dionisio] añade que cualquiera sea el tipo de amor que nombremos, *entendemos* por el nombre de “amor” *cierta fuerza unitiva y concretiva*. Pero el término “fuerza” no se toma aquí en el sentido de pasión ni de disposición, porque el amor no es ni pasión ni acto. En un sentido más amplio, todo lo que tiene la capacidad para producir algo puede denominarse fuerza o fuerte, de donde habría sido más claro decir del amor que es una unión¹⁰⁴ y una concreción fuerte, pero quiso decir “fuerza”, hablando enfáticamente, para

¹⁰¹ La traducción literal de “perfeccionador” es “autor de”, “el que perfecciona”, según el diccionario latino-español. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 416. De allí la traducción por la que optamos.

¹⁰² En la lección 9, p. 401, al explicar Tomás la naturaleza del amor.

¹⁰³ El nombre “notificatio” no aparece en el diccionario latino-español. Sí encontramos el verbo “notifico” que significa “hacer conocer”, “mostrar”, “revelar”. Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, p. 371. Y la “definición” hace conocer, muestra, revela, lo que una cosa es.

¹⁰⁴ Nuevamente la palabra latina empleada es “unitio”. Sin embargo en este pasaje la traducimos por “unión”. Aunque estrictamente “unio” y “unitio” difieran, Santo Tomás a veces las toma de modo

mostrar la eficacia del amor. Ahora bien, la unión difiere de la concreción. El amor es una unión según que el amante y lo amado concuerdan en algo uno, sea esto uno la sustancia de ambos, como cuando alguien se ama a sí mismo; la especie, como los animales que son de la misma especie se aman mutuamente; la patria, como los compatriotas se aman; o cualquier otro respecto. La concreción, en cambio, pertenece al amor en cuanto que las cosas unidas permanecen distintas bajo otro respecto, a saber, en cuanto a la división que existe entre el amante y lo amado.

456. Pero esta unión y concreción se encuentran de diverso modo en los distintos tipos de amor. En los entes que conocen, esta unión o concreción tienen como punto de partida la aprehensión del amante que estima que lo amado es de algún modo uno con él, y desde allí se mueve por el afecto amándolo, como [si se amara] a sí mismo. Por eso los distintos tipos de amor se distinguen según los diversos tipos de aprehensión. En efecto, es distinta la noción del conocimiento divino y del conocimiento angélico y humano, según el intelecto, y la noción del conocimiento de todos los animales, según el sentido. Pero la unión y la concreción del amor natural tienen como punto de partida una cierta conveniencia natural en virtud de la cual una cosa tiende hacia otra que le es conveniente y tal inclinación se llama amor natural. [Dionisio] muestra a qué cosas se extiende la fuerza del amor, poniendo debajo que mueve *a las cosas superiores a proveer a las inferiores; a las iguales, a comunicar recíprocamente [con] las cosas que les son convenientes, y a las inferiores, a orientarse hacia sus superiores, sujetándose a ellas y sirviéndolas, como a sus causas, y deseándolas, como [principios] de los que dependen sus bienes.*

457. Luego, [...] pone las palabras de Hieroteo que muestran el orden que existe entre los diferentes tipos de amor que provienen del amor divino. Estas palabras [prácticamente] parecen recapitular algo dicho arriba. Dice, pues, Hieroteo: *Puesto que ordenamos los diferentes amores que derivan de un mismo y único amor, a saber, que los numerosos amores provienen de un mismo amor divino según una secuencia ordenada, también a continuación habiendo dicho*¹⁰⁵ *cuáles son los conocimientos y las potencias respectivas de los amores del universo y de los amores que no son de este mundo, es*

alternativo en sentido amplio; Cf Luciana PERALTA, *La unión del conocimiento y del amor según Tomás de Aquino*, Tesis de Licenciatura defendida en Unsta, 2017, texto inédito, pp. 14-67.

¹⁰⁵ Si bien el texto latino de *Los nombres divinos* dice: “consequenter dicemus”, en griego aparece: “ἐξῆς (adv. de tiempo: “a continuación”, “inmediatamente después”) εἰρηκότες (Participio Perfecto Activo de “εἶπω” que significa “hablar”)”, según el diccionario griego clásico-español, J. M. PABÓN S. DE URBINA, *Diccionario Manual de Griego -griego clásico-español-*, Vox, Barcelona, 2008²¹, p. 178 y 217.

decir, de qué modo los amores de este mundo y los del otro mundo, y sus fuerzas respectivas, pueden ser conocidos. Desde lo cual se entiende que todos los amores se habían dividido en mundanos y supra-mundanos: nombrando amores mundanos [aquellos] en los que los bienes sensibles del mundo son amados por cierto amor, pero máximamente por el amor animal; amores supra-mundanos, en cambio, [aquellos] en los que son amadas las cosas inteligibles y los verdaderos bienes. Y entre estos amores asigna un orden al que consecuentemente examina: *de los cuales*, a saber, de los amores mundanos y supra-mundanos, *sobresalen según* la razón *señalada* los amores supra-mundanos, que se dividen en dos órdenes: el inferior y más cercano al amor mundano es el orden y la belleza de los *amores intelectuales*, esto es, de los [amores] humanos, y de las cosas inteligibles, es decir, de las realidades que no son de este mundo. Anteriormente, en efecto, [Dionisio] llamó intelectual al amor humano. Dice: *intelectual* para expresar lo que está del lado del amante e *inteligible* para designar lo que está del lado de la cosa amada. Y agregando *belleza* sobre *orden*, muestra que en los amores intelectuales no hay sólo un orden, sino también una conveniencia del orden, que adorna el orden y hace lo bello. Pero ascendiendo por los amores mundanos, *después de* los amores intelectuales humanos, sobresalen y fueron *alabados* por Hieroteo los amores angélicos, a los que llama *inteligibles por sí*, porque aman las cosas inteligibles sin mezcla del afecto terreno. Y los llama divinos, porque se parecen máximamente al amor divino, porque en los Ángeles *verdaderamente* existen bellos amores, sin mezcla de alguna fealdad.

458. Luego, [...] enunciado antes el orden de los diferentes amores, ahora reduce todos a un amor. Primero, reduce todos a dos; luego, reduce aquellos dos a un amor [...].

459. Efectivamente hay que considerar lo que el discurso precedente juzga hasta aquí, como si dijera: habiendo dicho lo anterior, *ahora por el contrario resumiendo todos* los amores, los *envolvamos* y *agrupemos*, esto es, unamos con cierto movimiento y [los] reduzcamos al amor divino, que es en sí mismo uno y acabado, porque todas las razones de los amores encuentran en Él su acabamiento. Este amor divino es como un padre, a saber, como un principio de donde provienen todos los amores por cierta semejanza. Y esta reducción se hace en él, aunque reunamos todos los amores *en dos* categorías universales de *fuerzas amativas*, porque todo lo que se ama, es amado a causa de un bien creado o de un bien increado. En efecto, la razón [de ser] del amor es el bien, el cual es o fin último o fin próximo. Ahora bien, entre estas fuerzas amativas, sobresale *la incomprendible causa de todo amor*, que es el bien increado; y esto es lo que [Dionisio] pone debajo: que la causa del amor es *de lo que está sobre todas las cosas y hacia la cual*

causa se extiende todo amor desde todos los entes, pero de diverso modo, *según la naturaleza de cada cosa*, porque todas las cosas se orientan a Dios mismo¹⁰⁶ [...]. Y no sólo dice que sobresale el amor que tiene a Dios por causa, sino también que *domina*, porque el amor que deriva del bien creado es dirigido por el amor que deriva del bien increado.

460. Luego, [...] reduce los dos modos predichos de los amores a uno primero; y dice que, *por el contrario*, agrupa las dos fuerzas predichas de amor a *un [único]* y primer amor, a saber, el divino, con el que Dios ama *por medio de una fuerza una y simple*; la cual, procediendo del primer bien que es Dios, mueve *por sí* a todas las cosas que ama a *una unitiva concreción*. Viene por modo de cierta derivación *hasta* el ínfimo del número *de los que existen*, y por cierta conversión al fin, *por el contrario* regresando *desde aquello*, a saber, desde el último de los existentes, *consecuentemente* ascendiendo *por todas las cosas*, regresa *al primer bien* por modo de cierta circulación, *volviendo a sí misma y siempre del mismo modo vuelta hacia atrás*, procediendo desde la primera fuerza y *por la misma*. Porque todas las potencias segundas se derivan de la primera por cierta semejanza y regresan a ella por la misma razón. Porque la semejanza de la primera potencia se encuentra no sólo en las causas, sino también en los efectos, y así el amor permanece siempre en esta potencia y *siempre* se vuelve *a ella* como a su fin.

¹⁰⁶ En la lección 8 del capítulo IV del *Comentario*, párrafos 382 y 390, se trata de *la Belleza y Bondad* divinas como causa final de las criaturas.

Capítulo III

La presencia de Dionisio en la doctrina del amor de la *Summa theologiae*

Luego de exponer las principales tesis dionisianas sobre el amor presentes en el *Comentario* de Tomás a *Los nombres divinos*, a fin de poner de manifiesto por qué afirmamos la influencia de la doctrina dionisiana del amor en Tomás, abordamos principalmente los pasajes de la *Summa theologiae*, obra de madurez y síntesis del Aquinate¹⁰⁷, que se refieren al amor humano en el orden natural, en el Tratado de las Pasiones (I-II, qq. 26-28). Para una comprensión más profunda y completa del tema, recurrimos también, aunque en menor medida, al Tratado de la caridad (II-II, qq. 23-46) sobre el amor en el orden sobrenatural, y finalmente, a las cuestiones referidas al amor de Dios (I, q. 20), al amor como nombre del Espíritu Santo (I, q. 37), y al amor de los ángeles (I, q. 60).

Nuestra exposición sigue, en líneas generales, el orden tomado en el Tratado de las Pasiones. El capítulo se divide en tres secciones. La primera establece la naturaleza del amor; la segunda, trata de las causas de amor; finalmente la tercera se refiere a los efectos del amor.

1. Naturaleza del amor

1. 1. El nombre amor

Antes de proceder al estudio de la naturaleza del amor, conviene realizar algunas aclaraciones acerca del uso y entendimiento del término “amor” en Tomás de Aquino. En sus escritos, éste nombre se predica analógicamente, esto es, significando algo en parte igual y en parte diverso en aquellos de los que se predica, por la analogicidad misma de la realidad del amor.

Ahora bien, hay que subrayar que para Tomás este término significa de modo pleno dilección¹⁰⁸, es decir, el amor personal electivo, en el cual se quiere voluntariamente, de modo consciente y libre. Tal es el amor propiamente humano. Luego,

¹⁰⁷ Cf. Santiago M. RAMÍREZ, OP, “Introducción general” en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, Madrid, BAC, 1947, p. 1

¹⁰⁸ Cf. I-II, q. 26, a. 3

en segundo lugar, significa la pasión¹⁰⁹ del amor en el plano de la sensibilidad. Finalmente, en el nivel más básico, significa el amor natural, esto es, la connaturalidad¹¹⁰ entre el que apetece y su objeto propio¹¹¹.

En la *Summa theologiae*, I-II, qq. 26 a 28, Tomás aprovecha el tratamiento de la pasión del amor, para extender analógicamente su consideración al amor natural (muy brevemente) pero principalmente, y de modo más extenso, a la correspondiente afección de la voluntad: la dilección, dividida en amor de benevolencia o amistad y de concupiscencia.

1. 2. Amor como *virtus unitiva*

En la I-II, cuestión 26, cuando Tomás considera la naturaleza del amor, se percibe el influjo dionisiano al referirse al amor como virtud o fuerza unitiva (art. 2, c.), tal como la considera Dionisio en *Los nombres divinos*. El amor es virtud en el sentido amplio de lo que es principio de un movimiento o acción, en tanto que el amor es principio del movimiento apetitivo (art. 2, ad. 1). Y es unitiva, puesto que, en primer lugar, el amor importa la unión afectiva del amante con el amado (art. 2, ad 2), manifestada en la presencia afectiva del amado en el amante, en tanto que por el amor, el amante se refiere al amado como a sí mismo o a algo suyo y, en última instancia, como veremos en la cuestión 28, impulsa al amante a la unión real con el amado¹¹².

En un primer momento, Tomás se refiere “al amor [como] algo que pertenece al apetito puesto que el objeto de ambos es el bien”¹¹³. El apetito, comúnmente hablando, es la inclinación de todo ente hacia el bien de su naturaleza. Ahora bien, hay diferentes apetitos, según los cuales se encuentran diferentes amores. Hay un apetito natural que sigue a la aprehensión de otro distinto del que apetece; otro sensitivo, que deriva de la aprehensión del mismo que apetece pero por necesidad, aunque en los hombres participa en algo de la libertad en cuanto obedece a la razón; y por último, el apetito racional o intelectual, llamado voluntad, que sigue a la aprehensión del que apetece según su libre juicio.

¹⁰⁹ Cf. I-II, q. 26, a. 2

¹¹⁰ Cf. I-II, q. 26, a. 1

¹¹¹ Cf. Rafael Tomás CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, Pamplona, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, pp. 42,111

¹¹² Cf. I-II, q. 28, a. 1, c

¹¹³ I-II, q. 26, a. 1, c: «amor [...] aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum».

Así se encuentra: 1) un amor natural o “connaturalidad del que apetece con aquello a lo cual tiende”¹¹⁴; 2) el amor sensitivo y 3) el intelectual, que consisten ambos en “la adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad a algún bien, [que es] la complacencia misma en el bien”¹¹⁵.

El amor es la “primera inmutación del apetito” (el amor sensitivo) o movimiento¹¹⁶ en el sentido amplio de la recepción de una forma (amor intelectual) “causada por lo apetecible, que no es otra cosa sino la complacencia en lo apetecible, y de la [cual] se sigue el movimiento a lo apetecible”¹¹⁷. De allí la afirmación de Tomás de que el amor es “principio del movimiento que tiende al fin amado”¹¹⁸. Y esto es lo que entiende Dionisio cuando se refiere al amor como virtud, en cuanto que es el principio del movimiento apetitivo¹¹⁹, como adelantamos al comienzo del apartado.

A su vez, “la unión [entre amante y amado] le pertenece al amor en cuanto que por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado como a sí mismo o a algo suyo”¹²⁰. La operación o acto amoroso¹²¹ implica una relación de unión (llamada por Tomás afectiva¹²²) del amante con lo amado, que no se identifica con la operación misma sino que se sigue de ella. Y, a su vez, mueve a la unión real del amante con lo amado. Por ello Dionisio dice que el amor es virtud unitiva, y Aristóteles, que la unión es obra del amor¹²³. En la q. 28, a. 1, c., Tomás precisará cómo el acto amoroso realiza esta unión (afectiva), a diferencia de cómo causa la unión real.

Por último, nos detenemos en la consideración del amor personal electivo, el amor intelectual o dilección, por ser el amor en sentido pleno según Tomás. La manifestación máxima de este amor¹²⁴ se da en el “[...] querer el bien para alguien”¹²⁵, como afirma el Filósofo, es decir, en la benevolencia¹²⁶. En este acto, se tiende hacia dos cosas: al bien que uno quiere para alguien, ya sea para sí o para otro, y a aquel para quien quiere el bien:

¹¹⁴ I-II, q. 26, a. 1, c: «connaturalitas appetentis ad id in quod tendit».

¹¹⁵ I-II, q. 26, a. 1, c: «coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacencia boni».

¹¹⁶ Respecto al amor como el primer movimiento del apetito: Cf. I, q. 20, a. 1, c.

¹¹⁷ I-II, q. 26, a. 2, c: «prima [...] immutatio appetitus ab appetibili [...] qui nihil est aliud quam complacencia appetibilis; et ex [...] sequitur motus in appetibile».

¹¹⁸ I-II, q. 26, a. 1, c: «principium motus tendentis in finem amatum».

¹¹⁹ Cf. I-II, q. 26, a. 2, ad 1

¹²⁰ I-II, q. 26, a. 2, ad 2: «unio pertinet ad amorem in quantum per complacenciam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel aliquid sui».

¹²¹ Respecto al amor como acción inmanente: cf. I, q. 37, a. 1, ad 2; q. 60, a. 3, ad 3.

¹²² Cf. I-II, q. 25, a. 2, c.; q. 28, a. 1, c.

¹²³ Cf. I-II, q. 26, a. 2, ad 2

¹²⁴ Cf. II-II, q. 27, a. 2, ad 1

¹²⁵ Cf. I-II, q. 26, a. 4, c: «amare est velle alicui bonum».

¹²⁶ Respecto a la relación entre benevolencia y amor intelectual: II-II, q. 27, a. 2

la persona, ya sea propia o ajena. Al primero, se le tiene amor de concupiscencia, se lo ama sólo en orden a otro, y al segundo, amor de amistad, es decir, se lo ama por sí mismo¹²⁷.

Según esto, el Aquinate divide el amor intelectual en: 1) amor de amistad o benevolencia, que es amor en absoluto, cuando se ama a alguien por sí mismo, queriendo su bien, y 2) amor de concupiscencia, que es un amor relativo, es decir, en relación a otro, cuando se ama algo como un bien para otro¹²⁸.

2. Causas del amor

El objeto del amor es el bien. Éste último, en tanto objeto, causa el amor, sin embargo sólo en cuanto es conocido. Y el bien es conocido como tal en tanto es semejante. Por lo tanto, tres son las causas que Tomás asigna al amor en la cuestión 27 de la *Prima Secundae*: el bien, el conocimiento y la semejanza, aunque no de la misma manera. A continuación intentaremos seguir la exposición de Tomás al respecto.

2. 1. El bien

“El bien es la causa propia del amor”¹²⁹, a modo de objeto¹³⁰. “Como se dijo, el amor pertenece a la potencia apetitiva que es una potencia pasiva, por lo cual su objeto se compara a ella como la causa de su acto o movimiento”¹³¹. Y su objeto propio es el bien, puesto que el “amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con lo amado, y para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado”¹³².

Con respecto al mal, aclara Tomás que éste “nunca es amado sino bajo la razón de bien, en cuanto es bueno bajo algún aspecto y se lo aprehende como bueno en absoluto”¹³³. Y el amor es malo cuando no tiende al verdadero bien en absoluto.

¹²⁷ Cf. I-II, q. 26, a. 4, c; también, para la doble tendencia del acto de amor: I, q. 20, a. 1, ad 3

¹²⁸ Cf. I-II, q. 26, a. 4, c.

¹²⁹ I-II, q. 27, a. 1, c.: «bonum sit propria causa amoris».

¹³⁰ Cf. I-II, q. 27, a. 2, c.

¹³¹ I-II, q. 27, a. 1, c.: «sicut supra (q.26 a.1) dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius».

¹³² I-II, q. 27, a. 1, c.: «amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum».

¹³³ I-II, q. 27, a. 1, ad 1: «malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum».

Y en cuanto a “lo bello, es lo mismo que lo bueno, difiriendo sólo en la razón”¹³⁴. Mientras que lo propio del bien -que es lo que todos apetecen- es que en él el apetito se aquieta, lo propio de lo bello es que en su vista o conocimiento se aplaca el apetito. Así, lo bello agrega a lo bueno cierto orden a la potencia cognoscitiva, por lo tanto “se llama bien todo lo que simplemente complace el apetito, y se llama bello aquello cuya misma aprehensión nos complace”¹³⁵. De allí que Dionisio afirme que lo bueno y lo bello es amable a todos¹³⁶, porque en ambos se aquieta en apetito, aunque de diverso modo.

2. 2. El conocimiento

“El conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido”¹³⁷. Por lo tanto, es requerimiento para el amor la aprehensión del bien amado, puesto que el bien, que causa el amor a modo de objeto, no es tal -objeto del apetito- sino en cuanto es aprehendido¹³⁸. Incluso el amor natural que se halla en todas las cosas, tiene por causa el conocimiento de Aquel que instituyó la naturaleza¹³⁹.

“Por eso el Filósofo dice que la visión corporal [conocimiento sensible] es principio del amor sensitivo, e igualmente la contemplación de la belleza o bondad espiritual [conocimiento intelectual] es el principio del amor espiritual”¹⁴⁰.

Con todo, el Aquinate aclara que puedo amar algo aunque no me sea completa o perfectamente conocido, con tal que de algún modo y grado lo conozca de antemano, tenga cierta noticia suya¹⁴¹. Y a su vez, puedo amar perfectamente aquello que no conozco perfectamente, porque para la perfección del amor basta que el que ama tienda a la cosa tal como es en sí misma, en cuanto la aprehenda, mientras que para la perfección del conocimiento se requiere que el hombre conozca por separado todo lo que hay en la cosa, como sus partes, virtudes y propiedades. Es lo que ocurre por ejemplo, según Tomás, en

¹³⁴ I-II, q. 27, a. 1, ad 3: «pulchrum est ídem bono, sola ratione differens».

¹³⁵ I-II, q. 27, a. 1, ad 3: «bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet».

¹³⁶ Cf. I-II, q. 27, a. 1, a. 3

¹³⁷ I-II, q. 27, a. 2, c.: «cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum».

¹³⁸ Respecto al diferente modo de causar el amor, del bien y el conocimiento: cf. II-II, q. 26, a. 2, ad 1.

¹³⁹ Cf. I-II, q. 27, ad. 3

¹⁴⁰ I-II, q. 27, a. 2, c.: «Et propter hoc Philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi, Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis».

¹⁴¹ Cf. I-II, q. 27, a. 2, ad 1

el amor a las ciencias, por un conocimiento sumario que tenemos de ellas, y en el amor a Dios¹⁴².

2. 3. La semejanza

“Propiamente hablando, la semejanza es causa de amor”¹⁴³ a otro distinto de sí¹⁴⁴, porque así algo le es bueno y conveniente, como explica Tomás en una obra de su juventud¹⁴⁵. “La semejanza entre dos puede entenderse doblemente, de un modo cuando ambos poseen en acto lo mismo [... y], de otra manera, cuando uno tiene en potencia y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee en acto”¹⁴⁶. Y aquellos que son semejantes, están unidos -son como uno- en aquella semejanza. De allí que se hable más adelante (q. 28, a. 1, ad 3) de la unión de semejanza que causa el amor a otro.

El primer modo de semejanza causa el amor de amistad o de benevolencia porque los dos teniendo una misma forma en acto, son en cierto modo uno en aquella forma, y así el afecto del uno tiende al otro, como a sí mismo y quiere el bien para el otro como para sí mismo. Y el segundo modo de semejanza produce el amor de concupiscencia o amistad de lo útil y deleitable. En este caso, amante y amado tienen la misma forma, pero el amante la tiene en potencia y lo amado en acto, y el amante se ama propiamente a sí mismo.

Y cada uno se ama más a sí mismo que a otro, porque consigo mismo es uno en la sustancia, mientras que con otro sólo lo es en la semejanza de alguna forma. De allí que cuando lo que le es semejante en la participación de una forma le impide la consecución del bien que ama, se le hace odioso, no como semejante sino en cuanto que le impide su propio bien¹⁴⁷.

¹⁴² Cf. I-II, q. 27, a. 2, ad 2. Respecto a la diferencia entre la potencia cognoscitiva y apetitiva y lo que se requiere para la perfección de su operación: II-II, q. 23, a. 6, ad 1; q. 27, a. 4, c.

¹⁴³ I-II, q. 27, a. 3, c.: «similitudo, proprie loquendo, est causa amoris».

¹⁴⁴ Respecto de uno mismo, es la unidad substancial del amante, la que causa el amor de sí mismo. Puesto que algo es uno consigo, naturalmente se ama a sí mismo, es decir, apetece naturalmente su bien. Y de esto se sigue el amor a otro, que está unido a nosotros por la semejanza. Cf. I, q. 60, a. 3, ad 2; II-II, q. 25, a. 4, c; *In. De Div. nom.*, c. 4, l.11

¹⁴⁵ Cf. *In Sententiarum III*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3

¹⁴⁶ I-II, q. 27, a. 3, c.: «similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu [...] Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu».

¹⁴⁷ Cf. I-II, q. 27, a. 3, c

3. Efectos del amor

La cuestión 28 de la *Prima Secundae*, dedicada a los efectos de la pasión amorosa, es uno de los textos en los que más se percibe el influjo dionisiano. La mayor parte de los *sed contra* de esta cuestión están tomados del Areopagita. El amor causa la unión (art. 1) y la mutua inhesión de los amantes (art. 2). Procura el éxtasis, en el sentido de que hace salir al amante de sí mismo en dirección al amado (art. 3). Lleva a un buen celo, es decir, a un sano cuidado o atención del otro (art. 4), y constituye el motor de todo el obrar de la persona (art. 6).

3. 1. La Unión real y afectiva

Tomás se apoya nuevamente en la definición de Dionisio del amor como fuerza unitiva¹⁴⁸, para aseverar que el amor produce dos tipos de uniones, aunque no del mismo modo. Y distingue la unión real, cuando lo amado se acerca presencialmente al que ama, de la unión afectiva, que procede de la aprehensión de la unidad del objeto amado con el amante, como su bien, esto es, como lo que pertenece a su bien (amor de concupiscencia) o como otro yo (amor de amistad), por lo cual se quiere para el amado el bien como lo quiere para sí¹⁴⁹.

“El amor produce efectivamente la primera unión [real entre amante y amado] porque mueve a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo; y produce formalmente la segunda unión [afectiva], en cuanto el amor mismo es tal unión o nexo”¹⁵⁰. Esta última unión es esencialmente el amor mismo, una unión por la adaptación del afecto, la cual se asemeja a la unión sustancial, puesto que el amante se tiene al amado como a sí mismo (en el amor de amistad) o como a algo suyo (en el amor de concupiscencia). Mientras que la unión real que el amante busca con la cosa amada, según la conveniencia del amor, es efecto del amor¹⁵¹.

Éste pasaje aparentemente contradice lo que ha dicho antes Tomás¹⁵² respecto del amor y la unión. Sin embargo parece que aquí Tomás se refiere al amor procedente¹⁵³,

¹⁴⁸ Cf. I-II, q. 27, a. 1, sc

¹⁴⁹ Cf. I-II, q. 28, a. 1, c

¹⁵⁰ Cf. I-II, q. 28, a. 1, c.: «Primam ergo unionem amor facit effective: quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis; secundam autem unionem facit formaliter: qui ipse amor est talis unio vel nexus».

¹⁵¹ Cf. I-II, q. 28, a. 1, ad 2

¹⁵² Cf. I-II, q. 26, a. 2, ad 2

¹⁵³ Cf. I, q. 37, a. 1, c

esto es, al que resulta de la operación amorosa de la adaptación del apetito del amante al bien amado. Tal amor procedente o presencia afectiva del amado en el amante, manifiesta la relación de unión entre amante y amado, que se sigue necesariamente de la operación amorosa, no ocurriendo lo mismo con la unión real, que no está implicada necesariamente en el amor.

La unión por la semejanza entre amante y amado, aprehendida y presentada al apetito del amante, lo inmuta, adaptándolo afectivamente a lo amado, en lo que consiste propiamente el amor, y fundando la unión afectiva entre amante y amado; y en virtud de esta última, el amante es arrastrado efectivamente mediante un movimiento real y exterior hacia el bien amado, para unirse a él, teniéndolo realmente y estableciendo una comunión de vida con él¹⁵⁴.

Finalmente concluye el Aquinate al respecto, que el amor es más unitivo que el conocimiento, puesto que mientras en el segundo se une lo conocido con el que lo conoce, a través de una semejanza suya, el primero hace que sea la cosa misma que se ama la que se una en algún modo, según el ser que tiene en la realidad, según su existencia concreta, al amante¹⁵⁵. Ahora bien, hay que tener en cuenta que si el amor me lleva a unirme con lo amado en su existencia concreta, esto no se logra sino bajo la luz y guía del conocimiento¹⁵⁶.

3. 2. La mutua inhesión

El amor causa la mutua inhesión del amante y el amado, es decir, hace que el amante esté y permanezca interiormente en el amado y viceversa, tanto según la parte aprehensiva como por la apetitiva. Por este efecto se pone de manifiesto la unión que el amor produce en el hombre que ama, en el orden del espíritu.

En cuanto a la virtud aprehensiva, el amado está en el amante en cuanto mora en su aprehensión, y el amante está en el amado, en cuanto no se contenta con una aprehensión superficial del amado sino que se esfuerza en profundizar en todo lo que le pertenece y así penetra hasta su interior.

Con respecto a la virtud apetitiva, el amado está en el amante en cuanto está impreso en su afecto, por cierta complacencia¹⁵⁷. Y el amante está en el amado porque no

¹⁵⁴ Cf. Manuel UBEDA PURKISS, OP, "Introducción a la cuestión 28" en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II (tomo IV), Madrid, BAC, 1954, pp. 710-711.

¹⁵⁵ Cf. I-II, q. 28, a. 1, ad 3

¹⁵⁶ Cf. I-II, q. 27, a. 2, c

¹⁵⁷ Cf. I-II, q. 28, a. 2, c; I, q. 37, a. 1, c

se contenta con cualquier extrínseca y superficial posesión o goce del amado, sino que trata de poseerlo perfectamente, penetrando hasta su interior (amor de concupiscencia) o en cuanto juzga como suyos los bienes o males del amigo y la voluntad de éste como suya (amor de amistad).

Finalmente, en el amor de amistad hay un tercer modo de mutua inhesión, “según la vía de reciprocidad del amor, en cuanto los amigos mutuamente se aman, se quieren y se hacen el bien”¹⁵⁸, donde hay una íntima comunicación de vida espiritual, de entendimiento y voluntad, por la cual se impregnan y compenetran mutuamente. Esta correspondencia amorosa entre los amigos establece entre ellos una unión más estable y permanente que el solo amor de amistad unilateral, del amante al amado¹⁵⁹.

3. 3. Éxtasis

Tomás ubica al éxtasis entre los efectos del amor, siguiendo a Dionisio, quien atribuye éxtasis a Dios, por amor a sus criaturas, y también a éstas últimas, cuyo amor es una semejanza participada del amor divino¹⁶⁰.

Uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí. Y esto puede ocurrir en relación a la potencia aprehensiva, como cuando nos situamos fuera del conocimiento que nos es propio, ya sea porque somos elevados a un conocimiento superior que excede nuestro sentido y razón, o porque nos rebajamos a algo inferior, por la locura o frenesí. Y en cuanto a la potencia apetitiva, se padece éxtasis cuando el apetito se dirige hacia otro, saliendo en cierto modo fuera de sí mismo.

Al primer éxtasis, el del orden aprehensivo, lo produce el amor dispositivamente, porque hace meditar sobre lo amado, y la meditación intensa de una cosa abstrae de las otras. Al segundo, que ocurre en el orden apetitivo, lo produce el amor directamente, a) en absoluto en el amor de amistad, donde se quiere y hace al amigo el bien, por el amigo mismo, y b) accidentalmente en el amor de concupiscencia, donde el amante es llevado en cierto modo fuera de sí, ya que no contento con el bien que tiene en sí, procura disfrutar

¹⁵⁸ I-II, q. 28, a. 2, c: «secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur».

¹⁵⁹ Cf. Luciana PERALTA, *La unión del conocimiento y del amor según Santo Tomás de Aquino*, Tesis de Licenciatura defendida en Unsta, 2017, texto inédito, pp. 14-67, p. 93; Cf. Ismael QUILES, “Notas, explicaciones y comentarios” en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 23, a. 1, Bs As, Club de lectores, 1949, pp. 11-12.

¹⁶⁰ Cf. I-II, q. 28, a. 3, s.c.

de lo que le es exterior, pero pretendiendo tener aquel bien para sí, por lo cual no sale totalmente fuera de sí, sino que el afecto termina en él mismo¹⁶¹.

Aclara el Aquinate que el éxtasis por amor no es obstáculo para el amor de cada cual a sí mismo: el que ama, y en la misma medida padece éxtasis, no quiere el bien del amigo más que el suyo propio, por tanto no ama al amigo más que a sí mismo¹⁶². Acerca del motivo de la primacía del amor de cada uno a sí mismo, Tomás lo ha dado cuando se refiere a la semejanza como causa del amor¹⁶³.

3. 4. Celo

Nuevamente Tomás se apoya en Dionisio para incluir al celo dentro de los efectos del amor. “Dice Dionisio que Dios es llamado Celoso por el mucho amor que tiene a lo existente”¹⁶⁴. Y por extensión, entiende el celo también en las criaturas, cuyo amor no es sino una semejanza participada del amor divino, como se dijo¹⁶⁵.

El celo proviene de la intensidad del amor y lleva a repeler/excluir todo lo que es contrario o incompatible con lo amado.

Ocurre de distinto modo en el amor de concupiscencia y en el de amistad. En el primero, el que desea intensamente una cosa se mueve contra todo aquello que impide la consecución o fruición pacífica del objeto que ama. En el amor de amistad, que busca el bien del amigo, el celo impulsa al hombre contra lo que es opuesto al bien del amigo¹⁶⁶.

3. 5. Raíz de las acciones del amante

Finalmente, el Aquinate se refiere a un efecto generalísimo del amor, consideración que deriva de la afirmación dionisiana de que “por el amor del bien todos los seres obran cuantas cosas realizan”¹⁶⁷. Dionisio entiende allí al amor en común: el amor intelectual, racional, animal y natural¹⁶⁸.

Todo agente obra por algún fin. Y el fin para cada uno es el bien deseado y amado. Por tanto, todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por algún amor¹⁶⁹.

¹⁶¹ Cf. I-II, q. 28, a. 3, c

¹⁶² Cf. I-II, q. 28, a. 3, ad 3

¹⁶³ Cf. I-II, q. 27, a. 3, c

¹⁶⁴ I-II, q. 28, a. 4, sc: «Deus appellatur Zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia».

¹⁶⁵ Cf. I-II, q. 28, a. 3, sc

¹⁶⁶ Cf. I-II, q. 28, a. 4, c

¹⁶⁷ I-II, q. 28, a. 6, sc: «propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt».

¹⁶⁸ Cf. I-II, q. 28, a. 6, ad 1

¹⁶⁹ Cf. I-II, q. 28, a. 6, c

Conclusión

Llegado a este punto, consideramos que se ha puesto de manifiesto la influencia del desconocido teólogo de la Antigüedad tardía, en la doctrina del amor del doctor de Aquino. Para lograr tal cometido, hemos dividido el trabajo en tres momentos: 1) la traducción del texto latino del *Comentario* -que corresponde al capítulo II de la trabajo-, 2) la presentación de las principales tesis dionisianas acerca del amor en el *Comentario* de Tomás -capítulo I- y 3) la exposición acerca del amor que Tomás lleva a cabo en la *Summa theologiae* en el Tratado de las Pasiones (qq. 26-28) -capítulo III-. A continuación señalaremos sucintamente los contenidos y conclusiones de los capítulos I y III.

En el primer capítulo aparecieron las principales tesis acerca del amor planteadas en el *Comentario* de Tomás, que nos permitieron tomar contacto con el pensamiento de Dionisio al respecto. Allí el Areopagita vincula el amor con lo bello-bueno, como con su objeto y causa¹⁷⁰. El amor preexiste en lo Bello y lo Bueno, que es Dios, quien se ama a sí y a otros a causa de su belleza y de su bondad¹⁷¹, y es participado a toda la realidad creada: los ángeles, hombres, animales, plantas y cosas inanimadas¹⁷², aunque de diverso modo¹⁷³. Dionisio lo define como cierta fuerza o virtud unitiva, conjuntiva y concretiva¹⁷⁴. Por fuerza o virtud, nos explica Tomás, Dionisio quiso significar lo que es eficaz, es decir, lo que es capaz de producir algo, para mostrar la eficacia del amor. A su vez, con unitiva, el Areopagita señala en qué consiste en general el amor: en la unión del amante con el amado. Conjuntiva hace referencia a la “asociación” de los que se aman, que viven de alguna manera juntos, y al fundamento natural de esa asociación, que no es otra cosa sino la conveniencia del uno a otro. Finalmente, el amor como fuerza concretiva, apunta a que el amor tiene lugar en la realidad, a diferencia de lo puramente racional, salvando las diferencias entre amante y amado, es decir, permaneciendo distintos en todo lo demás, salvo en su afecto. A su vez, por la fuerza del amor, el amante obra aquello que mira al bien amado¹⁷⁵, saliendo de sí, para ocuparse del amado, donde se ve también la eficacia del amor. Así, Dios padeció éxtasis en cierto sentido, en la medida en que amó las criaturas, al crearlas, perfeccionarlas, conservarlas y convertirlas hacia sí. Y también,

¹⁷⁰ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 9, pp. 400 y 407

¹⁷¹ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 9, p. 424

¹⁷² Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 454

¹⁷³ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 456

¹⁷⁴ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 9, p. 424; lec. 12, p. 455

¹⁷⁵ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 11, p. 448

ocurre algo semejante en lo creado, cuyo amor participa del amor divino: las criaturas superiores, por amor, proveen al bien de las inferiores, cuidan de ellas; las iguales, se comunican recíprocamente sus cosas; las inferiores se convierten a sus superiores como en quienes están sus bienes y perfecciones, y cada una por amor, se conserva a sí misma¹⁷⁶. También señala el Areopagita cómo Dios se llama “amante celoso” por el mucho amor que les tiene a las criaturas¹⁷⁷, un amor que es de tal modo, que mueve a las criaturas a amar de la misma manera que Él, es decir, a su celo amoroso¹⁷⁸. Y de este efecto del amor en Dios, algo semejante puede entenderse en las criaturas, que participan de su amor. Por último, señala Dionisio, que en las criaturas, el amor es la raíz de todo querer y acción¹⁷⁹. Es el motor de todas sus obras, puesto que, como explica el Aquinate, todas las acciones son causadas por el apetito, y el amor es el primero de ellos. Aquí se muestra la eficacia máxima del amor.

Luego, en el capítulo tercero abordamos la exposición del amor, hecha por Tomás en la *Summa theologiae*, principalmente en el Tratado de las Pasiones. Notamos que allí Tomás se apoya principalmente en Dionisio, al momento de referirse a la naturaleza del amor y a sus efectos. Luego de señalar la pertenencia del amor al apetito, como el primero de ellos, siendo su objeto el bien en absoluto, Tomás recurre a la definición del Areopagita del amor como fuerza o virtud unitiva¹⁸⁰, y a medida que avanza en la exposición nos aclara en qué sentido entiende tal definición. El amor es virtud en el sentido amplio de principio de un movimiento o acción, en tanto que el amor es principio del movimiento que tiende al fin amado, en otras palabras, principio del movimiento apetitivo¹⁸¹ y, en última instancia, de todo el obrar del amante, que mira en sus acciones, al bien amado¹⁸². Ya en el *Comentario*, Tomás había explicado el sentido del amor como virtud y cuál había sido la intención de Dionisio con este nombre, la de mostrar la eficacia del amor¹⁸³, como hemos dicho más arriba. Ahora Tomás precisará más acerca de la unión que realiza el amor, significada en la definición dionisiana. El amor es virtud unitiva, puesto que 1) importa una unión en el afecto del amante con el amado¹⁸⁴, manifestada en la presencia

¹⁷⁶ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 9, p. 407; lec. 12, p. 456

¹⁷⁷ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 10, p. 438

¹⁷⁸ Cf. *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 10, p. 438

¹⁷⁹ Cf. *In De Div. Nom.*, IV, l. 9, p. 408

¹⁸⁰ Cf. I-II, q. 26, a. 2, ad 1

¹⁸¹ Cf. I-II, q. 26, a. 2, ad 2

¹⁸² Cf. I-II, q. 28, a. 6, c.

¹⁸³ *In De Div. Nom.*, c. IV, lec. 12, p. 455

¹⁸⁴ Cf. I-II, q. 28, a. 1, c.; q. 25, a. 2, ad 2

afectiva del amado en el amante¹⁸⁵, en tanto que por el amor, el amante se refiere al amado como a sí mismo o a algo suyo¹⁸⁶, es decir, quiere para el amado el bien que quiere para sí (amor de amistad) o lo quiere como su propio bien. Tal unión afectiva señala Tomás que procede de la aprehensión de la unidad del objeto amado con el amante, ya sea como lo que pertenece a su bien (amor de concupiscencia), o como otro yo (amor de amistad)¹⁸⁷. En efecto, las causas del amor, además del bien, son el conocimiento y la semejanza¹⁸⁸. No se ama, sino lo que se conoce como semejante de alguna manera, y en este sentido, unido a nosotros, antes de la unión de amor. Y, en segundo lugar, el amor es virtud unitiva porque 2) impulsa al amante a la unión real con el amado¹⁸⁹, es decir, a buscar la presencia real del amado, en su existencia concreta. El amor hace que al amante no le baste su afecto por el amado, sino que busque el trato y la convivencia con él. Por otro lado, con respecto a los efectos del amor, además de la unión real de amante y amado, el Aquinate toma de Dionisio los efectos de: éxtasis¹⁹⁰ y celo¹⁹¹. Por amor, el amante sale de sí mismo puesto que su apetito se dirige a otro, para quien quiere y hace el bien (en el amor de amistad) o a quien quiere como bien propio (amor de concupiscencia). A su vez, el amor es celoso, en la medida que vela por el bien del amado y se opone a todo lo que sea contrario al bien del amado (amor de amistad) o cuando se mueve en contra de lo que impide el disfrute pacífico de lo amado (amor de concupiscencia).

¹⁸⁵ Cf. I-II, q. 28, a. 2, c

¹⁸⁶ Cf. I-II, q. 26, a. 2, ad 2

¹⁸⁷ Cf. I-II, q. 28, a. 1, c

¹⁸⁸ Cf. I-II, q. 27, a. 3, c

¹⁸⁹ Cf. I-II, q. 28, a. 1, c

¹⁹⁰ Cf. I-II, q. 28, a. 3, c

¹⁹¹ Cf. I-II, q. 28, a. 4, c

Bibliografía

1. Fuente

Dionisio AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, versión castellana y comentarios de P. Cavallero y G. Ritacco, Losada, Buenos Aires, 20071 (en Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento), pp. 259-265.

-----*Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición preparada por Teodoro H. Martín, presentación por Olegario González de Cardedal, Madrid, BAC, 1990.

S. THOMAE AQUINATIS, *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, Marietti, Turin, 1950.

S. TOMÁS, *Suma Teológica* (tomos VI y X, Traducción de Ismael Quiles, Buenos Aires, Club de Lectores, 1948-49)

-----*Suma de Teología*, Prima pars (Traducción de José Martorell Capó, Madrid, B.A.C., 20014)

-----*Suma de Teología*, Prima secunda (Traductores varios, Madrid, B.A.C., 19992)

-----*Suma Teológica*, Prima secunda (t. IV, texto bilingüe, versión de Fr. M. Ubeda Purkiss O. P. y Fr. F. Soria O. P., Madrid, B.A.C., 1954).

-----*Suma contra los Gentiles*, libros 3º y 4º (t. II, texto bilingüe, traducción dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O. P. y Adolfo Robles Sierra, O. P., e introducción general por el padre José M. de Garganta, O. P., Madrid, B.A.C., 19682).

2. Obras y artículos contemporáneos

Ignacio E. ANDEREGEEN, *La Metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De Divinis Nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, EDUCA, 1989, pp. 163-199.

Domingo M. BASSO, OP, “Las potencias y facultades humanas según la antropología tomasiana”, *Sapientia* LXVIII/231-232 (2012) 141-148.

Rafael T. CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, Pamplona, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

- Juan CRUZCRUZ, *El éxtasis de la intimidad: ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1999.
- J. A. DE LA FUENTE FREYRE, *La biología en la Antigüedad y la Edad media*, Ed. Universidad de Salamanca, 20021.
- Leo J. ELDERS, “Santo Tomás de Aquino y el Platonismo” en *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*, Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael, Mendoza, 2009.
- José FERRATER-MORA, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Barcelona, Ed. Ariel, 19947.
- Eudaldo FORMENT, en “Estudio introductorio”, *Textos selectos de Santo Tomás de Aquino: Suma contra los Gentiles, Suma Teología*, Madrid, Ed. Gredos, 2012.
- Pablo Santiago FURLOTTI, “La influencia de la obra Los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita en las reflexiones tomasianas sobre el amor”, en *Fuentes del pensamiento medieval: continuidad y divergencias*, Tucumán, Editorial UNSTA, 20121.
- Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976.
- Ángel Luis GONZÁLEZ, *Teología Natural*, Navarra, Ed. Eunsa, 20157.
- Juan J. HERRERA, OP, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, San Miguel de Tucumán, Ediciones de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011.
- Johannes HIRSCHBERGER, *Breve historia de la Filosofía*, Barcelona, Ed. Herder, 198210, pp. 102-103.
- Marcos F. MANZANEDO, OP, *Las pasiones según santo Tomás*, Salamanca, San Esteban, 2004.
- Julio Raúl MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1990.
- Luciana María PERALTA, *La unión del conocimiento y del amor según Tomás de Aquino*, Tesis de Licenciatura defendida en Unsta, 2017, texto inédito, pp. 14-67.
- Josef PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*. Madrid: Ediciones Rialp, 1973 (está en la biblioteca)
- Santiago RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino: Biografía, Obras y Autoridad doctrinal*, Madrid, Bac, 1975.

Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I: Antigüedad y Edad Media, versión castellana de J. A. Iglesias, Barcelona, Ed. Herder, 19952

Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Navarra, Eunsa, 2002

Manuel UBEDA PURKISS, OP, “Introducción al Tratado del Hombre” en Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III (2º), Madrid, BAC, 1959.

James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Pamplona, Eunsa, 1994

3. Obras de referencia

Biblia de Jerusalén

Pbro. S. Luis MACCHI, *Diccionario de la Lengua Latina Latino-Español, Español-Latino*, Ed. Don Bosco, Buenos Aires, 19514.

Diccionario ilustrado Latino-español Español-latino Spes, Bibliograf, Barcelona, 19707.

Diccionario ilustrado Latino-español Español-latino Vox, Larousse, Barcelona, 201122.

J. M. PABÓN S. DE URBINA, *Diccionario Manual de Griego -griego clásico-español-*, Vox, Barcelona, 200821

Silvia MAGNAVACCA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2015.

4. Artículos de revistas consultados en internet y otras referencias electrónicas

Ysabel DE ANDÍA, “Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita”, *Anuario filosófico*, 2000 (33), 363-394

Index Thomisticus. Disponible en: www.corpusthomisticum.org

Ludwig SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon*. Disponible en: www.corpusthomisticum.org