



Facultad de Artes y Humanidades

Tema:

El amor humano como acceso al Amor Divino

**Trabajo de Titulación para la obtención del Título de Licenciatura en Estudios
Humanísticos**

Presentada por:

María Concepción Andrade Vera

(Sor María Bernardette de la Inmaculada Concepción)

Tutor:

Sor Lucía Boza

Quito, febrero de 2023

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es demostrar que el deseo humano de felicidad, entendido como amar y ser amado, es uno de los caminos que abre el corazón del hombre al conocimiento de Dios, mediante una metodología que permite analizar de modo ascendente y descendente esta posibilidad, es decir, desde la antropología humana y su natural inclinación al fin último, para luego, en sentido inverso, confirmar el dato partiendo del fin último. El desarrollo ofrece elementos que ayudan a reconocer que en la persona humana hay signos suficientes que revelan su trascendencia como algo natural de su dignidad, así como la dimensión personal del fin que quiere alcanzar para la anhelada felicidad. En este contexto, el estudio de los trascendentales ofrece luz para ratificar que el fin del hombre no puede ser abstracto, sino apenas puerta y camino para que la persona humana pueda responder libremente a la convocación de unidad con el fin último.

Palabras clave: Inclinaciones, amor, deseo, persona, felicidad, fin.

DECLARACIÓN DE ACEPTACIÓN DE NORMA ÉTICA Y DERECHOS

El presente documento se ciñe a las normas éticas y reglamentarias de la Universidad Hemisferios. Así, declaro que lo contenido en este ha sido redactado con entera sujeción al respeto de los derechos de autor, citando adecuadamente las fuentes. Por tal motivo, autorizo a la Biblioteca a que haga pública su disponibilidad para lectura dentro de la institución, a la vez que autorizo el uso comercial de mi obra a la Universidad Hemisferios, siempre y cuando se me reconozca el cuarenta por ciento (40%) de los beneficios económicos resultantes de esta explotación.

Además, me comprometo a hacer constar, por todos los medios de publicación, difusión y distribución, que mi obra fue producida en el ámbito académico de la Universidad Hemisferios.

De comprobarse que no cumplí con las estipulaciones éticas, incurriendo en caso de plagio, me someto a las determinaciones que la propia Universidad plantee.



María Concepción Andrade Vera (Sor María Bernardette de la Inmaculada Concepción)

C.I. 1713510459

DEDICATORIA

Primeramente a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Amor Divino, por todo su Amor y Misericordia, a la Virgen María Inmaculada por estar siempre a mi lado, ayudándome en todo momento, por todos los que han intercedido. A mi comunidad religiosa “Hijas de María Madre de la Unidad”, a mi familia y a todos los que Dios ha puesto en mi camino por todo su apoyo y su amor. Para la mayor gloria de Dios.

ÍNDICE

Resumen	2
Declaración de aceptación de norma ética y derechos	3
Dedicatoria.....	4
Índice	5
Introducción.....	7
Capítulo I	
Las tendencias humanas, el amor y el deseo	9
1. Las facultades de la persona, sus actos y sus fines	9
2. El amor y su relación con las tendencias humanas.....	16
3. El amor y el deseo	25
Capítulo II	
El objeto de las potencias espirituales y su relación con el amor.....	33
1. Un deseo y varias necesidades.....	33
2. Los trascendentales del ser y el fin del hombre.....	35
2.1. La Verdad	36
2.2. El Bien	37
2.3. La Belleza	38
2.4. La Unidad	39
2.5. Los trascendentales personales	40
3. El deseo y los trascendentales del ser	41
4. El Amor Divino como fin de los fines.....	43
Conclusiones.....	45
Referencias	46

EL AMOR HUMANO COMO ACCESO AL AMOR DIVINO

Autor: María Concepción Andrade Vera (Sor María Bernardette de la Inmaculada Concepción)

Correo electrónico: madresdelaunidad@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es demostrar que el deseo humano de felicidad, entendido como amar y ser amado, es uno de los caminos que abre el corazón del hombre al conocimiento de Dios, mediante una metodología que permite analizar de modo ascendente y descendente esta posibilidad, es decir, desde la antropología humana y su natural inclinación al fin último, para luego, en sentido inverso, confirmar el dato partiendo del fin último. El desarrollo ofrece elementos que ayudan a reconocer que en la persona humana hay signos suficientes que revelan su trascendencia como algo natural de su dignidad, así como la dimensión personal que quiere alcanzar para la anhelada felicidad. En este contexto, el estudio de los trascendentales ofrece luz para ratificar que el fin del hombre no puede ser abstracto, sino apenas puerta y camino para que la persona humana pueda responder libremente a la convocación de unidad con el fin último.

Palabras Clave: Inclinaciones, amor, deseo, persona, felicidad, fin.

Abstract (en inglés)

The purpose of this paper is to demonstrate that the desire that man has for happiness, understood as loving and being loved, is one of the paths that opens our heart to the knowledge of God. This is studied by methodology which allows us to analyze the possibilities in a higher or lower levels, furthermore, from the human anthropology and its natural inclination, and then, in the opposite direction, to confirm the data from the ultimate end that it pursues. The development offers elements that helps us to recognize that in the human person, there are enough signs that reveal his transcendence as a normal part of his dignity, as well as the personal dimension of the purpose of what he wants to achieve for his complete and ultimate happiness. In this context, the study of the transcendentals offers light to ratify that the end of man cannot be abstract, but only a door and a way for the human being to respond freely to the summons of unity with the ultimate end.

Key words: inclinations, love, desire, person, happiness, end.

INTRODUCCIÓN

Todo hombre manifiesta, a través de sus ideales y acciones, que es movido por el deseo de amar y ser amado, sea consciente o no de ello. Esto evidencia el deseo profundo de felicidad que lleva dentro de sí, aun cuando lo exteriorice de manera negativa en expresiones como el individualismo, el relativismo, el agnosticismo o el ateísmo. En efecto, es en esas realidades en donde las personas, especialmente los jóvenes, demuestran que en ellos anida la insatisfacción como consecuencia de su no-realización personal, es decir, la frustración por no haberse encaminado hacia la felicidad que corresponde a su verdadera dignidad.

El cristianismo, teniendo presente esta condición antropológica del ser humano, ha querido a lo largo del tiempo dar respuestas, tanto a través de la luz natural de la razón como también por medio de la fe. Uno de sus más ilustres teólogos, Tomás de Aquino, afirma que “por naturaleza, todo hombre quiere la felicidad”, y que ésta sólo la encontrará de manera plena en Dios. El deseo personal del hombre a la felicidad es lo que le diferencia del resto de seres vivos -que también poseen inclinaciones-, así como también es manifestación de su trascendencia, es decir, de su ser personal que revela su carácter irrepetible, único y toda la riqueza que deriva de su intimidad. Esto indica que el bien que persigue la persona no puede ser de índole material, poniendo de manifiesto que el ser humano es también espíritu y no sólo cuerpo, que el fin que persigue es “Alguien” que puede colmar su deseo y en él descansar de manera plena, que identifica como el punto de llegada de todo su esfuerzo, pues lo reconoce como fundamento, principio y fin, es decir, Dios, el Sumo Bien.

La investigación tuvo como objetivos investigar la inclinación humana y su relación con la categoría amor, analizar el deseo de felicidad del ser humano como el modo más profundo de amor que lo caracteriza y, por último, establecer la relación del amor con los trascendentales del ser, considerados como objeto de las potencias espirituales. Por eso, el estudio se dispuso en dos capítulos: el primero, que describe el organismo humano y su relación al fin, así como el amor y el deseo, su vínculo y dependencia en este contexto, tal como lo expusieron Tomás de Aquino y Karol Wojtyla en diálogo con autores y posturas diferentes y hasta contrarias que intentan esclarecer la realidad humana y su fin. Esto permitió evidenciar la solidez de los argumentos en su razonamiento interno y la correspondencia de los mismos con la realidad histórica del ser humano. En el segundo capítulo, en cambio, se profundizó el deseo y los trascendentales metafísicos en orden al fin

último del hombre, añadiendo al fundamento inicial la novedad de los trascendentales personales de Leonardo Polo, como lo explica Juan Fernando Sellés. Finalmente se desarrollaron las conclusiones correspondientes.

El método que se utilizó fue el de un análisis crítico de los argumentos, tanto de manera ascendente como descendente; es decir, desde el hombre al fin y de éste al hombre.

La importancia del tema radica en la urgencia de resaltar el verdadero fin del hombre frente a una mentalidad del sinsentido que se impone siempre más en la actualidad, pues conduce a las personas a desconocer o reducir su deseo de felicidad, que no es otra cosa que vocación al amor.

CAPÍTULO I

LAS TENDENCIAS HUMANAS, EL AMOR Y EL DESEO

El amor y deseo humanos son elementos de vital importancia para caracterizar a la persona humana y describir su natural trascendencia. Mediante ellos es posible realizar una profundización siempre perfectible de su ser y quehacer en el mundo con miras a un fin que lo sobrepasa y que, aunque desconozca, tiende para su perfección y realización personal anhelada.

Por eso, en este capítulo se pretende exponer ambos elementos -amor y deseo humanos- desde la antropología de Tomás de Aquino y de Karol Wojtyla, confrontarlos con otras posturas filosóficas importantes que se hallan en cierto modo asimiladas en la cultura actual y, notar que, aun cuando ofrecen nociones diversas, pueden conducir a afirmar algo en común: que el amor y el deseo humanos tienen que ver con la persona humana y con Dios. Para ello, se desarrollará primeramente las facultades humanas, sus actos y sus fines, para luego concentrar el estudio en el amor, su relación con el deseo y el fin de la persona humana.

1. Las facultades de la persona, sus actos y sus fines

Los estudios sobre la inmaterialidad del alma continúan hasta la actualidad; en la medicina, por ejemplo, han tenido varios avances y sus resultados confirman que, por más que se busque situar las potencias de la inteligencia, la voluntad y la conciencia a nivel neurológico, dichas facultades no son originarias del hombre, así como tampoco la conciencia es el origen de ellas (R. Alvira, 1998, pp. 106-107), sino que hay algo inmaterial que precede al ser humano y lo sobrepasa; es algo -o mejor Alguien- que existe antes que él y después de él, que origina todo y es el fin de todo.

Estas afirmaciones, por otro lado, han sido corroboradas por filósofos creyentes y no creyentes; es verdad que se diferencian en sus concepciones, pero, revelan una realidad esencial del ser humano: que es un ser finito con semillas de eternidad (San Justino, 2022, p. 191). En todo caso, es necesario contextualizar debidamente sus posiciones, pues, de acuerdo al esquema filosófico sobre el cual cada estudioso construye su teoría acerca de la realidad, derivará una serie de consecuencias prácticas en relación a su identidad, origen, vida y fin.

Al respecto, la historia del pensamiento filosófico difunde que Aristóteles, sin salir de una visión inmanente, llega al acto puro; Santo Tomás de Aquino, descubriendo los escritos de Aristóteles, pero, integrando sus aportes a la novedad de la revelación cristiana, elabora un estudio de modo ascendente y descendente. Se trata de un esfuerzo que parte tanto de la realidad material para remontarse a Dios, al Creador de todo lo que existe, como en sentido inverso, es decir, descendente, de Dios para llegar a la criatura.

Ahora bien, para resaltar la solidez del fundamento tomista del que se sirven muchos autores contemporáneos para el desarrollo del propio pensamiento, se realizará un breve examen de los modelos principales contrarios que han resonado en la historia de la filosofía y cuyos elementos -si bien dispersos- se hallan presentes en la mentalidad del hombre de hoy, entorpeciendo su trayectoria para el cumplimiento de su fin por medio del amor.

De este modo, reviste gran interés en la historia de la filosofía la figura de René Descartes, pensador que iniciando una nueva filosofía se distancia de la visión medieval, que había contribuido en profundidad al pensamiento griego por medio del contexto cristiano. A diferencia de sus predecesores, Descartes pretendió desde el yo llegar a Dios, pero termina negando la realidad y concluyendo, por medio de la aplicación de la duda metódica, como única certeza que, porque piensa -intuición intelectual-, existe. De este modo, sus argumentos sobre la existencia de Dios se sostienen en la idea de que si existen en el ser humano ideas infinitas debe existir una sustancia infinita de donde estas ideas provienen, es decir, consolida la necesidad de que exista *alguien infinito* que ha puesto dichas ideas, ya que el hombre es finito y, por lo tanto, de él no pueden provenir (Goñi Zubietta, 1999, p. 129).

Como se aprecia, coloca sutilmente al ser humano como fundamento de la certeza de la existencia de Dios -que es el garante de la verdad del conocimiento-, es decir, una *contraditio in terminis*, ya que: si lo único cierto es que piensa, entonces, puede asegurar que la idea infinita suprema que posee, Dios, es la causa de su pensamiento. Sin la certeza de que existe porque piensa, no fuera posible probar la existencia de Dios (Fazio & Gamarra, 2001, p. 69).

Spinoza es otro pensador que ofrece una concepción diferente digna de mencionar, pues, concibió a Dios como la única sustancia que existe por sí misma y el mundo sensible y espiritual son manifestación de esta sustancia (Copleston, 2004a, p. 203). En este contexto, el fundamento de la existencia de Dios son sus presentaciones que son Él mismo en su

conjunto. No hay diferencia entre Dios y la criatura -sensible o espiritual-, sino que todo es dios (panteísmo). De este modelo resulta inútil la especificidad de la persona, sus actos y fines, pues haga lo que haga es siempre dios.

Otra visión filosófica que se puede considerar origen de concepciones actuales en materia de amor se tiene en Kant. Este autor declaró que no se puede demostrar la existencia de Dios, sino sólo postularla. Se refiere a un ser infinitamente perfecto, entidad trascendente y causa del mundo, pero, al fin, se queda en la *idea moral*, es decir, representa *un pretexto y no una razón fundada en la verdad* para obrar el bien (*factum moral*). De ahí que el mismo ser humano -mediante leyes objetivas convencionales claras- elabore máximas *a priori* que sean fundamento de lo bueno y verdadero al que debe orientarse todo hombre.

Obrar por amor del deber [o sea, por el hecho de que es su deber obrar así] es obrar por reverencia a la ley como tal. Y la característica esencial (la forma, podemos decir) de la ley como tal es la universalidad, la universalidad estricta que no admite excepción alguna. (...) Por lo tanto, las acciones de un hombre, para que tengan valor moral, tienen que ser realizadas por reverencia a la ley. (Copleston, 2004b, p. 300)

Obviamente, en esta línea no es posible conciliar un amor que incluya las dimensiones inferiores humanas orientadas al fin conveniente que hace crecer a la persona humana, porque las tendencias humanas son impulsos que se oponen radicalmente al fin. El ser humano debe superar la oposición -reprimir sus tendencias- obedeciendo a la ley.

Más adelante, Hegel, otro pensador alemán, asegura que Dios se encuentra *más allá* de los seres finitos y que la única manera de unirse a Él es por el amor, porque Dios es amor, logrando la *síntesis* -o destrucción y superación- entre finitud e infinitud (Fazio & Fernández, 2009, p. 63). Este autor, aun cuando utilice términos, tales como: infinitud, absoluto, no son otra cosa que el mismo mundo, es decir, no tiene presente la principal y fundamental diferencia real absoluta que existe entre Dios y el mundo.

Nietzsche, apoyado en la filosofía de Schopenhauer, pero llevándola al extremo, proclamó que “Dios ha muerto” (1997, p. 109), sin embargo, busca sustituirlo por “el superhombre” (1997, p. 9), y presenta el “eterno retorno” (1997, p. 191) como evidencia de que en el hombre hay algo más que lo meramente natural, pero coloca al mismo nivel la eternidad y el tiempo (Cruz Cruz, 2006, pp. 114-115). Niega la trascendencia. Como se

puede ponderar, a falta de Dios es necesario llenar ese vacío de fundamento ontológico y existencial en el mismo hombre, situación que lleva al sinsentido del mundo y del mismo ser humano.

Sartre, con su existencialismo ateo, afirma que Dios no existe y, si existiera, su existencia no cambiaría nada, sería indiferente, mas curiosamente, no duda en reconocer que “es muy incómodo que Dios no exista” (2009, p. 41). En esta *incomodidad* se puede leer un rasgo de absurdo o artificio que embadurna la realidad del ser y existencia humana sin Dios. Si el ser humano no se reconoce verdaderamente trae como consecuencia una vida vana, pues al no conocer su origen y fin está como suspendido en la nada. De ahí que posiciones tales, al no satisfacer los deseos de sus facultades más sobresalientes, lleven a la persona a la desesperación.

Este breve recorrido muestra a *grosso modo* que el tema de Dios, el mundo de lo inteligible o sobrenatural, no es ignorado por los filósofos ni cuando se los niega o relega, porque, en este caso específico, hacen notoria su necesidad, tanto a nivel conceptual como existencial. Es, pues, demostrado, especialmente por la experiencia que, cada vez que el hombre desconoce a Dios, termina por desconocerse a sí mismo. Si Dios no existe, el hombre queda sin una identidad clara, necesita buscar otro fundamento y termina afirmando el absurdo lógico y metafísico de ser él mismo quien se da su propia identidad y dignidad. De incongruencias tales se origina la malentendida convicción que la persona humana pueda cambiar y quitar su identidad y dignidad cuando lo quisiera.

A diferencia de lo descrito, para Santo Tomás la persona humana es más valiosa que el universo entero, y no en sentido colectivo, sino en su unidad personal, puesto que es creada a imagen y semejanza de Dios (Aquino, 2001, p. 825 I, q.93 a.1), un ser compuesto de materia y forma. No se trata de un ser dual, como lo veía Platón, sino que su unidad es sustancial. El alma humana determina la naturaleza del hombre, es principio de vida y de sus operaciones, manifestadas materialmente en su cuerpo. En ella tienen origen todas las potencias o facultades del hombre sea de manera actual o potencial, las mismas que están, además, dispuestas jerárquicamente.

Santo Tomás distingue en la persona humana un *alma vegetativa* (que incluye las potencias naturales que son la generativa, aumentativa, nutritiva), un *alma sensitiva*, que comprende las facultades o potencias cognoscitivas sensibles. Éstas a su vez se dividen en los sentidos externos e internos; los primeros de los cuales comprenden la vista, el tacto, el

oído, el gusto, el olfato; y, los segundos, el sentido común, la imaginación o fantasía, la memoria sensitiva, la cogitativa humana. Y, por último, la superior a las anteriores, el *alma racional* (2001, pp. 712-713 I, q.78 a.1).

El alma racional está constituida por la potencia cognoscitiva intelectual, en la misma que distingue el entendimiento pasivo (capacidad de captar las formas de la realidad) del entendimiento agente (que es el encargado de activar al entendimiento pasivo para que pueda el hombre entender) (Aquino, 2001, pp. 724-725 I, q.79 a.3) y la potencia volitiva. Santo Tomás, además, individua la memoria o reminiscencia intelectual diferenciándola de la memoria sensitiva por su carácter espiritual (2001, p. 719 I, q.78 a.4). Finalmente, hay que mencionar, y esto es de gran importancia, que los dos primeros niveles del alma -*vegetativa* y *sensitiva*- están irremediablemente impregnadas por el *alma racional*.

Las facultades se denominan también potencias apetitivas o tendencias. El Aquinate distingue en la apetitiva sensible el apetito concupiscible del irascible; la primera se orienta al *bien placentero y fácil*, en cambio, la segunda, al *bien arduo y difícil*.

En la tendencia racional se incluye la voluntad. Santo Tomás sostiene que el entendimiento y la voluntad permanecen después de que se destruye el cuerpo, mientras que los apetitos sensibles, que dependen su funcionalidad o actualidad de los órganos del cuerpo, se encontrarían en el alma de manera virtual, es decir, en potencia, porque tienen su raíz o principio en él. Esta consecuencia se debe -como se ha dicho- a que las potencias superiores están en el alma como su sujeto, es decir, son propiamente facultades cuyas operaciones dependen directamente del alma y no del cuerpo como las sensibles (Aquino, 2001, pp. 712-714 I, q.78 a.1).

Por otro lado, el Aquinate explica que las facultades tienen un orden natural que debe ser respetado con la finalidad de favorecer a que toda la persona pueda conseguir el fin que se propone y que le corresponde. De ahí que las intelectuales deben gobernar -y no suprimir- a las sensibles y éstas subordinarse -elevándose- a aquéllas. La lógica es clara, pues la racionalidad representa lo característico del hombre y la diferencia con los demás seres inferiores a él (2001, pp. 694-695 I, q.76 a.5). Es aquí justamente donde se funda la libertad humana, es decir, el ser humano no está condenado a sujetarse a sus instintos ni cumple meramente un ciclo vital -como, por el contrario, necesariamente lo hacen los seres vivos inferiores- ni tampoco está determinado a un fin material al que sigue de manera espontánea, propia de su naturaleza sensible.

En este punto surge una pregunta a la que es preciso dar una respuesta coherente: ¿cuál es el parámetro de la finalidad última e integral del hombre? Ante todo, hay que reconocer que en el ser humano existen dos tipos de fines que se diferencian porque son objetos de dos niveles naturales distintos: unos pertenecen al orden apetitivo sensitivo y, otros, al intelectual. Los sensibles son pasajeros y placenteros, mientras que, los intelectuales perduran y en su gozo no siempre participan los del nivel sensitivo.

Como consecuencia, si el hombre se concentra en la consecución de los fines del orden sensible como lo superior o único que busca, se engaña y desvía del auténtico fin que lo realiza, que no puede reducirse a este nivel. En este caso, sujeta su racionalidad a la sensibilidad, conduciendo una vida sin el debido señorío de su voluntad, obrando en perjuicio propio. Y es que sólo a nivel racional es posible el ejercicio del libre albedrío. Gracias a él el hombre fija el fin global que ve, es decir, entiende, y subordina -educa y ordena- el resto de fines inferiores, propios de su dimensión sensible a éste mediante la voluntad.

Este proceso se lleva a cabo determinando oportunamente los medios para alcanzar el fin superior, pues los fines inferiores constituyen los medios adecuados para alcanzar el fin último. En otras palabras, la razón delibera y fija el fin y ordena los medios para conseguirlo; la voluntad quiere los fines que la razón le presenta y se mueve a obrar (Gilson, 1978, p. 451), pues, “esa «intencionalidad» exige necesariamente un conocimiento del fin en cuanto tal, y una deliberación y elección de los medios adaptados a él, es decir, exige la inteligencia y la libertad” (Aquino, 1996, p. 9).

En este proceso, sin embargo, el hombre puede tardar en elegir el bien y, si no lo hace pronto, la voluntad apegada a los deleites sensibles dilata la acción y la razón pierde claridad. En estos casos la voluntad viciada impera y lleva hacia lo que *ella quiere* sin atender auténticamente al bien verdadero que debe perseguir (Cardona, 1987, p. 115). La dificultad, tan común, es resultado de dejar actuar autónomamente a la voluntad que *per se* no conoce, sino que requiere de la luz de la razón para apetecer el verdadero bien.

Ahora bien, cuando Santo Tomás habla del fin último, lo considera *principio*, tanto de los seres racionales como irracionales. Explica que todo agente tiende a un fin, entendido éste como el término de algo y en el cual cesa su búsqueda, porque en él descansa. Este fin es, como se ha dicho, algo determinado, pero que en los seres irracionales se da de manera natural, mientras que, en los racionales, de modo voluntario, ya que poseen la capacidad de

elegir el fin y dirigirse a él. Por lo tanto, los seres intelectuales siempre obran por un fin que es visto como un bien que conviene a su ser y, por lo tanto, lo apetecen (Aquino, 1968, pp. 82-88).

Para Santo Tomás, el *fin* último es el Sumo Bien que lo identifica con Dios (1968, pp. 117-119), *principio* creador de todo lo que existe y que es trascendente al mundo (2001, p. 500 I, q.50 a.1), porque “el fin común de todas las cosas, (...) es precisamente el bien divino, del cual participan todos los otros bienes” (1996, p. 8). Dios, Sumo Bien, es el *ser por esencia*, fuente y referente del ser y de toda bondad que poseen las criaturas, es la bondad plena que atrae y a la que se ordenan todos en su ser y en su obrar. De ahí que los actos o acciones que realizan los seres son ordenados a un fin que es simultáneamente su principio. Este aspecto es necesario subrayar, ya que indica la *naturaleza del fin* que el hombre debe perseguir y los medios que le corresponde para lograrlo.

Hay que añadir que Santo Tomás diferencia las *acciones del hombre*, propias de la dimensión natural, de las *acciones humanas*, que son las que realiza con deliberación y elección del fin (1989, pp. 37-38 I-II, q.1 a.1). Por su racionalidad está capacitado a obrar por encima de su mera tendencia natural o sensitiva, sujetándola, para alcanzar el fin al que se destina y que, como se entrevé, está ya inscrito en su misma naturaleza. Y es que el hombre no se diferencia de los otros seres sólo por su racionalidad, sino que, al ser *persona*, es un ser querido por sí mismo. De aquí emerge la cualidad de los bienes que persigue y, sobre todo, el fin último al que tiende, porque brotan y revelan su dignidad e integridad humanas (A. M. González, 2006, pp. 109-110).

Entonces, el fin último representa el objetivo al cual todas las acciones humanas se encaminan ordenadamente para el bien de toda la persona. Además, pone de manifiesto la naturaleza de la persona humana, la profundidad de su intención y la fuerza que lo mueve, resaltando la riqueza de su ser personal. Del mismo modo, en sentido inverso, la persona se afirma a través de la calidad de sus actos, los cuales revelan *algo* de la naturaleza del fin que, aunque supera las meras posibilidades humanas, son expresión del definitivo anhelo de comunión que tiene todo ser humano con un *Otro personal*, sólo posible por el vínculo del amor.

En resumen, la visión tomista permite vislumbrar un conocimiento muy elevado de la persona humana, justamente, porque su estructura, existencia y obrar temporal hallan respuesta cuando se orientan armoniosamente hacia la realización de toda la persona. Esta

dinámica expresa su natural tensión -atracción y orientación- a unirse libremente con Dios como su origen y fin. Sin embargo, para que el fin último sea atractivo, no puede ser sólo reconocido intelectualmente y querido voluntariamente, sino que debe ser, además, *deseado* con un amor superior que sea como la síntesis de todos los amores humanos.

En adelante la exposición girará en torno a la fuerza que mueve a la persona humana hacia el fin, para descubrir un sentido más profundo sobre el amor y su injerencia en la dinámica del ser humano para lograr la felicidad que quiere.

2. El amor y su relación con las tendencias humanas

La palabra *amor* ha gozado de varias acepciones a lo largo de la historia. En los griegos se definió como *eros* para expresar el amor entre un hombre y una mujer. Se podría afirmar que *eros* designaba al amor mundano. Este se imponía al ser humano, puesto que no era originado ni en el entendimiento ni en la voluntad. Se lo consideraba como un arrebató divino que sobrepasaba la razón (Benedicto XVI, 2006, p. 10). Con el término *philia*, desarrollada en especial por Aristóteles, se expresaba el amor de amistad (Benedicto XVI, 2006, p. 11). Más tarde, con la aparición del cristianismo, se resaltó el *amor agapé* para significar un contenido vinculado con la fe que servía para indicar el amor a Dios y al prójimo. Se desarrolló con este último el *amor de amistad*, abriendo a la persona humana a establecer una relación trascendente con Dios.

Santo Tomás prueba que estos tipos de amor -no obstante, las diferencias- se relacionan entre sí, porque, el *amor eros* y el de amistad *philia* al buscar la felicidad llegan al *agapé* y, éste, al descender, se encuentra con el *eros*. De este modo se realiza una simbiosis que, además, se puede constatar en la misma experiencia del hombre. Por el contrario, negar dicha relación -como afirma Benedicto- sería negar su esencia, puesto que la persona para amar antes ha debido recibir amor (2006, pp. 16-18).

Santo Tomás de Aquino estudia concretamente el *amor* en la sección de la Suma de Teología que dedica a las pasiones (1989, pp. 223-378 I-II, qq.22-48): amor *en sí mismo* (1989, pp. 243-247 I-II, q.26) *la causa* del amor (1989, pp. 248-251 I-II, q.27), *los efectos* del amor (1989, pp. 252-258 I-II, q.28), llamando amor a todas las inclinaciones que se orientan a cualquier tipo de bien. El amor atañe al apetito y ambos tienen como objeto el bien, pero, según lo que se apetece dependerá el tipo de amor. El amor se distingue

expresamente del apetito en que, en cada uno de los tipos de apetito, “es principio del movimiento que tiende al fin amado” (1989, p. 244 I-II, q.26 a.2).

Al contrario, si falta el bien, incluso el aparente, no se puede hablar de amor. Y es que la causa del amor es el mismo amor, pero su objeto propio es siempre el bien verdadero o real. El amor del bien aparente no es un bien, sino más bien un mal que degrada y disgrega al hombre, lo corrompe física y espiritualmente (Aquino, 1989, p. 243 I-II, q.26 a.1 y p. 261 q.29 a.4). Por consiguiente, se comprende que el mal se ama solamente si se presenta como un bien. Por otro lado, tampoco se puede amar si no se conoce, ya que el bien para ser amado debe ser conocido. En consecuencia, el amor siempre supone conocimiento, “Por eso el Filósofo escribe que la visión corporal es el principio del amor sensitivo. Y, de manera semejante, la contemplación de la belleza o bondad espiritual es principio del amor espiritual” (Aquino, 1989, p. 249 I-II, q.27 a.2).

En efecto, sostener que la búsqueda del bien propio no es sino una desviación del verdadero amor supondría una determinación previa de lo que corresponde o no por esencia al ser humano. En concreto, se debería poder determinar la existencia o no de tendencias originarias en el sujeto así como su sentido o finalidad, único criterio propio e intrínseco que nos podría permitir en un momento dado calificar de “desviadas” a ciertas actividades o preferencias. (Caldera, 1999, p. 19)

Además, el amor exige *connaturalidad* o *complacencia* del amante con el amado, porque es un bien para cualquier ser cuando es proporcionado. Por eso, como ya se ha mencionado, según el apetito será el tipo de amor, así: el *amor natural* en el apetito natural se reducirá a lo que es propio a su naturaleza; el *amor sensitivo* en el apetito sensitivo corresponderá a la inclinación por necesidad; y, el *amor intelectual* en el apetito racional o intelectual, Santo Tomás lo llama voluntad, porque “es el apetito que sigue a la captación del que apetece según libre juicio” (Caldera, 1999, p. 39, nota 11). El amor electivo por su carácter libre lo denomina *dilección*.

La semejanza o connaturalidad entre el amante y el amado tiene dos razones, la una porque se posea en acto la misma forma de éste y, tratándose del hombre, sería causa del amor de amistad o dilección; la segunda razón es si se tiene en potencia una cierta inclinación

a lo que el otro tiene en acto, éste correspondería al amor de concupiscencia, conocido como amor de sí mismo (Aquino, 1989, pp. 250-251 I-II, q.27 a.3).

El Aquinate distingue en el *amor racional* el *amor de concupiscencia* y el *amor de amistad* o *dilección*, resaltando que, en el primer caso, la persona humana no es amada por sí misma y, por eso, excluye la legitimidad de este amor, subordinándolo al amor de amistad, porque, “el amor con el cual se ama a un ser, queriendo para él el bien, es amor en sentido pleno y absoluto [*est amor simpliciter*], en cambio, el amor con el cual se ama una cosa para obtener un bien en beneficio de terceros [*ut sit bonum alterius*], es un amor *secundum quid*” (1989, p. 243 I-II, q.26 a.4, sol.).

La plenitud del amor querida por Santo Tomás hace intuir que sea la del amor-don, en cuyo caso, se trata de un ser en acto capaz de actuar *en y para* los otros, es decir, el acto propio del sujeto por sí mismo y no por la bondad del otro para proporcionar un determinado bien (Caldera, 1999, p. 25).

El amor no es otra cosa que la afirmación libre del bien. En términos generales, el amor es el acto primordial de la voluntad libre, la primera impresión que un fin (un bien amable en sí y por sí) provoca en el espíritu, despertando el deseo y, muchas veces, también el sentimiento; en él tienen su origen los demás actos de la voluntad: intención, elección, gozo, etc. (Rodríguez Luño, 2010, p. 205)

Existen estudios actuales que añaden a la explicación tomista un fundamento que lo sostiene, donde se afirma que el “núcleo más profundo es el amor originario” (Colom Costa, 1976, p. 36). La expresión *amor originario* representa un aporte interesante, porque describe mejor que el hombre ha recibido la capacidad de amar y, por lo tanto, conduce a reconocer una jerarquía en el amor, como San Agustín hace notar: “Que ni ame lo que no deba amarse, ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse” (San Agustín, 1957, p. 93).

Santo Tomás de manera general “llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado” (1989, p. 244 I-II, q.26 a.2). Refiere al amor otros nombres como son dilección, caridad y amistad.

Hay que tener presente que Santo Tomás aun cuando considera en general estos términos sinónimos del término amor, al aplicarlos, no lo hace indistintamente, sino respetando su matiz particular, como ya se ha visto en relación al amor de amistad. En la *dilección*, añade al significado la elección que precede al amor y está en la voluntad del hombre. Sin embargo, el *amor* es considerado por algunos más divino que la dilección, porque, al estar en el apetito sensitivo, importa alguna pasión, que hace que pueda ser atraído de manera pasiva por Dios y tender a Él, mejor que por el juicio de la razón propio de la dilección. En cambio, la *caridad*, que está en el apetito intelectual, es superior al amor, porque lo perfecciona, en razón del objeto que ama y a quien estima en gran valor (Aquino, 1989, pp. 245-247 I-II, q.26 aa.3-4). La caridad implica, también, reciprocidad, comunicación, va más allá del amor de benevolencia, porque “la caridad es amistad del hombre con Dios” (Aquino, 1990, p. 213 II-II, q.23 a.1).

El amor de caridad que tiende a la unión y reciprocidad con el amado, no es unión sustancial (*essentialiter*), sino más bien por los efectos (Aquino, 1989, p. 253 I-II, q.28 a.1 ad 2). El amor divino, es decir, el amor a Dios, hace que el hombre viva la misma vida de Dios y no la propia, tanto en cuanto es posible: “*Amor divinus facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita sed Dei vivere*” (Aquino, 2019a, p. Super Sent, Lib. III d. 29 q.1 a.3 ad 1). Finalmente, esta unión identifica y transforma, hace semejantes a los amados por el amor.

Del amor depende la cualidad de las acciones y de la persona misma y es por eso que Santo Tomás pone al amor (caridad) como base de su estructura moral junto con la fe (Melina, 2010, pp. 52-53). Por consiguiente, el amor del bien auténtico -Dios- hace al hombre bueno, o mejor, lo conduce a la perfección -unificación de la persona- en la medida en que viva la vida divina.

Karol Wojtyla es un autor actual de gran importancia que, siguiendo las huellas del Aquinate, ofrece una nueva luz en la relación del amor con las tendencias humanas. Él estudia el amor poniendo de relieve la conexión entre lo objetivo y lo subjetivo de la persona, es decir, integrando todas sus dimensiones, tanto de la interpersonalidad como la de sus sentimientos, considerándolas esenciales en el amor humano (2013, p. 7).

La novedad de su planteamiento se funda en el método fenomenológico del que se sirve y que, una vez madurado, lo explica en su libro titulado *Persona y acción*. No se deja limitar por el método, sino que se sirve de él para llegar al núcleo de la persona: indaga a

partir de la experiencia la trascendencia de la persona por medio de la acción y de cómo la persona está integrada en ella (García Casas, 2019).

Wojtyla reconoce la tendencia natural o impulso natural al bien del ser como una necesidad propia a lo que es bueno y que lo comparte con los otros seres. Esto prueba realmente que en el hombre hay la capacidad o facultad de amar, la misma que está ligada al libre albedrío, porque puede escoger conscientemente el bien superando el mero nivel del instinto (2011, p. 19). Además, la vida espiritual de la que está dotado, lo capacita a comunicarse con el mundo exterior contingente y visible, con el mundo inteligible y con Dios, porque, justamente posee una “interioridad, en la que se concentra una vida que le es propia, su vida interior” (2013, p. 15).

En consecuencia, cuando el hombre se comunica -sea consciente o no de ello-, no queda indiferente, sino que siempre reacciona o de manera mecánica espontánea o conscientemente, pues la realidad lo lleva a “afirmar su propio «yo» -y ha de actuar de este modo, porque lo exige la naturaleza de su ser-” (2013, p. 16).

En suma, Wojtyla hace notar que por su misma naturaleza el hombre se autodetermina como resultado de la reflexión -libre albedrío- que comprende la facultad de la voluntad. La vida interior del hombre está forjada por el conocimiento y el deseo que circulan del bien y la verdad, porque en su interior radican los interrogantes más acuciantes -y la consecuente búsqueda de la verdad y bondad- sobre su origen o causa de la realidad que le rodea.

Los rasgos que definen la interioridad humana son su carácter de intransferible e intransmisible, así como su autodeterminación y libre albedrío. Y es que el hombre es insustituible. Sus actos voluntarios propios pueden ser incommunicables ante los deseos no compatibles del otro, evidenciando que la persona es independiente de sus mismos actos. Ante esta realidad, hace notar Karol Wojtyla, el hombre no sólo es sujeto de acción, sino que también puede ser objeto (2013, p. 16). De ello dependerá el amor con que se ame a la persona. De ahí que reformula el principio moral de Kant, recomendando: “«Obra de tal manera que nunca trates a otra persona sencillamente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como el fin de tu acción» [por] «cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin»” (Wojtyla, 2013, p. 19).

Para Karol, la conciencia es la que revela o da a conocer lo verdadero del ser humano, su esencia, es decir, sobre ser persona y su actuación (2011, p. 162). En este contexto se puede desvelar que “la esencia del amor comprende la afirmación del valor de la persona en cuanto tal” (2013, p. 29), razón por la cual, no puede reducirse la definición del amor sólo a un sentido utilitarista o por la búsqueda de placer en la otra persona. Estos sentidos no son propiamente amor, sino deformaciones de él.

Tanto para Santo Tomás como para Karol Wojtyla el amor es un acto de voluntad, porque, “La voluntad tiende al bien, y la libertad es una propiedad de aquella. De ahí que la libertad está hecha para el amor: gracias a ella el ser humano participa del bien” (Wojtyla, 2013, pp. 91-92). Para ambos autores el origen del ser humano es Dios, y la necesidad latente que en él se anida es signo concreto de la dependencia ontológica y existencial con Dios (Wojtyla, 2013, p. 58).

Además, ambos pensadores abarcan de modo armonioso la totalidad de la persona humana, esto es, de manera integral y ordenada cada uno de sus elementos, manteniendo una adecuada jerarquía. No se les escapa en su exposición ninguno de los niveles humanos, pues, cada una de sus partes son indispensables para la autodeterminación de la persona, su dignidad e interpersonalidad.

Una visión antropológica que desmiente la relación real entre el amor y las tendencias humanas se encuentra en el estudio de Kant. Este autor, como se ha señalado más arriba, restringe el amor a la inclinación sensible. Se enfoca, más bien, en el *amor práctico* para fundar la idea de que el bien se hace por el deber, aun cuando no exista inclinación alguna. En este caso, la voluntad, que obedece a la razón práctica, es fundamento del amor y no la inclinación como se ha visto, haciendo de este amor el único ordenado posible. Para él, la felicidad (realidad hedónica), entendida como el conjunto de los placeres sensibles, y la moralidad no tienen ningún punto de contacto entre ellas (Rodríguez Luño, 2010, p. 102).

Si bien es verdad que el amor no debe regirse por meras simpatías o antipatías, sin embargo, la propuesta kantiana genera consecuencias graves, porque la búsqueda natural de la felicidad del hombre, movida por el amor, no estaría en Dios pues él no es un objeto sensible. Por la misma razón, no se podría amar verdaderamente al prójimo, sino sólo por cumplimiento u obligación. Sin embargo, el valor de la visión de Kant radica en no considerar a la persona como mero medio (García Casas, 2018, pp. 74-78). Reduce a la persona a un imperativo categórico de orden moral que obstaculiza su trascendencia hacia

el Otro, porque, la razón humana es la encargada de promulgar la ley y el fin al que debe tender, en vez de reconocer y aceptarla como obra de un ser superior al hombre.

Cuando Kant describe este “amor ordenado”, además, se percibe que sea desencarnado, frío y, como tal, en oposición a la experiencia de la misma dimensión sensible, como lo habían expuesto Santo Tomás y Karol Wojtyła, sin menoscabar el amor en sus diversos grados por respeto a todo el organismo humano, subordinando las inclinaciones sensibles a la racional para la consecución de un fin superior que integra a toda la persona. En definitiva, como Santo Tomás y Wojtyła, Kant resalta la prioridad de la dimensión racional, pero la desconecta de las dimensiones inferiores, sin considerar la posible armonía en bien del hombre en su conjunto.

Otro pensador interesante para el estudio que nos compete es Scheler. Él desarrolla el amor como *ordo amoris*, es decir, todo lo que la persona quiere, piensa, obra y actúa dependerá del amor, de tal modo que, de cómo ame dependerá el fruto de todas sus acciones (García Casas, 2018, p. 80). Este autor reconoce un amor infinito al que todos los seres tienden para alcanzar su perfección, por ello, lo esencial del movimiento y de los actos es el amor.

Scheler presenta el amor como la vía de conocimiento de la persona. Para ello, se debe tomar en cuenta la afectividad y subjetividad humanas, reconociendo el carácter intencional de las emociones, donde el amor tiene su protagonismo. En este contexto, el amor es el rector de las acciones humanas, sin excluir la racionalidad, pues ésta tiene innegablemente su rol, pero el conocimiento no se circunscribe a ella. El amor descubre el valor de las acciones y de la amistad, buscando la belleza de la naturaleza, la luz de la verdad, etc. La dificultad de su visión se funda en que reduce el amor al valor, cuando la temática del amor es la persona y no el valor (Sánchez León, 2011, pp. 93-103).

Schopenhauer, autor contemporáneo que desarrolló su pensamiento tomando como punto de partida la visión kantiana y ejerció grande influencia en Nietzsche, cuando se refiere al amor, dice que, “por su esencia y por primer impulso, se mueve hacia la salud, la fuerza y la belleza, hacia la juventud, que es la expresión de ellas, porque la voluntad desea ante todo crear seres capaces de vivir con el carácter integral de la especie humana; el amor vulgar no va más lejos” (Schopenhauer, 1994, p. 23). Está considerando el amor como voluntad y *voluntad de vivir* que -para él- es la cosa en sí, única, irracional e inmotivada. Se trata de un querer que es la fuerza o impulso que mueve todas las cosas. No se la puede conocer, sino

solamente y, sólo a veces, intuir. Aun cuando es irracional e inmotivada, es el porqué último de las acciones humanas, porque mueve continuamente al ser humano a anhelar, pero, -y aquí se funda su pesimismo- sin la posibilidad de jamás satisfacerse y, por lo tanto, también es la “razón” del dolor y del sufrimiento humanos que busca liberarse.

Su filosofía es incoherente en su misma justificación interna, el mundo fenoménico es resultado dialéctico de la materialización de la voluntad, en donde todo tiene su origen unitario. Cada ser, expresión individual de la única voluntad de vivir, busca afirmarse por encima de los demás, porque “es una fuerza oscura que siembra males y destrucciones” (Fazio & Fernández, 2009, p. 142).

En este marco, la única salida es la negación de la voluntad de vivir, la renuncia al propio dolor mediante la compasión por el dolor ajeno. Son palabras muy bonitas, pero, el pesimismo schopenhauriano recubre el amor con una capa que impide ver, o mejor, de acuerdo a la irracionalidad que caracteriza a la voluntad, sentir su belleza, pues no es fuerza positiva, sino escape del dolor, como las filosofías hinduistas con que quiso conjugar su pensamiento.

Kierkegaard es otro autor que, además de Kant se vio influenciado por Schopenhauer. Su sistema es una verdadera protesta contra el idealismo hegeliano. En lo referente al amor, afirma que “El amor es asunto de la conciencia, y por tanto, no es asunto del instinto y la inclinación, ni del sentimiento, ni asunto del cálculo racional” (2006, p. 178). Reconoce la existencia de diversos tipos de amor, pero el superior de todos es el *amor espiritual*, cual verdadero amor introducido por el cristianismo (2006, pp. 67-68). Y es que la dimensión espiritual de carácter ético-religioso representa el fundamento último que determina al individuo, su comportamiento y relaciones. Esto es posible mediante la autofundamentación de la persona humana cuando elige afirmar su yo en Dios. El espíritu es la síntesis o unidad del alma y del cuerpo humano posible sólo en Dios, razón por la cual, el ser humano sin Dios, se pierde.

No es posible concebir la postura de Kierkegaard fuera del ámbito del cristianismo, en donde todo, y sobre todo el amor, cobra sentido. La verdad es una descripción de la fe, con la cual se logra este estadio último y que, para el autor danés, es irracional, pues se trata de una pasión de la interioridad de infinitud. En este enfoque no existe nada mundano en el que el ser humano deba detenerse y descansar, pues es ajeno a su posibilidad de trascender, que le es propia.

Según Kierkegaard, el amor procede del estrato más oculto del ser humano, de un lugar secreto y misterioso, enigmático, de lo más íntimo que hay en su interior, entendido a la forma agustiniana. Nace del fondo del ser humano, pero no es patrimonio ni propiedad del ser humano, porque tiene un origen no humano. El amor procede del interior, pero no es generado por el ser humano. Lo trasciende, tanto por lo que concierne a su génesis como por lo que respecta a su destino. (Torralba, 2016, p. 414)

A nuestro juicio, lo que describe acerca de la fe no sería posible sin el amor, como *fuerza* de aquel impulso teleológico que supera al ser humano, pero, al que está llamado, dotado por la gracia para alcanzarlo y en donde encuentra definitivamente su descanso y realización. Kierkegaard no niega las inclinaciones humanas, pero, debido a la visión dialéctica en la que construye su pensamiento -propia del ambiente idealista contra el cual lucha- ellas son inevitablemente negativas, de ahí que deban ser superadas mediante la síntesis espiritual para que pueda verdaderamente alcanzar su fin que, sin fe, es absurdo para el hombre.

Cabe resaltar aquí que el amor como impulso sexual, según un esquema realista, fenomenológico y personalista, no es algo que necesariamente determine la actuación del hombre. Karol Wojtyła da luz sobre lo dicho, pues indica que “es una orientación natural y congénita de las tendencias humanas, según la cual el ser humano va desarrollándose y perfeccionándose interiormente” (2013, p. 32), en orden al bien. En otras palabras, se educan y subordinan al proyecto que el hombre desea cumplir mediante la consecución del fin que se propone.

También Santo Tomás, cuando se refiere al amor en el contexto de la voluntad, no la desliga en ningún modo de la razón, por eso, la “voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior, pues, aunque no dejen las pasiones irascibles y concupiscibles de tener cierta fuerza para inclinarla, queda, sin embargo, en su poder, el seguirlas o rechazarlas” (2001, p. 967 I, q.115 a.4). Precisa, además, que, si el primer movimiento de la voluntad es el amor, es decir, es su primer acto, y se centra en el bien como objeto propio, el cual lo es también de toda facultad apetitiva, entonces, todo movimiento del apetito presupone al amor como su raíz (2001, p. 258 I, q.20 a.1).

Santo Tomás muestra que el cristianismo, inversamente a lo que sostenía Nietzsche que: “dio de beber veneno a Eros: - éste, ciertamente, no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio” (2005, p. 119), en realidad, no envenenó al eros, ni lo degeneró sino más bien lo enriqueció y lo elevó.

En resumen, el amor es un concepto y también una experiencia humana que pone a prueba la coherencia y armonía de los elementos que constituyen las diferentes visiones filosóficas. De él arranca la mayor o menor proximidad en la comprensión misma de persona humana, su origen, estructura, vida y fin. Y es que la dignidad de la persona humana se pone en evidencia cuando se respeta todas y cada una de sus dimensiones en favor de su propósito común.

En otras palabras, es necesario aceptar la relación interna (unidad en la diversidad) del organismo humano, en su unidad resultante que produce el amor cuando se orienta por un fin, porque no se comprende al hombre en su totalidad si se lo desliga de su principio, y del amor a Dios ya que “del amor a Dios depende la adhesión al fin último”(A. M. González, 2006, p. 69), puesto que es un ser libre.

A continuación, queda en este estudio abordar el nexo del amor con el deseo humano y comprobar si se trata de un rasgo fundamental sin el cual no puede ni buscar ni ser atraído por Dios para establecer una relación que finalmente lo identifique.

3. El amor y el deseo

Una vez que se ha aclarado brevemente el amor y su relación con las facultades del hombre y su fin, es posible ahora detenernos a analizar el vínculo que existe entre el amor y el deseo humanos. Para ello, es necesario retomar ciertos aspectos ya mencionados, pero desde un nuevo punto de vista. Ante todo, resulta impensable estudiar a la persona humana como un ser solitario, porque su esencia se entiende como un “ser-con”, es decir, un “ser-con-otro”. Esto, además, conlleva a reconocer “cómo y por qué el «ser-con-otro» o el «ser-con-otros» se manifiesta en nuestro caso también como capacidad de «ser-afectado-por-otros», es decir, como afectividad y como pasión” (Rodríguez Luño, 2010, p. 155).

En el ámbito operativo, Santo Tomás distingue dos tipos de inclinación; la más radical llamada *voluntas ut natura*, que tiende al bien como tal, captado por la razón, y que es fundamento y condición de la segunda que denomina *voluntas ut ratio*, que es la libertad de elección de los bienes concretos. Esta explicación sirve para indicar que la voluntad, por

su misma naturaleza e independientemente de cualquier otro acto de la persona, es una facultad que desea el bien que la inteligencia le presenta, como aspiración a la felicidad, posible de modo satisfactorio sólo en Dios (Rodríguez Luño, 2010, p. 158). En este sentido, la libertad humana se comprende como una decisión con fundamento capaz de elevar, transformar y corregir -e incluso rechazar- necesidades a su mismo plano.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que en el ser humano es muy difícil separar a nivel práctico lo que es sensitivo e intelectual. La estrecha relación del amor y el deseo tiene lugar porque la persona es “sujeto y objeto de amor” (Melendo, 1999, p. 14), es el único ser sobre la tierra capaz de amar y ser sujeto de amor, es decir de ser amado, pues lleva dentro de sí este deseo.

El deseo es el modo cómo la persona humana expresa sus necesidades en su relación con el mundo. A cada necesidad corresponde un determinado impulso, es decir, cada impulso engloba su propio contenido de necesidad. En esta línea, el deseo humano representa el parámetro de selección de los objetos que le sean significativos y el principio configurador del mundo, porque responde a los intereses humanos.

Se puede estudiar el deseo a partir de dos enfoques: como inclinación natural (plano ontológico) (Aquino, 1989, p. 731 I-II, q.94 a.2) y como tendencia humana (plano psicológico). Sobre el primero, Santo Tomás ya había realizado una primera explicación en el IV libro de las Sentencias (2019b, p. d. 33 q.1 a.1) y representa el fundamento metafísico del segundo. Sostiene que, todo lo que es, está orientado a su propia perfección, a lo que llama apetito o inclinación natural. No se trata de una inclinación consciente, sino de una orientación objetiva hacia el fin que precede a cualquier acto de la persona, que se manifiesta específicamente como deseo sensible y aspiración racional. Esto expone el Aquinate cuando estudia la ley natural (sentido normativo), de tal modo que, la inclinación natural constituye el bien humano reconocido por la razón objetiva. Se trata de una inclinación siempre recta, no elícita (es decir, que no es un acto propio de la voluntad, pero imperado por ella), que es fundamento del deseo psicológico (sentido descriptivo).

En este ámbito, reconoce los antedichos tres niveles de inclinación -vegetativo, sensitivo y racional-, el primero relacionado con el instinto de conservación y dominio, el segundo, con la reproducción, cuidado de la prole y todo lo que se relaciona con ella; y, el tercero, propio de su racionalidad, se articula con su conocimiento, amor, sociabilidad, amistad y -lo que nos interesa resaltar aquí- su trascendencia ontológica.

En el plano psicológico de las inclinaciones humanas se describe el dinamismo fundamental que anima el comportamiento humano. Las tendencias humanas no son facultades operativas, sino directrices del desear humano hacia bienes determinados. Dichas tendencias aparecen como una ley existencial de comunicación de la persona con el mundo que le rodea, expresado como hambre, sed, necesidad de estima, etc. Son movimientos que buscan ser satisfechos, por lo tanto, persiguen una meta representada en un objeto específico o un estado que es percibido como un valor. La tendencia es manifestación de algo dado, porque la necesidad no es una opción, de ahí su índole pasiva, que se expresa con el término “pasión”. En general, las tendencias se dirigen hacia su realización y, en último término, a la felicidad.

Cabe terminar esta breve exposición señalando que “Si las tendencias son como un movimiento que sale del sujeto y se proyecta sobre el mundo, orientando la búsqueda y la percepción, *las emociones o sentimientos constituyen la resonancia interior consiguiente a la percepción sensible e intelectual*” (Rodríguez Luño, 2010, p. 166). En cuanto a las pasiones, es menester aclarar que la Filosofía denomina con este término lo que la Psicología designa con los vocablos sentimientos o emociones. Éstas son de índole sensible -si bien no son puramente sensibles, porque están permeadas por el conocimiento y la voluntad humanos-, no son sólo de carácter pasivo, sino que también las hay deliberadas y libremente suscitadas por el ser humano.

Por la importancia que tienen las pasiones en la moral, Santo Tomás realiza una distinción pormenorizada de las mismas que, aunque aparezca como abstracta y formal, debe ser estudiada desde el enfoque en que lo realizó, cuya lógica se encuentra a la hora de tratar las virtudes y la ordenación del hombre a su fin.

Ahora bien, para relacionar el deseo con el amor, en el contexto del bien, es necesario considerar el fin último que “es el «para-qué» de la libertad, por lo que asumir personalmente el fin último es el acto más profundo de la libertad y del amor, el acto que define la identidad de la persona como sujeto moral” (Rodríguez Luño, 2010, p. 207).

Santo Tomás explica que el fin último se quiere por sí mismo, porque “obedece a una disposición especial de la naturaleza” (1968, p. 995). Pero hay que señalar que la determinación de la esencia concreta de la felicidad que realiza cada persona depende innegablemente de las pasiones, así como de los hábitos morales que haya cultivado, porque la inclinación hacia la felicidad es un impulso “atemático” hacia el bien infinito. En efecto,

son los hábitos los que proporcionan el contenido del bien infinito que se desea. El mismo “Aristóteles señaló que el desarrollo del conocimiento moral prefilosófico requiere la educación y el equilibrio de las tendencias humanas, porque el ejercicio directo o espontáneo de la razón práctica parte siempre del deseo de un fin” (Rodríguez Luño, 2010, p. 52).

Cuando Santo Tomás se refiere a la visión beatífica, como fin sobrenatural al cual el ser humano no tiene acceso sin la ayuda de la gracia, pero que está orientado hacia él, a modo de deseo natural innato de conocer la verdad, explica que la capacidad no se funda en la imagen, sino por la luz de la gloria, cuya participación dependerá del grado de amor que tenga, “pues donde el amor es mayor, mayor es el deseo; y el deseo, de alguna manera, capacita y prepara al que desea para conseguir lo deseado. Por lo tanto, aquél que tenga más amor, más perfectamente verá a Dios y más feliz será” (1989, p. 172 I-II, q.12 a.6 sol.).

Se interpreta que, por lo tanto, Santo Tomás establece la voluntad como la facultad apetitiva superior en donde todo deseo humano tiene su origen (Rafael Larrañeta Olleta en Aquino, 1989, p. 125 I-II, q.9 a.1 nota a). En realidad, las tendencias del hombre (sensitiva, intelectual, espiritual) constituyen su deseo, porque “cada ser por naturaleza desea ser como debe ser (...) todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío” (Aquino, 2001, pp. 679-680 I, q.75 a.6). Es, pues, propio de la voluntad tender al bien y fin último y este “deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños” (Aquino, 2001, p. 747 I, q.82 a.2).

Karol Wojtyła, siguiendo a Santo Tomás, entiende el bien de la persona en relación a otra, como realización personal en el ámbito del amor, movida por el deseo a la felicidad:

La gran fuerza moral del verdadero amor reside precisamente en ese deseo de la felicidad, del verdadero bien para la otra persona. Es esa fuerza lo que hace que el ser humano renazca gracias al amor, que le proporciona un sentimiento de riqueza, fecundidad y productividad internas. Soy capaz de desear el bien de otra persona, luego soy capaz de desear el bien. (Wojtyła, 2013, p. 94)

Para Schopenhauer, el deseo es carencia de algo y, por lo tanto, justifica que en todos los seres hay un impulso irracional e inconsciente que llama “voluntad de vivir absoluta e ilimitada”, “eterno devenir, flujo perpetuo” (2009, pp. 17 y 219). Sin embargo, debido a su pesimismo, el hombre no se sacia, porque su esencia “consiste en que su voluntad aspira a

algo, queda satisfecha y vuelve de nuevo a ambicionar” (2009, p. 307). El deseo no termina, se tranquiliza momentáneamente, ofrece una esporádica felicidad que luego provoca en el hombre hastío, fuente de dolor y sufrimiento. De ahí la solución definitiva de anular el deseo de vivir (2004, pp. 151-152), pues, en la medida que “nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo” (2009, p. 250).

El amor y el deseo en esta visión son distintos, el primero tiene como origen traspasar el principio de individuación, que implica la renuncia a la “voluntad de vivir” es decir de todo deseo o querer, de manera total (Schopenhauer, 2009, p. 435). El amor puro que nace de la negación de la voluntad de vivir, que se caracteriza por el egoísmo (eros), es compasión, caridad (Schopenhauer, 2009, p. 437). Para Schopenhauer, el deseo más profundo está reducido al amor-impulso sexual cuando afirma que “el más vehemente de todos los anhelos, el deseo de los deseos, la concentración de todo nuestro querer; y así, para el deseo individual de cada uno, es decir, el dirigido a un individuo determinado, la satisfacción exacta del mismo supone la cumbre y la corona de su felicidad, el fin último de sus afanes naturales” (2005, p. 567).

Se aprecia en este enfoque la influencia de las pasiones para determinar el contenido o tema de la felicidad, haciendo que el ser humano desee como fin último lo menos conveniente, porque no responde al bien de toda la persona elevándola. Confirma, al mismo tiempo, la necesidad de que las pasiones, lejos de ser reprimidas, deban ser educadas y reguladas por las virtudes, para lo cual, se requiere la intervención de la racionalidad humana. En otras palabras, la voluntad -origen de todo deseo- persigue ciegamente -porque es irracional- un bien y por eso yerra (Schopenhauer, 2009, p. 12). Incurre este autor en señalar que la voluntad es deseo, pero de un fin cuyo contenido está al vaivén de las pasiones descontroladas que lo rigen. En este caso, la felicidad no puede ser trascendente, porque lo que trasciende no está condicionado al tema de las pasiones.

Nietzsche, en línea con Schopenhauer, escribe “Hay en mí algo insaciado, insaciable; quiere hacerse oír. Hay en mí un anhelo” (2016, p. 134), pero reduce el deseo humano a la *voluntad de poder*, encerrándose en sí mismo. Y es que el hombre es animal, no un compuesto de alma y cuerpo, sino solo cuerpo y, por lo tanto, todo surge y termina en el cuerpo, ya que hasta lo espiritual se circunscribe a este único principio, pues, deja claro que

“tu razón pequeña es también, instrumento de tu cuerpo, la que llamas espíritu” (1997, p. 28). En su sistema de trasposición de los valores, la virtud es el placer (2001, p. 90). En esta visión, como es lógico, la religión reprime y enferma al hombre y sus instintos, la moral lo ahoga, el remedio está en liberarse de ellos mediante la voluntad de poder. Se entiende ahora porqué el cristianismo ha envenenado el eros (2005, p. 119).

Para Nietzsche el deseo es “la inclinación hacia algo (deseo, impulso, anhelo)” (2001, p. 76), el amor es un sentimiento, y el hombre sólo puede ofrecer acciones que son consecuencias del amor, pero la persona puede manifestar acciones aunque ya el motivo no sea amor sino apariencias de amor (2001, p. 77).

Nietzsche no conoce el amor, porque al eliminar la intencionalidad y la tendencia a fines y bienes, no hay amor. “Si la voluntad es sólo voluntad de voluntad, o si se prefiere voluntad de poder, de lo que se trata es de puro dominio” (Polo, 2018, p. 20) y esto no impulsa ni sacia. Nietzsche niega los fundamentos metafísicos y, en consecuencia, la realidad en sí y, con ello, toda explicación queda suspendida en el aire.

Ortega y Gasset representa otro interesante autor contemporáneo que critica a Santo Tomás de Aquino desde una postura en la que intenta superar tanto el realismo como el idealismo. Proclama la “vida” como realidad radical, la cual no se reduce al pensamiento, pero, tampoco depende de ella. Sólo hay la coexistencia del hombre con el mundo.

Desde su postura de vitalizar la razón transformando el principio de Descartes a “siento, luego soy”, como una protesta de lo formal que fija, porque la vida es un continuo pasar y acontecer, considera que Santo Tomás se equivoca en su idea sobre el amor cuando escribe que “amor y odio son dos formas del deseo, del apetito o lo concupiscible” (Ortega y Gasset, 1964, p. 554). Ortega y Gasset se sirve de la frase agustiniana “Mi amor es mi peso; por él voy dondequiera que voy. [Para concluir que el] Amor es gravitación hacia lo amado” (1964, p. 555). De este modo, el hombre es en sí mismo según el amor, pero, un amor indefinible, *in fieri*, porque el ser humano es un ser histórico.

Entonces, la persona humana es siempre amor, pero, con un significado que varía de acuerdo a las circunstancias de la vida y a las creencias del momento. No hay nada de intencional en el amor, no interviene la racionalidad humana, porque, ni siquiera existen verdaderamente en él. Sin embargo, el ser humano es *causa sui*, pues, está dotado de unas

causas eficientes que lo disponen inconscientemente al fin. El hombre no es definido y, por lo tanto, tampoco su dinámica de comportamiento ni el fin.

En este contexto lo fundamental que da fecundidad a la vida interior del hombre son los sentimientos amorosos del cual nacen todos los actos, voliciones, deseos, pensamientos, etc. (Ortega y Gasset, 1964, p. 554). Él mismo explica su concepción en el texto siguiente:

Desear algo es, en definitiva, tendencia a la posesión de ese algo; donde posesión significa, de una u otra manera, que el objeto entre en nuestra órbita y venga como a formar parte de nosotros. Por esta razón, el deseo muere automáticamente cuando se logra: fenece al satisfacerse. El amor, en cambio, es un eterno insatisfecho. El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad (...) Y en lugar de consistir en que el objeto venga a mí soy yo quien va al objeto y estoy en él. (1964, p. 554)

Ortega y Gasset da a entender la apertura característica del hombre, sin la cual no puede crecer y ser verdaderamente, y en cuya dinámica entra el amor como elemento no cognoscitivo indispensable. El deseo no cumple ningún rol más allá que el de poseer, porque lo identifica con el objeto o estado que busca y, por eso, cesa. Como se aprecia, no logra resolver el amor que critica, porque, hacerlo, exige definirlo formalmente, y de esto se cuida decididamente. Se percibe que comprende una singular riqueza en el hombre, pero, todo queda imposible de comprender, pues, al no objetivarse, queda en la esfera de lo fantástico, como un ideal imposible de alcanzar. Bellas palabras que no tocan tierra.

Otro extremo que saca de las casillas de la realidad y la experiencia se tiene en el materialismo marxista.

La doctrina de Marx, que no será jamás un puro naturalismo, tendrá siempre el deseo de la existencia espiritual del hombre tanto como el de su vida material. Su comunismo se presentará como la sola realización concreta del humanismo; se afirmará como una solución total aportada al problema humano total; estudiando la realidad de las cosas, no querrá hacer el esquema del fenómeno social, sino del fenómeno espiritual. (De Lubac, 2012, p. 42)

Lo que justamente otorga grandeza, constituye su vicio radical, pues, “La religión de los trabajadores no tiene Dios -dirá Marx-, porque intenta restaurar la dignidad del hombre” (De Lubac, 2012, p. 67).

Llegados a este punto, en base a Tomás de Aquino, contrariamente a los últimos autores expuestos, se puede afirmar que el deseo, como germen de inclinación que mora en el interior del hombre, es amor que a la vez es vía de acceso al hombre (nivel natural), porque lo es también, a Dios. Todo lo que estructura el hombre, sus niveles vitales y de amor, si se interrelacionan y respetan su jerarquía, no se opone a sí mismo ni a Dios, sino más bien, se supone a cada uno para alcanzar su fin respectivo y el de toda la persona. Esto se entiende dentro de un estudio de continuidad y circularidad, es decir, de lo humano a lo divino -ascendente- y de lo divino a lo humano -descendente-.

Por otro lado, el amor humano, por más desfigurado que se encuentre, si se sabe mirar, esconde dentro de sí un innegable deseo de eternidad, porque el amor corresponde ante todo al lenguaje eterno, por lo tanto, su origen es perfecto, divino y eterno y, al proceder de él, se revela, especialmente en el hombre, como un deseo que no se agota, sino hasta que lo encuentre y descansa en él.

Ésta es la primera afirmación: “*Dios ha amado al mundo*”. Para la mentalidad iluminista, el mundo no necesita del amor de Dios. *El mundo es autosuficiente*, y Dios, a su vez, no es en primer lugar amor; es en todo caso intelecto, intelecto que eternamente conoce. Nadie tiene necesidad de Su intervención en este mundo, que existe, es autosuficiente, transparente al conocimiento humano, que gracias a la investigación científica está cada vez más libre de misterios, cada vez más sometido por el hombre como recurso inagotable de materias primas, a este *hombre demiurgo* de la técnica moderna. *Es este mundo el que tiene que dar la felicidad al hombre*. (Juan Pablo II, 1994, p. 78)

CAPÍTULO II

EL OBJETO DE LAS POTENCIAS ESPIRITUALES Y SU RELACIÓN CON EL AMOR

¡La voz de mi amado! Helo aquí que ya viene, saltando por los montes, brincando por los collados. (...) Empieza a hablar mi amado, y me dice: «Levántate, amada mía, hermosa mía, y vente». (*Biblia de Jerusalén*, 1975, p. 915 Cant 2, 8.10)

En el capítulo anterior se analizó el amor en relación a las facultades, las tendencias y el deseo de felicidad (deseo de amar y ser amado) del hombre en su ser personal, donde el deseo se reconoce como principio originario que le identifica con Dios, sin hacer del hombre Dios. Y es que, aun cuando el ser humano es finito, su profundo deseo busca algo que sea infinito y que no halla en sí mismo ni en el mundo que le rodea. Este deseo humano es huella impresa en su ser y se manifiesta en su naturaleza para indicarle que su principio y fin se halla fuera de sí, hacia algo que es al mismo tiempo su origen y fin, superior a cualquier otra naturaleza y, por eso, capaz de elevar la condición de la persona humana a Sí mismo en una relación particular con Él que no puede ser de otra índole que personal. He aquí el fundamento de la dignidad y la calidad de la misión de toda persona humana.

Por eso, en este apartado se profundizará más este aspecto a partir del objeto trascendental de las facultades espirituales como puerta y camino hacia el horizonte que trasciende la misma persona humana como su meta y resultado de su natural destinarse.

1. Un deseo y varias necesidades

Ante todo, resulta de gran importancia señalar que en el ser humano el deseo radical no es sinónimo de necesidades (el nivel de las necesidades es notoriamente inferior, pero en sentido lato también se las puede denominar con el término deseo). Éstas no son de naturaleza infinita, sino finita, y claramente son origen de tendencias que solicitan un determinado objeto para dejar de ser necesitadas por un período de tiempo, ya que, satisfechas, vuelven a demandar su objeto. No así el deseo, por su misma naturaleza se orienta a un objeto cuya condición lo distingue y acompaña durante todo el proceso, esto es, encaminarse al objeto con plena libertad. Por otro lado, las necesidades de una persona humana están, en cierto sentido, sujetas a la cultura, es decir, pueden variar, aumentar y

disminuir; mientras que el deseo no está sujeto a la cultura, si bien a través de ella se exprese, pues pertenece a la dimensión ontológica del ser personal, constituyéndose en expresión de su ser (Pegueroles, 1978, p. 139).

Esta aclaración es significativa porque, de que el deseo se sacia con un objeto -sujeto personal- se asienta la comprensión del amor verdadero, que se distingue de la simple satisfacción que se sigue cuando se sacia una necesidad inferior (Lorda, 2001, pp. 95-100). Por eso, si la persona humana se sitúa y orienta su vida en función del deseo y no de las necesidades del momento, se desarrollará positivamente en el mundo con una mirada penetrante y de largo alcance. Y es que el fin al que tiende -movido por el deseo, es decir, atraído por el fin-, no puede ser superficial y a corto plazo. Con razón se pregunta Kierkegaard “¿qué es aquello que une lo temporal con la eternidad?, ¿qué otra cosa sino el amor, que cabalmente por eso existe antes que todo y permanecerá cuando todo haya pasado?” (2006, p. 22).

San Agustín (354-430), en su gran síntesis filosófico-cristiana, señala de forma tajante, en su obra *La Ciudad de Dios*: “Tu deseo profundo no es un deseo de no ser, sino de no ser desgraciado” (Pegueroles, 1978, p. 137); también indica claramente en los diálogos sobre *La vida feliz*: “Concluyamos, pues, que quien desea ser feliz debe procurarse bienes permanentes, que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna... -Luego es feliz el que posee a Dios” (San Agustín, 1990, p. 140).

En realidad, el hombre que es feliz desea lógicamente ser, mientras que el infeliz, no quiere ser. Hay que añadir que se trata de un deseo natural no sólo de ser, sino, como resume San Agustín, en *De Trinitate* (Libro XV) (1985, pp. 695-788), es un deseo de verdad, de bien y, en su conjunto, de belleza, pues el ser humano desea ser sí mismo, conocer la verdad, amar el bien y contemplar la belleza que es el mismo Dios en quien descansa: “Nos hiciste, Señor, para Ti; y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti” (1991, p. 73), realidad que sólo reconoció una vez que afrontó la conversión de su corazón y un cambio de perspectiva del espíritu.

Santo Tomás deja en claro que en el hombre anida un deseo natural de un fin sobrenatural, es decir, hay un deseo natural de ver a Dios, pero que resulta imposible alcanzarlo sin la ayuda del mismo Dios (2016, p. 1347). De ahí la importancia de la vida de la gracia. Blondel (1861-1949), en cambio, en su tesis se cuida de hablar de un deseo de algo que sea inaccesible para el hombre (Troisfontaines, 1999, p. 947). Él sostiene, basándose en

San Pablo, que el hombre vive bajo dos regímenes: el de la carne y el del espíritu. Ambas realidades generan dos órdenes de deseos, por eso, se puede hablar de dos corazones en el corazón humano -utilizando el lenguaje de Pascal-, donde el uno no conoce los pensamientos del otro (Troisfontaines, 1999, p. 946).

En este contexto afirma que el hombre busca naturalmente un Salvador que lo rescate y ayude a que pase del estado de esclavitud propia del pecado al de la libertad espiritual que gozan los hijos de Dios. En consecuencia, en el hombre se encuentra un “huésped desconocido” a quien Blondel llama Dios, único ser necesario -deseado-, trascendente, Causa primera que es sensible al corazón humano.

En definitiva, el deseo es la fuente por la cual el ser humano puede conocer lo que es, un ser-para y no sólo un ser-con. En este sentido, como sostiene Blondel, el hombre es deseo de un Absoluto y cumple solamente su fin cuando quiere el Ser en libertad, pues en él está inscrito amar lo que debe amar y ser lo que debe ser (Pegueroles, 1978, p. 140).

2. Los trascendentales del ser y el fin del hombre

Los trascendentales son atributos universales que están presentes en todas las cosas que son. Estos no se circunscriben en una categoría determinada. De ahí que su nombre “trascendentales” indica que trascienden y superan todas las naturalezas, aun cuando están ligadas siempre a ellas. Estas propiedades: unidad, verdad, bien y belleza, se predicán toda vez que se predica de ente, porque estos atributos se convierten con su propio sujeto.

Estas propiedades son simples y, como se ha dicho, no se distinguen del ente, sino sólo conceptualmente, añadiendo a la noción de ente. Ellas en relación fin responden de modo más profundo el deseo del hombre, porque la persona humana no está destinada a conocer lo corpóreo o solamente a sí mismo, así como tampoco, poseer un bien específico, nada de esto le sacia, sino llegar a su perfección mediante la unidad con Aquel de donde salió.

Cada trascendental permite ampliar la naturaleza del deseo -que en esta sección se intenta esclarecer- y permite percibir que ellos como fin mismo no sacia a la persona humana, sino que son puerta y camino hacia un horizonte más elevado:

2.1. La Verdad

Todo ente es verdadero. La verdad trascendental añade a la noción de ente la posibilidad de ser cognoscible para la inteligencia humana. En efecto, el ente no depende de que la persona lo conozca o no, pues es verdadero por el simple hecho de ser. La verdad del ente manifiesta su sentido ontológico, en cambio, desde el conocimiento humano, se habla de la verdad lógica que depende de la ontológica, puesto que su fundamento está en que las cosas son. No se puede negar la relación con el entendimiento humano y su dependencia con el entendimiento del Ser Divino (T. Alvira, Clavell, & Melendo, 2001, pp. 173-177).

Cabe señalar que tanto la inteligencia como la voluntad llegan a conocer la realidad, pero la voluntad lo hace por el acto propio de amor y la inteligencia de manera intencional (Cruz Cruz, 1996, p. 86); ambas potencias se relacionan, a medida que el conocimiento intelectual conoce las cosas en su verdad intrínseca “se desvela una característica del amor que estaba implícita en el nivel metafísico (...) la aceptación consciente de la existencia como una llamada a la plenitud” (Melina, 2010, p. 173), porque “el fin último y total del hombre incluidas sus operaciones y deseos, es el conocer la verdad primera, que es Dios” (Aquino, 1968, p. 149).

Para Nietzsche “Saber quiere decir: apertura al ser que es un querer” (Heidegger, 2000, p. 54), sin embargo para él no existe la verdad objetiva, sino sólo creencias e imaginaciones (Nietzsche, 2019, p. 201). La verdad es reducida al hombre, según su utilidad y necesidad es él quien le da el valor. Al negar la metafísica, no hay cabida para lo real, por tanto, no es un trascendental (Polo, 2018, pp. 40-41). Esto no le impidió afirmar que “la verdad es aquel error sin el que cierta especie de vivientes no puede vivir” (Friedrich Nietzsche cit. por Polo, 2018, p. 114).

En este mismo sentido Heidegger la define como “un acontecer” (Martin Heidegger cit. por Pirfano, 2012, p. 42). Si bien Nietzsche no la reconoce como una realidad independiente de sí, sin embargo, no puede negarla del todo. Al no tener claro que la verdad está fuera de sí, al momento de amar, confunde notoriamente cuando sostiene que “el amor con el cual se ama a sí mismo le parece un amor divino” (2007, p. 130).

Amor y verdad, sin embargo, están vinculados, no se los puede desconectar, porque si se hablase de “un amor ciego -no informado por la luz de la verdad- ni siquiera es ya amor” (Cruz Cruz, 1996, p. 47).

En conclusión, la verdad como trascendental se evidencia en el hecho de que el ser humano puede conocer la realidad y, al hacerlo, no puede no amarla, pues sin amor, es imposible tender a ella. No se ama lo que no se conoce y porque se conoce, se ama. Es un movimiento que tiene lugar en la vida ordinaria del ser humano, pero no indica que sacie y haga cesar en su interior toda inquietud, sino más bien, son etapas necesarias que la impulsan hacia la verdad suma, cuya unión se realiza más con la voluntad que con la misma inteligencia.

2.2. El Bien

El bien para Santo Tomás siguiendo a Aristóteles “es aquello que todas las cosas apetecen” (2016, p. 1027 q.21 a.1), por tanto el bien o la bondad de los entes es ser, es decir, la perfección, es bueno porque es, el bien que tiene es el equivalente a su ser, la perfección de los entes tiene su fundamento en su ser y en su esencia, y dependerá su bien de acuerdo a cada ente, es decir, sea potencial, participado o absoluto. Dicho bien añade a los entes el ser apetecido, amable (T. Alvira et al., 2001, p. 181). De ahí que tiene una relación directa con el amor, es decir que es capaz de despertar amor (Astorquiza Fierro, 2002b, p. 150). Todo ente por el hecho de ser es bueno, “es querido, deseado por la voluntad” (Fernández de Córdova, 2006, p. 103).

En relación al Ser supremo, Bien sumo, “despierta el amor, no sólo en cuanto es el objeto de la operación más excelente del hombre, sino porque en sí mismo es bueno y dignísimo de todo amor” (Astorquiza Fierro, 2002b, p. 77).

Para Spinoza, el bien depende del cognoscente, así afirma “nosotros (...), juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (1980, p. 91). Su afirmación desconoce el fundamento ontológico del ente y, sin él, no hay cabida para ascender al bien infinito de manera objetiva. Spinoza no niega a Dios, pero su concepción es panteísta. Para él, Dios no experimenta ningún tipo de afecto hacia nadie, “no ama a nadie” (1980, p. 175), no es posible como fin la unión con Él, pues en su sistema este aspecto es absurdo: no tiene sentido unirse consigo mismo. No es un Dios personal, aunque reconoce que es el Bien Supremo, y que el hombre por medio de la razón lo apetece, lo ama y lo desea (1980, p. 176).

Para resumir, todo lo que tiene ser representa de algún modo a Dios, cada uno según su manera de ser y el conocimiento de todas las criaturas perfecciona a la persona humana y

lo impulsa a lograr su fin. La bondad del universo, considerada como un todo, representa de modo más excelente la bondad de Dios (Aquino, 2001, pp. 467-468 I, q.47 a.1). En este sentido se comprende mejor que el deseo del Bien es algo intrínseco y constitutivo del ente, algo trascendental y convertible con él.

2.3. La Belleza

Aunque no se encuentra específicamente en el pensamiento de Tomás de Aquino la consideración de la belleza como uno de los trascendentales del ente, resulta clara su inclusión en el ámbito de los trascendentales (Gilson, 1981, pp. 200-201). El valor de la belleza está vinculado al bien. Para el Aquinate, la belleza y el bien se fundamentan en la forma, es decir, en la misma realidad, sin embargo, hay una diferencia de razón, puesto que el bien pertenece al apetito y la belleza al entendimiento (2001, p. 131 I, q.5 a.4 ad1).

En este contexto se puede definir a la belleza como la adecuación perfecta de las cosas y el intelecto (aprehensión cognoscitiva). El goce estético es, pues, un puro efecto de la adecuación perfecta, dejando claro que el gozo es la vivencia espiritual propia de quien ha experimentado lo bello. La contemplación de la belleza es la fuente del gozo.

Para Schleiermacher, “La naturaleza sólo proporciona lo bello de un modo disperso, que el arte reúne. Sin embargo, lo bello parcial no se puede conocer si no es en relación con lo bello total” (2004, p. 54). Este pensador hace depender la belleza del arte humano. No es un aspecto del ser que responda al deseo o estímulo del hombre, coartando su apertura al infinito (Schleiermacher, 2004, p. 54). En cambio, la belleza no sólo despierta en el hombre el amor a lo infinito también hace “patente tanto la indigencia del logos, como el esplendor y la plenitud de lo real” (Yarza, 2004), llevando al hombre a la contemplación acercándolo más a Dios.

En suma, equilibrado sostener que la belleza acompaña tanto al bien como a la verdad. Dicho de otro modo, la belleza es también bondad y verdad, encierra en su propiedad la noción de bien y verdad. Y como Dios es el *Ipsum Esse Subsistens*, Verdad, Bien y Belleza Suma, el ser de las criaturas son verdad, bien y belleza participado, limitado y variado, susceptible de manifestar siempre en un modo nuevo e inagotable el principio del cual depende.

2.4. La Unidad

Muchas son las definiciones filosóficas que se han dado sobre el uno. Según Boecio en *De unitate et uno* (Cap. I), unidad es aquello por lo que cada cosa se dice una. Desde el punto de vista del Aquinate, todo ente es uno, porque es indiviso en sí e incommunicable a otro, es decir, que no se puede dividir internamente, pues dicha unidad afirma, defiende y pone de manifiesto su realidad (T. Alvira et al., 2001, p. 164). La última razón y esencia es que la unidad sirve para distinguir una cosa de otra. Sin embargo, unidad no es sinónimo de simplicidad y, distinto de otro, no significa que no tiene necesidad de otros para existir; tal unidad pertenece sólo al *Esse ipsum*.

La unidad es a lo que tiende todo ser, porque de eso depende su identidad. En esta línea, la pérdida de identidad consistirá en la desintegración del ser por la división de los elementos que la componen. Existe una diferencia significativa de la concepción del uno entre el Estagirita y el Aquinate: para el primero la unidad se funda en la forma considerada como el acto supremo; mientras que, para el segundo, la unidad se funda en el acto supremo que es el ser mismo (acto de ser), que se apoya en un acto ulterior y supremo el *Esse ipsum subsistens*, es decir, Dios.

Por eso, se puede decir que también “el hombre está ordenado, en su naturaleza, a un amor unitario, que tiene su principio en la adhesión de la voluntad al fin último” (Astorquiza Fierro, 2002a, p. 210). De ahí que, cuando el ser humano se aleja del fin que lo identifica, sufre división y desorden ocasionado por sustituirlo con los placeres corporales. En efecto, el yo “se desintegra al desunirse de Dios que es su origen y el principio de su unidad” (Cardona, 1987, p. 228).

El alma humana está sedienta de Unidad, de Verdad, de Bondad y de Belleza. Esto le mueve a la constante búsqueda amorosa que despierta el anhelo espiritual del Ser, de Dios. Esto lo ilustra muy bien San Agustín cuando dice: “la pregunta era mi contemplación; la respuesta, su hermosura” (1991, p. 398). Atraído por la hermosura de los seres creados dio con la inmutable y eterna Verdad que está sobre el espíritu mudable. Agustín deja claro que el ser humano a través del goce que contempla en lo armónico, tiende hacia la suprema armonía, que debe hallar dentro de sí – en lo íntimo del hombre- y, reconociéndola es posible reconocerse (inarmónico) para trascenderse a sí mismo y armonizarse con la suprema armonía: “Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella” (San Agustín, 1975, p. 141).

En cambio, para Nietzsche, el uno, la verdad, el bien y la belleza no son trascendentales del ser, no existen, son puras especulaciones racionales. Él sostiene que “Cuando se deriva un ideal de la realidad, se la rebaja, se la empobrece, se la calumnia también” (2006, pp. 222-223), pues se trata de un ideal impuesto de afuera para justificar una inexistente trascendencia del hombre. Para Schleiermacher “lo individual no es participación de lo universal, sino que representa lo universal (...) todo es uno y verdadero” (Flamarique, 1999, p. 69). Además, niega la trascendencia, y al hacerlo, contradice la posibilidad de conocer la realidad -y el deseo profundo-, por tanto, no se puede conocer, sino apenas intuir a Dios (Copleston, 1996, p. 124).

2.5. Los trascendentales personales

En la actualidad estudiosos tomistas han vislumbrado una concepción más elevada de persona que entrevén en los textos del Aquinate trayendo nuevas consecuencias positivas al respecto:

[La persona] trasciende todos los géneros y todas las categorías, o géneros supremos. (...). Se la concibe como directamente participante en el ser -constitutivo intrínseco de todo ente, acto y perfección suprema, raíz de todas sus perfecciones- y en los trascendentales que ésta funda, la entidad, la «res», la unidad, el «aliquid», la verdad, la bondad y la belleza. En este sentido la persona tiene un carácter trascendental. Además, la persona es lo que posee más ser, y, por tanto, es lo más entitativo, lo más esencial, unitario, lo más distinto de los demás, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello. (Forment Giralt, 1998, pp. 174-175)

Juan Fernando Sellés, siguiendo la filosofía de Leonardo Polo que amplía la visión de los trascendentales metafísicos, explica los trascendentales propios de la persona (Polo, 2010, pp. 53-54), haciendo de ella “un acto de ser irreductible al ente” (Polo, 2010, p. 54). En efecto, “cada persona es coexistencia, libertad, conocer y amar. Esos radicales íntimos conforman el ser personal” (Sellés, 2006, p. 16) y descubren la riqueza superior de ser en relación al resto de las criaturas. Se trata de una novedad que deja patente que la persona humana, en su mismo ser, es un ser trascendental. Este contenido hace resaltar la inconsistencia de la posición nietzscheana que quiere superar al hombre porque lo cree “Humano demasiado humano” (Nietzsche, 2007), donde niega su dignidad y origen trascendental.

Finalmente, se puede comprender mejor la importancia de los trascendentales, su firmeza y solidez como puerta del fin deseado de la persona humana porque: la Verdad se evidencia por la fuerza de la misma verdad, el Bien resplandece por la vivacidad misma de la bondad y la Belleza se hace presente por la consistencia de sí misma y, el ser humano, una vez que se encuentra con ellos, no puede no quererlos. Todos vibran juntos en el ser, son expresión del ser y permiten que se dé desde el interior de cada hombre la revelación más profunda: el carácter personal del Autor del ser, que es el mismo Ser, Belleza, Verdad, Bien, Unidad, es decir, Dios, el Amor Divino. La consecuencia metafísica y lógica que se puede deducir es que, porque hay amor, hay ser, verdad, bien y belleza en los seres, unidad resultante (identidad) de la integración posible gracias al amor.

3. El deseo y los trascendentales del ser

Una vez presentados los trascendentales en relación con el fin personal del hombre, representa de gran interés ampliar el análisis desde la antropología humana -aun cuando se incurra en algunas repeticiones- para confirmar que los trascendentales sean el quicio para un horizonte más profundo que lleve hacia un fin ya no abstracto, sino de carácter personal.

De este modo, justificada la trascendentalidad de la verdad, del bien, de la belleza y de la unidad puede el Aquinate aplicarla y relacionarla con la causa divina. Esto permite, también, considerar los grados de unidad, verdad y bondad de los seres condicionados a los grados de ser, de donde puede confirmar los grados de perfección de los seres para la demostración de la existencia de Dios como causa.

Ahora bien, si el fin de las facultades espirituales humanas son, en cierto sentido, los trascendentales del ser, es necesario relacionarlos con el fin del ser humano, el cual no puede ser de índole abstracto, porque su carácter distintivo respecto de los demás seres de la naturaleza es justamente que es persona y no simplemente un ser más que puede pensar y querer. Efectivamente, ser persona exige un objeto de índole personal que es mucho más que aprehender intelectualmente la verdad o poseer voluntariamente el bien, así como tampoco puede reducirse -como comúnmente sucede- a las riquezas, a los honores, a la fama ni a la gloria, ni al poder o a la posesión de los bienes corporales.

Entonces, si se considera el deseo de la persona humana como expresión de la tendencia profunda que la impulsa hacia el fin de los fines, a Dios, Autor de todo ser, es decir, Causa eficiente y final de las creaturas, se puede, sin alterar el enfoque, estudiarlo bajo

otras categorías antropológicas, así como las categorías de la libertad y conciencia moral. Éstas confirman la dinámica que se quiere introducir, cuando se reconoce la dependencia de las acciones humanas respecto de la verdad y del bien, tal como lo expone Karol Wojtyla en su obra *Persona y acción*.

Según Wojtyla, la acción de la persona depende de la verdad inscrita en el corazón humano, fundamento de su libertad de autodeterminación (2011, p. 230). Esta limitación de la persona a la verdad no la reduce, sino que es luz que la delimita aclarando su camino y su impulso hacia el fin verdadero. En la acción, la persona ve la verdad como una sombra y es medio hacia una Verdad personal que la convoca. De modo que, la dinámica espiritual que integra a la persona mediante la acción está regida no sólo por la verdad, sino también por el bien y la belleza, y su trascendencia depende ontológica e históricamente de ellos. Por eso, en el proceso entran en juego las facultades espirituales del hombre, las mismas que deben depurarse en la medida que se configuran interiormente a la objetividad de la verdad, el bien y la belleza para integrarlos debidamente, de lo contrario se correría el riesgo de vivir autoreferencialmente.

Explica que la persona humana puede trascender a la verdad, al bien y a la belleza, porque también estos forman parte de ella. La aprehensión de los mismos se funda en que están unidos a una tendencia determinada que los tiene como finalidad y que, como se ha dicho, condiciona la trascendencia de la misma persona. Este proceso sólo puede explicarse como un movimiento que proviene del amor como motor y que le da el carácter personal. Incluye en el movimiento el sentido ontológico, axiológico y ético en que la persona se realiza, abriéndole una nueva puerta hacia algo -Alguien-, cuya presencia intuye, que no puede circunscribir, a la vez que no le es ajeno, y a quien siente el deber de responder en libertad, porque ha sido llamado, convocado para una unión superior.

En este sentido, experimentando la persona su trascendencia mediante la acción, reconoce la índole personal del fin de sus acciones, al mismo tiempo que se reconoce como ser personal reafirmandose. La relación personal resultante surge de la acción mediante la cual trasciende. Vivir con esta conciencia toma grande importancia en contexto existencial-religioso (unión con Dios), es decir, en términos de felicidad, haciendo de la verdad, del bien y de la belleza fuente de felicidad al ser encuentro personal, es decir, relación interpersonal que destaca tres elementos fundamentales para su auténtica realización: unidad (identidad de cada uno), diferencia (cada uno no se confunde con el otro: se une a Alguien que es otro

y superior de sí con el que tiene un vínculo ontológico y existencial) y comunicación (donación personal), haciendo de la libertad personal medio indispensable para la comunión, es decir, fin del hombre con el que alcanza su realización y felicidad.

4. El Amor Divino como fin de los fines

El deseo de felicidad en el hombre revela la búsqueda del origen de su existencia (Arendt, 2001, p. 75), es tendencia hacia algo; sin embargo, también es “precedido por algo, por una realidad más originaria” (Melina, Noriega, & Pérez-Soba, 2001, p. 327) que lo impulsa a buscarla. Santo Tomás enseña que “el amor precede al deseo” (1989, p. 239 I-II, q.25 a.2 sol.), por lo tanto, el deseo profundo no es sin fundamento, sino que se apoya en el amor divino, que es originario. En efecto, es “Dios el «bien supremo», el bien de bienes, por así decir, o el bien que en realidad anhelamos cuando perseguimos todos los demás bienes. Así, pues, Dios es el único verdadero correlato del deseo” (Arendt, 2001, p. 45).

La persona es libre y por ello es capaz de determinar fines y, fundamentalmente, su fin último, decidirse consciente y libremente por él. Cabe señalar que el fin del hombre no está determinado por su biología, pero, su origen involucra a todo el hombre y a la acción, pues es fuerza de su Creador (López, 2010, p. 67).

El hombre escoge el fin último de entre otros fines mediales para encaminarse hacia algo duradero que lo llene completamente. De ahí la importancia, como se ha mencionado, de no apagar el deseo de infinito que está inscrito como una ley en lo profundo de su ser. En esta búsqueda, no debe confundir con lo que propone Feuerbach, porque si el hombre es el último objeto de la voluntad, sería el origen de sí mismo, sería quien provoque el deseo a sí mismo y, en sí mismo, tendría su satisfacción (Lucas Lucas, 2008, pp. 10-11).

El hombre ha podido constatar que “ni siquiera la persona amada es capaz de saciar el deseo que alberga el corazón humano; incluso, cuanto más auténtico es el amor por el otro, más a la vista deja el interrogante sobre su origen y su destino, sobre la posibilidad que tiene de durar para siempre” (Benedicto XVI, 2013, p. 41). Por tanto, un amor humano sea de amistad, de benevolencia, de filiación que rechace el Amor Divino o lo deje de lado y no lo lleve a él, no sería verdadero amor, y el hombre no sería plenamente feliz porque fuera de Dios no hay felicidad verdadera (Sellés, 2006, p. 227).

La persona debe actuar según su ser. Si su ser personal viene dado por ese acto de ser, amorosamente puesto en relación personal a Dios, su obrar libre tiene que consistir, para ser bueno, en un acto de amorosa relación personal con Dios (...) El acto de la persona humana es verdaderamente un acto personal cuando es radicalmente un acto de Amor a Dios, al Amor que desde toda la eternidad y hacia toda la eternidad lo requiere. Cuando ese acto se haga total, explícito y definitivo, eterno, el hombre habrá alcanzado su fin. (Cardona, 1987, p. 96)

En conclusión, el hombre frente a Dios, como dice C. S. Lewis, es un ser necesitado (2012, p. 13), pero, de amor. Y es que el deseo, que expresa la capacidad de amar a Dios por parte de la persona humana, se comprende, porque está “desde el origen, abierta amorosa y libremente al amor divino” (Sellés, 2013, p. 110). Y es que el hombre es capaz de dar, porque antes ha recibido el amor que procede de Dios, que es entitativamente Amor: “el amor no es prioritariamente tendencia necesitante, sino acto donante. De lo contrario, no tendría sentido describir a Dios como Amor” (Moscoso, 2020, p. 38). Porque “el amor debe ser siempre entrega, para que sea un amor auténtico” (Stein, 2007, p. 1042).

En efecto, el Amor Divino es el fin de los fines del hombre, su origen y término, inscrito misteriosamente en su ser y expresado concretamente en su deseo de amar y ser amado. Se trata de responder a un llamado que claramente es vocación al Amor (Sellés, 2013, p. 96). De ahí que la reflexión sobre el deseo sea un camino para el encuentro con Dios, esto es, para la comunión con Él.

CONCLUSIONES

Santo Tomás de Aquino desarrolló una moral fundada en una antropología que respeta todas las dimensiones de la persona humana en orden a cumplir su fin último que identifica con Dios. El detalle de ellas con sus respectivas tendencias y objetos permite comprender que existe una jerarquía entre los niveles, donde las facultades superiores (entendimiento y voluntad) rigen todo el organismo humano.

Aunque se trata de una realidad natural, es preciso que cada persona humana se conozca y ordene sus tendencias. Es a partir del fin último que puede establecer los medios apropiados para orientarse debidamente a él.

El análisis del fin último permite, asimismo, reconocer la necesidad que tiene el ser humano de determinar el contenido para elegirlo, el cual lejos de ser resultado de la especulación y subjetividad humana, es objetivamente concreto, porque es real; y, por ello, estimulante, es decir, atrayente, pues el bien tiene carácter de fin. En consecuencia, se trata de desear el bien (darse como bien al otro) para rectamente amar que incluye amar y ser amado (deseo profundo).

Los trascendentales son, en cierto sentido, objeto de las potencias espirituales, sin embargo, desde el punto de vista de la persona en su totalidad, no pueden ser su fin último, porque la dignidad de ser exige que el fin sea de carácter personal. Esta afirmación responde al nivel más profundo de inclinación y amor humanos.

El impulso hacia el fin tiene como motor el amor. El deseo se expresa mediante las tendencias naturales del ser humano, pero no se identifica con ellas. El fin último responde al deseo, cuyo fundamento es el amor divino.

Finalmente, el deseo del ser humano a la felicidad, entendido como amar y ser amado, es uno de los caminos que abre el corazón del hombre al conocimiento de Dios, porque revela las dimensiones intrínsecas de la persona sobre su principio y fin último diferenciándolo con los fines mediales.

REFERENCIAS

- Alvira, R. (1998). *La razón de ser hombre*. Madrid: Rialp, S. A.
- Alvira, T., Clavell, L., & Melendo, T. (2001). *Metafísica* (8.^a ed.). Navarra: Eunsas.
- Aquino, S. T. (1968). *Suma contra gentiles, II* (2.^a ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, S. T. (1989). *Suma de Teología, I-II* (2.^a ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, S. T. (1990). *Suma de Teología, II-II* (3.^a ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, S. T. (1996). *El Bien* (J. García López, Trad.). Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Aquino, S. T. (2001). *Suma de Teología, I* (4.^a ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, S. T. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad, II* (L. Á. González, J. F. Sellés, & M. Idoia Zorroza, Eds.). Pamplona: Eunsas.
- Aquino, S. T. (2019a). Scriptum super Sententiis liber III a distinctione XXVII ad distinctionem XXXII (R. Busa, Trad.). Recuperado 5 de diciembre de 2022, de Corpus Thomisticum website: <https://www.corpusthomisticum.org/snp3027.html>
- Aquino, S. T. (2019b). Scriptum super Sententiis liber IV a distinctione XXVII ad distinctionem XXXIII (R. Busa, Trad.). Recuperado 5 de diciembre de 2022, de Corpus Thomisticum website: <https://www.corpusthomisticum.org/snp4027.html>
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (A. Serrano de Haro, Trad.). Madrid: Encuentro, S.A.
- Astorquiza Fierro, P. (2002a). Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino. Tol 121A (Ph.D. Thesis Universitat de Barcelona). Barcelona. Recuperado de <https://www.tdx.cat/handle/10803/1750>
- Astorquiza Fierro, P. (2002b). Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino. Tol 121B (Ph.D. Thesis Universitat de Barcelona). Barcelona. Recuperado de <https://www.tdx.cat/handle/10803/1750>

- Benedicto XVI. (2006). *Dios es Amor*. Bogotá: Paulinas.
- Benedicto XVI. (2013). *Deseo de Dios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Caldera, R. T. (1999). *Sobre la naturaleza del amor*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsas.
- Colom Costa, E. (1976). *Dios y el obrar humano*. Pamplona: Eunsas.
- Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía VII, de Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Copleston, F. (2004a). *Historia de la Filosofía IV, de Descartes a Leibniz* (6.^a ed.). Barcelona: Ariel.
- Copleston, F. (2004b). *Historia de la Filosofía VI, Wolff a Kant*. Barcelona: Ariel, S. A.
- Cruz Cruz, J. (1996). *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Cruz Cruz, J. (2006). *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?* Pamplona: Eunsas.
- De Lubac, H. (2012). *El drama del humanismo ateo* (4.^a ed.). Madrid: Encuentro.
- Fazio, M., & Fernández, F. (2009). *Historia de la Filosofía IV* (2.^a ed.). Madrid: Palabra.
- Fazio, M., & Gamarra, D. (2001). *Historia de la Filosofía III*. Madrid: Palabra.
- Fernández de Córdova, P. (2006). *30 Lecciones de Iniciación Filosófica* (4.^a ed.). Bogotá: Uniediciones.
- Flamarique, L. (1999). *Schleiermacher*. Pamplona: Eunsas.
- Forment Giralt, E. (1998). Persona y valor en Santo Tomás. *Revista española de filosofía medieval*, (5), 171-190.
- García Casas, P. (2018). *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyła*. Barcelona: Herder.
- García Casas, P. (2019). La originalidad del método filosófico de Karol Wojtyła en Persona y acción. *Cuadernos de Pensamiento*, (32), 83-103.
- Gilson, É. (1978). *El Tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás*. Pamplona: Eunsas.
- Gilson, É. (1981). *Elementos de filosofía cristiana* (3.^a ed.). Madrid: Rialp, S. A.
- González, A. M. (2006). *Moral, razón y naturaleza* (2.^a ed.). España: Eunsas.

- Goñi Zubietta, C. (1999). *Tras las ideas* (2.^a ed.). Pamplona: Eunsu.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche* (Vol. 1). Barcelona: Destino, S. A.
- Juan Pablo II. (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza* (2.^a ed.; V. Messori, Ed.). Santafé de Bogotá: Norma.
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme S. A. U.
- Lewis, C. S. (2012). *Los cuatro amores* (13.^a ed.; P. A. Urbina, Trad.). Madrid: Rialp, S. A.
- López, N. (2010). *La familia importa mucho* (Ariza de Serrano, Ed.). Colombia: Universidad de la Sabana.
- Lorda, J. L. (2001). Las cuatro cosmovisiones actuales. En *Para una idea cristiana del hombre* (2.^a ed., pp. 83-107). Madrid: Rialp, S. A.
- Lucas Lucas, R. (2008). *El hombre, espíritu encarnado* (5.^a ed.). Salamanca: Sígueme.
- Melendo, T. (1999). *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Palabra, S. A.
- Melina, L. (2010). *Caminar a la luz del amor* (2.^a ed.). Madrid: Palabra. S.A.
- Melina, L., Noriega, J., & Pérez-Soba, J. J. (2001). *La plenitud del obrar cristiano*. Madrid: Palabra, S. A.
- Moscoso, A. I. (2020). *La persona como libertad creciente, en la Antropología Trascendental de Leonardo Polo*. Madrid: Sindéresis.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra*. Bogotá: Cometa de papel.
- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, S.A.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal* (7.^a ed.). Madrid: Alianza, S.A.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano demasiado humano*. Madrid: Akal, S. A.
- Nietzsche, F. (2016). *Friedrich Nietzsche, obras completas IV*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2019). *La gaya ciencia* (2.^a ed.; J. Jara, Trad.). Barcelona: Planeta S. A.
- Ortega y Gasset. (1964). *José Ortega y Gasset, Obras completas V*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pegueroles, J. (1978). Moral del deber y Moral del deseo en San Agustín. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 27(78), 129-140.

- Pirfano, Í. (2012). *Ebrietas, el poder de la belleza*. Madrid: Encuentro, S.A.
- Polo, L. (2010). *Antropología trascendental, la persona humana, I* (3.^a ed.). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2018). *Nietzsche como pensador de dualidades*. Pamplona: Eunsa.
- Rodríguez Luño, Á. (2010). *Ética General* (6.^a ed.). Pamplona: Eunsa.
- San Agustín. (1957). Sobre la Doctrina Cristiana. En M. Balbino (Ed.), *Obras de San Agustín: Vol. XV* (pp. 49-350). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín. (1975). *Obras de San Agustín IV* (3.^a ed.; V. Capánaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta, & H. Rodríguez, Eds.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín. (1985). *Obras Completas de San Agustín, vol V La Trinidad* (4.^a ed.; L. Arias, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín. (1990). *Soliloquios acerca de la vida feliz* (2.^a ed.; J. M. Machetta, Trad.). Buenos Aires: Lumen.
- San Agustín. (1991). *Obras Completas de San Agustín, Vol II Las Confesiones* (8.^a ed.; Á. C. Vega, Ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Justino. (2022). *Apologías de Justino Mártir*. Porto Alegre: Repositório Cristão.
- Sánchez León, A. (2011). El amor como acceso a la persona. Un enfoque scheleriano del amor. *Veritas*, (25), 93-103.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Schleiermacher, F. (2004). *Estética*. Madrid: Verbum.
- Schopenhauer, A. (1994). *Metafísica del amor, Metafísica de la muerte*. Barcelona: Ediciones Obelisco S. L.
- Schopenhauer, A. (2004). *Lecciones sobre metafísica de lo bello* (M. Pérez Cornejo, Trad.). Valencia: Maite Simon.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación, II*. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación, I*. Madrid: Trotta.
- Sellés, J. F. (2006). *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp, S. A.
- Sellés, J. F. (2013). Del amor personal humano al divino. Un estudio desde la antropología trascendental de L. Polo. *Veritas*, (28), 85-111.

- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis S. A.
- Stein, E. (2007). *Obras Completas. Escritos Filosóficos III*. Burgos, Madrid, Vitoria: Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen.
- Torralba, F. (2016). La esencia del amor en Kierkegaard. Interpretación de las Obras del amor (1847). *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 72(271), 411-429.
- Troisfontaines, C. (1999). A la espera de un Mediador. Cuando Maurice Blondel se inspira en San Pablo. *Theologica*, 937-953.
- Wojtyla, K. (2011). *Persona y acción* (2.^a ed.). Madrid: Palabra, S. A.
- Wojtyla, K. (2013). *Amor y Responsabilidad*. Madrid: Palabra. S. A.
- Yarza, I. (2004). *Introducción a la Estética*. Pamplona: Eunsa.