

MARTÍN F. ECHAVARRÍA

Universitat Abat Oliba CEU

Barcelona - España

echavarria@uao.es

La presencia afectiva según Tomás de Aquino

Introducción

Santo Tomás tiene una riquísima concepción de la afectividad, que aborda en todas sus dimensiones (sensitiva e intelectual, estructural y dinámica, natural y sobrenatural). Quien lea a fondo la obra del Aquinate no podrá dejar de asombrarse ante la profundidad y riqueza de matices con que santo Tomás trata este tema que no es, sin embargo, de los que han sido más estudiados de su antropología. Quizás porque santo Tomás trata de la afectividad más en sede moral que antropológica, quizás por la inopia del lenguaje, como dice el Aquinate mismo¹, es decir, por la pobreza del lenguaje humano a la hora de hablar acerca de la afectividad, los temas relativos al conocimiento han sido muchísimo más desarrollados por los estudiosos del pensamiento del Aquinate, que los temas relativos a la afectividad.

Yo quisiera centrarme en mi ponencia en un tema poco conocido de la antropología tomista de la afectividad, el de la “presencia afectiva”. ¿Qué se entiende aquí por presencia afectiva? Recurriendo a nuestra experiencia ordinaria, que

¹ *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1, co

siempre debe ser la piedra de toque de una antropología realista, la presencia afectiva es aquello a lo que nos referimos cuando decimos que llevamos a alguien en el corazón. Esta presencia afectiva es específicamente distinta de la presencia cognoscitiva, por la que lo conocido está en la imagen o en el concepto del cognoscente. Por ejemplo: yo conozco a la persona que me vende un pasaje de tren, o al presidente de mi país; pero difícilmente diré que los llevo en el corazón, aunque verdaderamente los lleve de alguna manera en mi interior por el conocimiento. En cambio, cuando digo que tengo en mi corazón a mi esposa o a mis hijos, no quiero decir simplemente que los tengo en mi memoria, en mi imaginación o en mi inteligencia, sino que ellos están presentes en mí de una manera distinta, aunque dependiente de la presencia cognoscitiva. Están presentes en lo íntimo del corazón por el afecto.

Un enfoque posible de este tema sería el histórico crítico, por el que se podría comprobar la evolución de la conceptualización de este tema en las distintas obras del Aquinate. Este es un trabajo importante y fructífero, y ha sido, al menos parcialmente, llevado a cabo por otros autores². Yo, por mi parte, me centraré en la exposición de la doctrina de madurez del Aquinate, basándome fundamentalmente en textos de la *Summa Theologiae*, pero también de otras obras como la *Summa Contra Gentiles*

² Cfr. Simonin, H. D., “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 6, 1931, 174-276; Durand, E. “Au principe de l’amour: formatio ou proportio? Un déplacement revisité dans l’analyse thomasiennne de la *voluntas*”, *Revue thomiste*, 104, 2004, 551-578; Durand, E. *La périchorèse des personnes divines* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2005), 181-274

y el *Compendio de Teología*. Nousaré los textos en orden cronológico, aunque no ignoro que, para una exégesis histórica del pensamiento del Aquinate, respetar ese orden sea muy importante. Aunque este tema tiene especial desarrollo en el contexto de la pneumatología de santo Tomás, mi perspectiva será principalmente antropológica.

Complacentia y coaptatio

Uno de los lugares principales en que el Aquinate se ocupa de la presencia afectiva es al analizar el tema de la mutua inherencia como efecto del amor, en el tratado de las pasiones de la *Suma de Teología*. Los que se aman están mutuamente presentes, no sólo por el conocimiento, sino también por el afecto. Aunque estamos en el contexto del tratado de las pasiones, santo Tomás está tratando también, y quizás incluso principalmente, del amor como afección de la voluntad. Un signo de esto es que, como argumento de autoridad, santo Tomás presenta en el *Sed contra* el texto de 1 Cor, 2,10: “Quien permanece en la caridad, permanece en Dios, y Dios en él”; pues, en este texto no se está hablando del amor como pasión del apetito concupiscible, sino del amor como afecto de la voluntad perteneciente a la virtud teologal de la caridad. Dice allí el Aquinate:

Este efecto de la mutua inherencia puede entenderse, tanto en cuanto a la facultad aprehensiva, como en cuanto a la facultad apetitiva. [...] Pero, en cuanto a la facultad apetitiva, se dice que el amado está en el amante, en cuanto está en su afecto por cierta complacencia. De tal manera que, o se deleite en él, o en su bien, en su presencia; o, en su ausencia, tienda por el deseo hacia el amado por el amor de concupiscencia, o hacia los bienes que quiere para el amado, por el amor de amistad; y no por una causa extrínseca, como cuando alguien desea algo en vistas de otra cosa, o cuando alguien quiere el bien de otro por algo más; sino por la complacencia del amado enraizada en lo

interior. De aquí que se diga que el amor es *íntimo*, y que se hable de las *entrañas de caridad*³.

Aunque la argumentación de santo Tomás continúa, con lo citado tenemos suficiente para nuestro propósito. Se trata de un texto de una fuerza extraordinaria. El amado está en el amante por una complacencia (*complacentia*) que lleva al gozo, cuando el amado está presente, y al deseo, cuando está ausente. Esta complacencia está, dice santo Tomás, radicada, enraizada, en lo más íntimo, por eso el ámbito del amor es el ámbito de la intimidad. El amado está tan íntimamente presente al amante, que está como dentro de sus vísceras. Evidentemente, se habla de vísceras metafóricamente, al menos en cuanto la palabra significa el

³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, co.: “Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, *eo quod habeam vos in corde*. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod *scrutatur etiam profunda Dei*. Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis”. Todas las traducciones de los textos de Tomás de Aquino son nuestras; el texto latino está tomado de Alarcón E. *Corpus Thomisticum*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000 <http://www.corpusthomicum.org/> [18/07/2022].

amor de caridad; al amor que es pasión le puede corresponder de un modo más real estar ubicado en las vísceras. En todo caso, se significa con esta expresión lo más íntimo de la persona. Algo o alguien llega hasta lo más íntimo nuestro cuando, no sólo está presente en nuestro conocimiento, sino que también llega a hacerse presente en el afecto.

Santo Tomás utiliza la palabra “complacencia” ¿Qué significa esta palabra? La complacencia es lo que define al amor como movimiento apetitivo, y esta complacencia no es otra cosa que una cierta *coaptatio*. Santo Tomás introduce la palabra *coaptatio* para referirse al amor, por primera vez, en el Comentario al *De divinis nominibus*⁴. La palabra “coaptación” existe en español. Es definida por la Real Academia Española (RAE) como “la acción y efecto de coaptar”⁵. A su vez, el verbo “coaptar”, que es un arcaísmo que ha caído en desuso, es definido por la RAE como “proporcionar, ajustar o hacer que convenga algo con otracosa”. Nos parece muy iluminador el uso de la expresión “proporcionar”, porque se conecta con un término que también utiliza santo Tomás, y que

⁴ *In De divinis nominibus*, cap. 4, l. 9; cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, 189. Aparentemente, la palabra “coaptatio” fue acuñada por San Agustín (*De Trinitate*, 4, 2; *De Civitate Dei*, 22, 24) para traducir el griego ἀρμολία; cfr. Lewis, Ch. T. y Short, Ch. , *A Latin Dictionary*, voz *cōaptiō*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dcoaptatio> [18/07/2022].

⁵ <https://dle.rae.es/coaptaci%C3%B3n> [18/07/22]. Curiosamente, esta palabra tiene también dos acepciones médicas, relacionadas con acomodar los huesos: “acción de colocar en sus relaciones naturales los fragmentos de un hueso fracturado” y “acción de restituir en su sitio un hueso dislocado”.

analizaremos más adelante, que es el de *proportio*. La *coaptatio* es como una adaptación, acomodación, amoldamiento, del apetito a lo amado, del cual se siguen los demás movimientos afectivos. Santo Tomás pone una comparación con lo que sucede en la causalidad física: así como el agente produce en el paciente, primero la forma y después el movimiento acorde a esa forma, de modo semejante, primero tenemos el amoldamiento del afecto a lo amado, y después los otros movimientos afectivos, que derivan del amor. Así lo expresa santo Tomás:

Lo apetecible da al apetito, primeramente, cierto amoldamiento [*coaptationem*] a sí mismo, que es la complacencia en lo apetecible, de la cual se sigue el movimiento hacia lo apetecible [...]. La primera inmutación del apetito por lo apetecible se llama amor, que no es otra cosa que una complacencia en lo apetecible⁶.

Simonin considera que la palabra *coaptatio* tiene un matiz más físico, mientras que *complacencia*, uno más psicológico⁷. Así es, pero santo Tomás usa aquel término físico, para definir este término psicológico. La *coaptatio* es una acomodación afectiva al objeto amado. Sin embargo, hay que tener presente, como bien señala Simonin, en línea

⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 26, a. 2, co: “Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacencia appetibilis [...]. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacencia appetibilis”.

⁷ Cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”¹⁹²: “Le mot *coaptatio* fait allusion à la modification entitative de l’appetit, à cette adaptation qu’il reçoit de l’objet et qui le porte à faire retour vers lui. [...] Le mot *complacencia* au contraire fait allusion au côté psychologique du même phénomène. Il s’agit d’une modification produite sous l’influence d’un objet connu, présent à l’esprit ou au sens.”

con otros intérpretes clásicos del tomismo, como el Ferrariense y Juan de Santo Tomás (y contra Cayetano), que, a pesar de esta comparación, mientras la causalidad ejercida por el agente físico es de tipo eficiente, la causalidad del bien amado es de tipo final⁸⁸. Lo amado causa atrayendo. Sobre esto volveremos más adelante.

Impressio

Como por esta complacencia, el afecto se adhiere de tal manera a lo amado que se configura afectivamente con él, santo Tomás dice que por la complacencia se produce como una *impresión (impressio)* afectiva: “el amado está contenido en el amante en cuanto está impreso en su afecto por cierta complacencia⁹⁹”.

Aunque tiene plena validez antropológica, Santo Tomás desarrolla el tema de la impresión afectiva en el contexto de su teología trinitaria y, más particularmente, de su pneumatología. Santo Tomás sigue el *De Trinitate* de San Agustín, quien toma a la mente como punto de partida para hablar analógicamente de la Trinidad. Estas analogías son posibles porque la mente es a imagen de Dios, no sólo en cuanto a la unidad de la naturaleza, sino en cuanto, de alguna manera, refleja la trinidad de personas. A su vez, si bien en todo hombre está impresa la imagen divina por sus potencias, el intelecto y la voluntad, y por el hábito del conocimiento y amor de sí (memoria), la mente humana

⁸ Cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, 199-237.

⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, ad 1: “amatam continetur in amante, in quantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam”

refleja sobre todo la Trinidad divina por sus operaciones, es decir por los actos personales por los que conoce y ama a Dios¹⁰. La imagen es dinámica, y se perfecciona sobre todo en la relación personal con el Dios que es tres Personas.

El hombre contempla esta Trinidad como en un espejo en su propia mente, cuando observa que subsiste en sí misma, que se conoce a sí misma, y se ama a sí misma¹¹. Subsistir, conocerse y amarse, son tres modos diferentes por los que un espíritu está en sí mismo. El modo de subsistir de la mente es especial, porque revierte completamente sobre sí, al no estar completamente derramado sobre la materia¹². De este modo especial de subsistir se sigue su modo de operar interior: la intelección en el verbo mental, y el amor.

Tratando acerca de la segunda persona de la Trinidad como *Verbum*, santo Tomás distingue con precisión la intelección como atributo divino común a las tres Personas, de la generación del Hijo, también llamada “dicción”, en cuanto es el pronunciar el Padre el Verbo divino (acción nocional). Esta dicción es distinta del Verbo divino dicho por el Padre, llamado “Dicente”. En la procesión del Espíritu Santo, se daría algo semejante. Por un lado, tenemos el amor que se identifica con la esencia misma de Dios, y que es común a la Trinidad. Por otro, la acción nocional, que, en este caso, por la pobreza del lenguaje, lleva el mismo nombre, “amor”. Finalmente, la procesión,

¹⁰ Cfr. Echavarría, M. F. “La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino”. *Espíritu*, 68(157), 2019, 223-252.

¹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, co.

¹² Cfr. Joannes a Santo Thoma *Cursos Theologicus*. París: Desclée, 1953 (Disp. 32, a. 7, 9): “Et sic voluntas coaptata objecto amat, et amato se coaptat : sicut intelligendo dicit, et dicendo intelligit”.

el Espíritu Santo, que es llamado también “amor”. Santo Tomás tiene el desafío de distinguir el amor esencial, del amor que es acción nocional, del amor que es la tercera Persona de la Trinidad. Para ello, el Angélico se ve obligado a afinar al máximo las distinciones en la mente, que sirve de analogía para hablar de la Trinidad. Es aquí, donde entra en juego la *impressio*: el acto de amor tiene como término inmanente una impresión, así como el acto de entender tiene como término inmanente el concepto o palabra mental: “y así, la voluntad amoldada [*coaptata*] ama al objeto, y amandose amolda; como entendiendo dice, y diciendo, entiende”, dice Juan de Santo Tomás¹³.

El lugar por excelencia en la *Suma de Teología*, es la q. 37, a. 1, donde santo Tomás establece un paralelismo entre la presencia de la cosa entendida en el que entiende por la palabra mental, y la presencia de la cosa amada en el amante por la impresión del amor:

Así como, por entender alguna cosa, proviene cierta concepción intelectual de la cosa entendida en el que entiende, que se llama verbo; así, por el hecho de que alguien ama alguna cosa, proviene cierta impresión, por así decir, de la cosa amada en el afecto del amante, según la cual se dice que lo amado está en el amante, como lo entendido está en quien entiende. De tal manera que, cuando alguien se entiende y se ama a sí mismo, está en sí mismo, no sólo por la identidad de la cosa, sino también como lo entendido en quien entiende, y como lo amado en el amante¹⁴.

¹³ Cfr. Joannes a Santo Thoma *Cursos Theologicus*. París: Desclée, 1953 (Disp. 32, a. 7, 9): “Et sic voluntas coaptata objecto amat, et amato se coaptat : sicut intelligendo dicit, et dicendo intelligit”.

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1, co.: “Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio

Se trata aquí de la triple presencia de la mente a sí misma, por su identidad sustancial, por el conocimiento intelectual y por el amor. Las cosas tienen tres modos de ser. En primer lugar, el modo de ser por el que subsisten. En segundo lugar, el modo de ser que tienen en el conocimiento. En tercer lugar, el modo de ser que tienen en el afecto. Por el primero, las cosas son en sí mismas, especialmente las que subsisten inmaterialmente, que revierten perfectamente sobre su esencia. Por el segundo, están en el cognoscente por el concepto o palabra mental. Por el tercero, están presentes afectivamente. Este tercer modo es esencialmente distinto de los dos anteriores. Por el primero, la cosa tiene el ser sustancial, que le corresponde por su especie o forma sustancial. Por el segundo, tiene el ser cognoscitivo que, en las criaturas, es distinto del ser sustancial, es un accidente del cognoscente, aunque ser un accidente no sea algo esencialmente implicado en el ser cognoscitivo en cuanto tal. En el caso del conocimiento intelectual, la especie o forma inteligible de la cosa conocida está en el cognoscente, de tal manera que este está habilitado para expresar lo conocido en una palabra mental. Por el tercero, lo amado está en el amante. Esta presencia de lo amado en el amante no es según la forma sustancial, ni tampoco según la forma inteligible, aunque supone la cosa existente en sí misma por su forma, y depende de la

rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante.”.

presencia explícita de lo conocido en la palabra mental, pero es irreductible a esa presencia cognoscitiva.

1. *Proportio y spiritus (impulso vital)*

Hay que profundizar en la naturaleza de esa presencia afectiva, especialmente para diferenciarla de la presencia que una cosa tiene en el intelecto por la impresión inmaterial de su forma. Para ello recurrimos a la *Summa Contra Gentiles*. Aunque esta obra es anterior a la *Suma de Teología*, nos servimos de ella porque aquí se expresa con precisión un giro en la concepción del amor que se venía gestando en obras anteriores del Aquinate¹⁵. En el *Comentario a las Sentencias*, santo Tomás se refiere al amor haciendo un paralelismo con la operación intelectual, según el cual la adecuación del apetito a su objeto es vista como la recepción de una forma (*formatio*)¹⁶. La analogía de la forma, si bien tiene sus ventajas (Juan de Santo Tomás sigue sirviéndose de ella al tratar este tema), tiene la desventaja de asimilar excesivamente el afecto al

¹⁵ Cfr. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, 177-198; Durand, “Au principe...”, 556-569; Sherwin, M. S. *By Knowledge and By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas* (Washington DC: Catholic University of America Press, 2011).

¹⁶ Cfr. *Super Sent.*, lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 co.: “Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit Philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: *qui adhaeret Deo unusspiritus est.*”

conocimiento¹⁷. En la *Suma Contra Gentiles*, santo Tomás abandona la analogía de la forma, y se sirve de la palabra “proporción” (*proportio*) para referirse a eso que se imprime en la potencia afectiva. El bien amado está en la voluntad del amante por cierta proporción que hay en la voluntad hacia él. Así lo explica el Aquinate:

Lo que se ama no está sólo en el intelecto del amante, sino también en su voluntad; pero de maneras distintas. Está en el intelecto según la semejanza de su especie; pero está en la voluntad del amante como el término del movimiento en el principio motivo proporcionado por la conveniencia y proporción que tiene hacia él. Como en el fuego, de alguna manera, está el lugar superior en razón de la levedad, según la cual tiene proporción y conveniencia a tal lugar. Pero el fuego generado está en el fuego generante por la semejanza de su forma¹⁸.

¹⁷ Otro lugar importante en que se observa esta transición es el Comentario al *De divinis nominibus* en donde, sin embargo, coexiste el lenguaje de la forma con el de la proporción; cfr. *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 9: “Ex hoc igitur aliquid dicitur amari, quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur. Omne autem quod ordinatur ad aliquid sicut ad suum bonum, habet quodammodo illud sibi praesens et unitum secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis, sicut forma quodammodo est in materia in quantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam.” Sobre la interpretación de este pasaje, cfr. Andereggen, I. M. *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita* (Buenos Aires: EDUCA, 1989) 172-173.

¹⁸ *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 19, n. 4: “Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum:

Santo Tomás introduce aquí unos conceptos de la física aristotélica para explicar, por semejanza, la presencia del bien en el apetito del amante. El fuego, por un lado, tiende naturalmente a propagarse, es decir, a producir una semejanza específica suya, que es también fuego. Por otro lado, tiende a su lugar natural, que es arriba. De modo semejante, en la mente tenemos una presencia que se produce por la semejanza de la especie, que es la presencia cognoscitiva, análoga a la generación del fuego por el fuego. Por otro lado, tenemos la proporción de la voluntad al bien amado, que es la presencia afectiva. Por esta proporción, la voluntad tiene presente en sí el bien amado, como el fuego tiene en sí anticipadamente el lugar al que tiende. El término de todo movimiento está, de alguna manera, impreso en el principio del movimiento, en la medida en que este se adapta y acomoda a ese término. Así como esta proporción no es la presencia de la forma, aunque dependa de ella, la impresión afectiva no es la impresión formal, sino la de la tendencia o impulso vital¹⁹.

Esto es importante subrayarlo. Aunque santo Tomás se sirve de la semejanza con el conocimiento, como más conocido y fácil de expresar conceptualmente, para explicar los movimientos del apetito, la presencia afectiva no es una presencia por la forma o especie de la cosa, que, sin embargo, está supuesta a modo de condición necesaria de

ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae”.

¹⁹ Como se ve en el texto del Comentario a Dionisio, santo Tomás utiliza la palabra semejanza para referirse a la proporción. Habría una semejanza según la especie, que es la que caracteriza al conocimiento, y una cierta semejanza de proporción (“*secundum quamdam similitudinem, saltem proportionis*”).

la que depende. Lo amado está en el interior del amante como impulsándolo y empujándolo desde dentro, es decir, como fuente de su dinamismo vital.

Para decirlo de otra manera: el bien amado causa atrayendo, es decir, a modo de causa final. Esta causa se hace realmente presente al apetito y el acto de la voluntad no es sino un acomodarse a ese bien, produciendo en el interior de la voluntad una impresión afectiva que es una proporción al bien amado. Por ella, el amante se relaciona con el bien amado con un movimiento íntimo de impulso vital. Explicando las analogías naturales que aplica a la inteligencia de la fe en el Espíritu Santo, en ese mismo lugar de la *Contra Gentiles*, santo Tomás explica que la palabra “espíritu”, designa un impelente intrínseco, un impulsor vital interno, es decir, que activa al amante desde dentro. Santo Tomás lo dice así:

Pero, como el amado existe en la voluntad como inclinante, y, de algún modo, impelente intrínseco del amante hacia la cosa amada; y, como el impulso de la realidad viviente desde el interior pertenece al espíritu; conviene que a Dios, por modo de amor procedente, se lo llame Espíritu, como existente por cierta aspiración.

Por esto el Apóstol atribuye al espíritu y amor cierto impulso. Pues dice en Rm, 8,14: “Quienes son conducidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios; y en II Cor 5, 14: “La caridad de Dios nos apremia”²⁰.

²⁰ *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 19 nn. 10-11: “Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut spiritus dicatur eius, quasi quadam spiratione existente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amori impulsus quendam attribuit: dicit enim, Rom. 8-14: qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et II ad Cor. 5-14. Caritas Christi urget nos.”

La palabra espíritu, designa tanto al viento, que mueve las cosas materiales, como a esos principios internos de los vivientes cuya función es habilitar sus distintos órganos para realizar las operaciones vitales (espíritus vitales, espíritus animales). De modo semejante, llamamos espíritu a esa presencia del amado en el amante, por la que aquél se imprime en el afecto del amante, transformándose en principio interno de la vida afectiva del amante.

¿Qué diferencia a este impulso de aquel que se encuentra en los entes no dotados de conocimiento? La dependencia del conocimiento. En el apetito natural, la tendencia o proporción emana directamente de la forma. En el apetito elícito, emana de la presencia cognoscitiva de la forma. De esta manera, la presencia afectiva tiene una doble dependencia: por un lado, depende y deriva de la palabra mental; por otro, depende y deriva de la potencia volitiva. De la palabra mental depende como especificante y como de aquello en lo que se presenta el bien, causa final activante del impulso del amor. De la voluntad depende como de causa eficiente²¹. La voluntad actualizada por la *coaptatio* del amor, emana en sí la impresión o impulso afectivo²².

²¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, co: “Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires”.

²² según Orbe, se podría establecer una analogía entre la *coaptatio*, en la voluntad, y la *species*, en el intelecto, de modo semejante a como

Presencia afectiva y tacto espiritual

Esta concepción de la presencia afectiva se encuentra involucrada en la explicación de muchos temas en la obra del Aquinate. Por ejemplo, la idea de que existe esa interioridad afectiva como un lugar en el que se acoge al amado está implicada en la comparación de la *dureza* del corazón con el ablandamiento del mismo que produce el amor:

Al amor se pueden atribuir cuatro efectos: la licuefacción, la fruición, la languidez y el fervor. Entre los cuales, el primero es la licuefacción, que se opone a la congelación. Las cosas congeladas, están comprimidas en sí mismas, de tal manera que no son fácilmente penetrables por otro. Pero, al amor le pertenece que el apetito se amolde [*coaptetur*] a cierta recepción del bien amado, en cuanto el amado está en el amante, como ya se ha dicho. Por eso, la congelación o dureza del corazón es una disposición que repugna al amor. Pero, la

la *impressio* es análoga al *verbum*; cfr. Orbe, J. I., *Inhabitación y Bienaventuranza en Tomás de Aquino* (ponencia inédita del VIII Simposio de Estudios Tomistas Gracia y Salvación, Fundación Balmesiana, Barcelona, 5-7 de noviembre de 2021): “En lo afectivo la causalidad se ejerce por vía de atracción del bien, es una causalidad final que actúa como *spiratio* en la voluntad. Primero ha de ser advertida como bien en el verbo de la mente, produciéndose una *coaptatio* entre el objeto y la facultad. La *coaptatio* es principio del acto de amor, análogo a como la *species* es principio del acto de entender, en ese sentido también puede ser calificada como medio *quo*.”

Pero de igual manera es necesario advertir que santo Tomás acabó por afirmar un término operado en el amor análogo al *verbum*, al que llamó *impressio*. Si la *coaptatio* principiaba la operación de la voluntad, la *impressio* es su término operado, una suerte de llama interior que prende en el afecto del que ama y con la cual se dirige y posee uniéndose a lo amado en sí mismo”.

licuefacción, implicando cierto ablandamiento del corazón, por el que el corazón se muestra apto para que el amado entre en él²³.

Como se ve, santo Tomás se sirve de la metáfora de la congelación y de la licuefacción, para comparar dos disposiciones distintas del afecto respecto de la posibilidad de que un objeto penetre en su interior por el amor: la dureza del corazón, propia de la frialdad del afecto, hace imposible que algo o alguien penetre en el corazón; el ablandamiento del corazón por el amor, hace posible la penetración que produce la presencia afectiva. Como consecuencia de esta presencia interior, tenemos después los otros efectos del amor: el gozo, cuando el amado está presente; la languidez o tristeza, que santo Tomás compara con una enfermedad [*aegritudo*], cuando el amado está ausente; y el fervor, cuando el deseo es intenso.

Cuando lo amado entra en el interior del corazón produce un cierto contacto afectivo. Santo Tomás habla en muchos lados de esa especie de tacto o contacto espiritual, que produce el bien amado como motor (a modo de causa final). Así lo hace, por ejemplo, en el *Compendio de Teología*:

Como lo entendido está en el que entiende en cuanto entiende, así también lo amado debe estar en el amante en cuanto es

²³ *Summa Theologiae*, I- II, q. 28, a. 5: “amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret”.

amado. Pues de algún modo el amante es movido por lo amado con cierta moción intrínseca. De aquí que, como el motortoca a lo que se mueve, es necesario que lo amado sea intrínseco al amante.²⁴²⁴

Nótese la potencialidad enorme que tienen estas observaciones de Santo Tomás para la descripción psicológica de los estados afectivos. Cuando la persona amada no está, experimentamos un dolor interior que se siente como una enfermedad; cuando una persona querida nos quita su amor, nos lastima interiormente, porque nos saca algo que estaba grabado en nuestras vísceras²⁵²⁵; cuando la persona amada está presente, se siente esa plenitud afectiva, que santo Tomás llama fruición, y que es sólo de las cosas que se quieren como fines, y no como medios, entre las que están las personas en el orden del amor de amistad.

Que el contacto afectivo del alma con el bien amado afecta realmente al amante, según santo Tomás, se comprueba también, por poner otro ejemplo, en el hecho de que el pecado deja una mancha (*macula*) en el alma. Santo Tomás dedica una cuestión entera de la *Summa* a tratar sobre la mancha como efecto del pecado. La explicación es esta: por el pecado, el alma se adhiere a una cosa por amor.

²⁴ *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 45: “Sicut autem intellectum est in intelligente in quantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante in quantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti.”

²⁵ Sobre esto, cfr. Aristóteles *Sobre la generación y corrupción* 323a 33 (Madrid: Gredos, 1987) 60: “En consecuencia, si algo mueve permaneciendo inmóvil, podrá tocar lo movido sin que nada lo toque. Así, en ocasiones decimos que quien nos aflige nos ‘toca’, mas no que nosotros lo ‘toquemos’.” Cfr. Durand, “Au príncipe...” 231-236.

Esta adherencia afectiva es como un contacto (*tactus*) espiritual. Como consecuencia de este contacto, la luz de la razón y de la gracia se ven entorpecidas, es decir, se oscurecen, que es lo que producen las manchas en el orden corporal, quitar u ocultar el brillo de una cosa. Estas son las palabras de santo Tomás:

Hay como un cierto tacto del alma, cuando se adhiere a alguna cosa por amor. Cuando peca, se adhiere a algunas cosas contra la luz de la razón y de la ley divina, como antes se ha dicho. De donde se sigue que esa pérdida de brillo proveniente de ese contacto, se llama mancha metafóricamente²⁶.

Santo Tomás interpreta ese contacto por el que el afecto se une y amolda a lo amado, recibéndolo en su interior, como algo muy real, como explica allí mismo en la respuesta a la segunda objeción:

La acción del intelecto se perfecciona según que las cosas inteligibles están en el intelecto al modo del mismo intelecto; y, por eso, el intelecto no es manchado por ellas, sino que se perfecciona. Pero el acto de la voluntad consiste en un movimiento hacia las cosas mismas, de tal manera que el amor aglutina [*conglutinat*] al alma con la cosa amada. Y por eso el alma se mancha cuando se adhiere desordenadamente, según aquello de Os 9: “Se han hecho abominables, como las cosas que amaron”²⁷.

²⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 86, a. 1, co: “Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphoricè vocatur.”

²⁷ *Summa Theologiae*, I-II, 86, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor conglutinat animam rei amatae. Et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhaeret; secundum illud Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.*”

En síntesis. El amor aglutina al amante con el amado, quedando aquel adherido a este, y este como impreso en su interior.

Este contacto que se da en la presencia afectiva del amante con el bien amado da lugar, según santo Tomás, a un cierto conocimiento *sui generis*, experimental, que a veces santo Tomás llama “conocimiento afectivo” (*cognitio affectiva*²⁸). Pongo a continuación, como ejemplo, un texto poco conocido, que encontramos en el contexto de la explicación de consentimiento (*consensus*) como acto de la voluntad:

Es propio del sentido que sea cognoscitivo de las cosas presentes, y la imaginación capta las semejanzas de las realidades corporales, incluso de las ausentes, a las que se refieren las semejanzas. Pero el intelecto aprehende las razones universales, que puede aprehender indiferentemente de las cosas singulares presentes o ausentes. Y, como el acto de la facultad apetitiva es una cierta inclinación a la cosa misma, según cierta semejanza, la aplicación de la facultad apetitiva a la cosa, según que se adhiere a ella, recibe el nombre de *sentir*, como cierta experiencia obtenida de la cosa a la que se adhiere, en cuanto se complace en ella. Por lo que se dice en *Sab. 1*: “sentid de Dios en bondad”²⁹.

²⁸ Cfr., especialmente, por lo que se refiere a ese con-sentir (consensus), *Super Io.*, c. 8, l. 8: “Quod autem Patrem cognoscat, manifestat subdens *sed scio eum*: et cognitione speculativa, cum dicit *scio*, intellectualiter per dictam cognitionem, *eum*, scilicet Patrem; item cognitione affectiva, scilicet per consensum voluntatis ad ipsum”. Cfr., también, *Super Io.*, c. 17, l. 6; *De malo*, q. 16, a. 6, s.c. 5 et ad 8.

²⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 15, a. 1: “Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferentem et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae

En este texto aparecen muchos de los temas desarrollados anteriormente: cuando el apetito ama algo, se adhiere al bien amado de tal manera que obtiene una cierta experiencia de ella. Este es el principio que santo Tomás aplica para explicar el llamado “conocimiento por connaturalidad”, que él llama “juicio por modo de inclinación”, del cual aquí no podemos tratar³⁰.

Presencia afectiva y don de sí

Para santo Tomás, el amor se predica analógicamente del amor de concupiscencia y del de amistad, y es el de amistad el que es el primer analogado. Amada absolutamente es la persona; las cosas son amadas en orden a las personas. Estas son las palabras del Aquinate:

Como dice el Filósofo en el I. II de la *Retórica*, amar es querer el bien de alguien. Así, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, al bien que uno quiere para alguien, para sí mismo o para otro; y hacia aquel para quien quiere el bien. Hacia el bien que alguien quiere para otro, se tiene amor de concupiscencia, y hacia aquel para quien se quiere el bien, se tiene amor de amistad. Esta división es según anterioridad y posterioridad. Pues lo que se quiere con amor de amistad, es lo que se ama absolutamente y por sí, mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia, no se ama absolutamente y por sí mismo, sino que se quiere para otro. Así como es ente absolutamente lo que tiene el ser, y ente *secundum quid* lo que

virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, *sentite de Domino in bonitate*”.

³⁰ Una buena síntesis del pensamiento de santo Tomás y de la tradición tomista sobre este punto se puede encontrar en Belley, P.-A. *Connaître par le Coeur. La connaissance par connaturalité dans les oeuvres de Jacques Maritain*. (Paris: Téqui, 2003), especialmente, pp. 31-108

es en otro; así, lo bueno, que se convierte con el ente, absolutamente es lo que tiene la bondad, pero lo que es un bien de otro, es bueno *secundum quid*. Y, en consecuencia, el amor por el que se ama a algo para que tenga un bien, es amor absolutamente, y el amor con que se ama algo para que sea un bien de otro es amor *secundum quid*³¹.

Lo que se ama con amor de concupiscencia no es amado por sí mismo, sino como bien para alguien. La persona para la que se quiere ese bien, es amada por sí misma. La presencia afectiva puede darse tanto según el amor de concupiscencia, como según el de amistad. Sin embargo, no de la misma manera. En el amor de concupiscencia, lo otro es para el amante, que es el centro de gravedad del amor. En cambio, en el amor de benevolencia, el centro de gravedad es el amado. Es sobre todo a las personas a las que les corresponde en sentido fuerte, por lo tanto, la presencia afectiva.

Por el amor, el bien amado está en el amante, pero también, a su vez, el amante está, de alguna manera, en el bien amado. Así explica santo Tomás de qué manera el

³¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4: “sicut Philosophus dicit in II *Rhetoric.*, amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid”.

amante está en el amado según los dos tipos de amor, de concupiscencia y de amistad:

El que ama está en lo amado de diferente manera por el amor de concupiscencia y por el amor de amistad. Pues el amor de concupiscencia no descansa en una posesión y disfrute superficial de lo amado, sino que busca tener perfectamente lo amado, como llegando a lo íntimo suyo. Pero, en el amor de amistad, el amante está en el amado en cuanto considera los bienes y males del amigo como suyos, y la voluntad del amigo como suya, como si él mismo padeciera y fuera afectado por los bienes y males del amigo. Y, por eso, es propio de los amigos querer lo mismo, y entristecerse y gozar de lo mismo, según el Filósofo, en el l. IX de la *Ética* y en el II de la *Retórica*. Así, en cuanto estima que los [bienes y males] del amigo son suyos, el amante parece estar en el amado, como identificado con el amado³².

Vemos, de nuevo, una diferencia importante entre el amor de concupiscencia y el de amistad. En el amor de concupiscencia, el que ama está en el bien amado, pero de tal manera que quiere apropiárselo completamente, como algo que es querido en orden al yo. En el amor de amistad, el amante está en el amado, en cambio, como buscando el bien del amado mismo, como identificándose

³² *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, co: “amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum Philosophum, in IX *Ethic.* et in II *Rhetoric.* Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.”

afectivamente con él como otro yo (*alter ipse*³³). Por eso, santo Tomás pone como efecto del amor el éxtasis, la salida de sí, que se da propiamente en el amor de amistad³⁴. Por esta salida de sí, el amor se convierte en donación de sí al amado. Es apropiación o impulso del amor, de la que hemos hablado, lleva hacia el amado como bien *simpliciter*, y esa colocación de sí en el amado se transforma en autodonación. Aunque es propio del amigo dar bienes al amigo, explica santo Tomás, lo primero que se dona en la amistad es el propio amor:

El don propiamente es *la entrega sin devolución*, según el Filósofo, es decir, que no se da con intención de retribución, y así implica la donación gratuita. La razón de la donación gratuita es el amor, pues damos gratis algo a alguien, porque queremos su bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor por el que le queremos el bien. De donde, es evidente que el amor tiene razón de primer don, por el cual se dan todos los otros dones gratuitos³⁵.

En síntesis, el amor, por el que se da la presencia afectiva del amado en la intimidad del amante, según el amor de amistad, es al mismo tiempo el primer don del amante al

³³ Cfr. *Super Sent.*, lib. 3, d. 27, q. 1, a. 1, co: “Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit Philosophus 9 *Ethic.* quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est.*”

³⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-I, q. 28, a. 3.

³⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 38, a. 2, co: “donum proprie est datio irreddibilis, secundum Philosophum, idest quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratituae donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur.”

amado, razón de todos los otros bienes que el amante quiere ofrecer al amado. El primer don es esa emanación interior, esa *impressio*, por la que el amante se identifica con el amado por cierta proporción o inclinación vital íntima. Por esto, es comprensible que santo Tomás tome al amor como impresión afectiva como modelo para hablar analógicamente del Amor como nombre propio del Espíritu Santo, que tiene también como nombre propio el de Don.

Sugerencias para la Psicología humana

Quiero acabar señalando la virtualidad que esta concepción de la presencia afectiva tiene para explicar las relaciones más fundamentales de la vida humana. La psicología clínica suele subrayar, desde distintos puntos de vista la importancia de las relaciones interpersonales, especialmente las que tienen lugar en el seno de la familia en los primeros meses y años de vida. Los psicoanalistas suelen apelar al oscuro concepto de relaciones objetales, que depende de la visión completamente materialista de las pulsiones que tiene Freud, en las que todo afecto es reducido a concupiscencia, y en el que se ignora la idea de presencia afectiva³⁶³⁶. Los teóricos del apego (*attachment*) están más cerca de la verdad, porque el significado de la palabra apego se acerca a la idea de adherencia (*inhesio*) afectiva y de *coaptatio*.

³⁶ Es una pena que un autor como Spitz, que ha contribuido a valorar la importancia del afecto materno en los primeros meses de vida, siga sin embargo atado a esa psicología primitiva freudiana de las pulsiones y del objetocomo un instrumento de la descarga pulsional, haciendo incomprensible el amor de amistad, que está en el núcleo del despliegue infantil. Cfr. Spitz, R. (1990). *El primer año de vida del niño*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 24-25

Lamentablemente, falta a estos autores una teoría del amor que pueda explicar el papel que juega el apego a los padres en los primeros meses y años de vida. Hablo de apego a los padres, y no a las figuras de cuidado, como se dice a veces, porque el apetito es realista, y no se dirige a figuras o roles, sino a las personas mismas.

Para que se dé lo que estos autores llaman “apego” es necesario que la madre, primero, y también el padre, penetren en el corazón del niño. Para ello es necesario, no sólo que estelos conozca como sustancias distintas de él, de las cuales tenga una representación interior imaginaria, proceso de desarrollo cognitivo que lleva tiempo. La presencia cognoscitiva no produce de por sí el apego. Es necesario que los padres penetren en el corazón del niño por el afecto. El seno de la familia es el lugar de la primera experiencia del bien y del amor³⁷. La experiencia del amor de los padres por parte del niño, le hace captarse también a sí mismo como un bien, dotado de una perfección digna de ser amada y, por lo tanto, de donarse a otro³⁸. El niño que

³⁷ Cfr. Palet, M. *La familia, educadora del ser humano*. (Barcelona: Scire/Balmes, 2000) 95: “[...] es sólo gracias a los primeros cuidados amorosos que el niño puede realizar, y de hecho realiza, su *primera y esencial experiencia de amor y de bien*. La atención solícita y rescatante de los padres, la actuación de su amor activo y educativo, son los que permitirán concebirse primero a sí mismo como un ser receptor de amor y de salvación. [...] Así, para el niño la primera concepción de sí mismo es la de hijo amado activa y salvíficamente por sus padres, y ello en una realidad que le constituye originaria y permanentemente”.

³⁸ *Ibidem*, 112: “*el primer comportamiento del niño*, que se comprende a sí mismo como fruto del amor, *es una respuesta de amor* que le lleva a la semejanza con el amor experimentado; y es, por lo tanto, un comportamiento de entrega libre de sí mismo hacia lo que le es connatural”

se siente amado por los padres, porque estos se le entregan como un don personal, y buscan su bien por él mismo, se ve motivado también a amar a su vez a sus padres. Estos se presentan ante él como un bien precioso y amable por sí mismo, que produce en el corazón del niño una impresión afectiva por la que este empieza a llevarlos dentro de sí. Esta no es una introyección (que en Freud tiene siempre algo de violento) de la *imago* parental, como la llaman los psicoanalistas, sino algo que brota en la intimidad misma del niño como un impulso vital que lo inclina hacia el bien amado. La presencia afectiva de los padres en el niño, efecto de la causalidad final del bien que estos ejercen, es el activante íntimo de la vida infantil. Del amor derivan todos los movimientos afectivos, y el amor es sobre todo amor personal. El activante íntimo de la vida humana infantil y adulta, es el amor personal inscripto en las entrañas del alma. El producir esta activación es, probablemente, uno de los motivos por los que el matrimonio es una institución natural central e insustituible, y por el que los padres son como ministros de Dios en la activación de la operatividad humana.

Cuando el niño crece, otros bienes personales van a inscribirse en su interior, impulsándolo. Por central y radical que sea el amor de los padres, no es único ni exclusivo. Es fundamental, de hecho, que el ser humano experimente que los padres son limitados y no son el bien absoluto. Es necesario que se impriman otros amores en el corazón. Sobre todo, tendrá que inscribirse en ese corazón, por la caridad, el amor de Dios. La respuesta a esa penetración y presencia del amado en el amante, es el amor oblativo, por el que uno se entrega como donal amado. Sin la experiencia profunda del amor, no es posible tampoco la autodonación. Para esa experiencia es necesario que un

bien muy grande, derrita el hielo del corazón, para hacerse un lugar en su intimidad, despertando el impulso de donación al amado.