

SOBRE LA MUTUA INHESIÓN COMO EFECTO DEL AMOR SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO EN *SUMMA THEOLOGIAE* I-II, 28, 2

ON MUTUAL INHERENCE AS AN EFFECT OF LOVE ACCORDING TO SAINT THOMAS AQUINAS IN *SUMMA THEOLOGIAE* I-II, 28, 2

por GUIDO ALAN HAASE ESPÍNDOLA

Pontificia Universidad Católica Argentina.

Centro de Formación san Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia, de la Fundación Movimiento Familiar Cristiano.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

director@centrosp2.com

ORCID 0000-0003-1935-0409

Recibido: 9/12/2025 - Aceptado: 20/12/2025

Resumen:

En el siguiente artículo planteo un análisis del concepto mutua inhesión en la *Summa theologiae* I-II, 28, 2. Propongo tratar todos los temas que se despliegan, como la caridad y la reciprocidad, desde otras obras de santo Tomás para llegar a una comprensión más precisa de un artículo que es clave para entender, inclusive, la medida en que afirmamos que el hombre es imagen y semejanza de Dios por realizar en la amistad una unión que tiene a la Santísima Trinidad como modelo.

Abstract:

In the following article, I propose an analysis of the concept of mutual inherence in *Summa theologiae* I-II, 28, 2. I propose to address all the themes that unfold there—such as charity and reciprocity—by drawing on other works of Saint Thomas Aquinas, in order to arrive at a more precise understanding of an article that is key to understanding, among other things, the extent to which we affirm that the human person is made in the image and likeness of God by realizing, in friendship, a union that has the Most Holy Trinity as its model.

Introducción

Al analizar los efectos del amor como pasión, el Aquinate trata directamente la mutua inhesión en el segundo artículo de los seis que dedica a esta cuestión.

No se trata de un vocablo extraño en nuestro autor, ya que lo utiliza unas sesenta y siete veces en cuarenta y nueve lugares¹. Sin embargo, su uso como “mutua inhesión” aparece unas nueve veces de las cuales ocho son en *STh. I-II*, 28, 2. La restante se ubica en *Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 1 pr. al tratar la igualdad de las Persona Divinas. Por este motivo, pienso que es sumamente interesante observar la analogía que resulta del uso del concepto al estudiar el amor como pasión.

Palabras clave

Mutua inhesión, santo Tomás de Aquino, amor, caridad, amistad, reciprocidad, unión real, unión afectiva.

Keywords:

Mutual inherence, Saint Thomas Aquinas, love, charity, friendship, reciprocity, real union, affective union.

¹ Según el Index Thomisticum: <https://www.corpusthomisticum.org/it/concordances>. Para todo tipo de referencia cuantitativa me remitiré a esta *web*. Siempre mencionaré la cantidad total en todos los casos o declinaciones latinas.

Etimología y uso general de santo Tomás

En cuanto a la etimología, notamos que proviene de *inhaereo* que suele significar “adherirse, aferrarse”². Notamos usos similares en los clásicos, como Tulio Cicerón³, Ovidio⁴ y Virgilio⁵.

Santo Tomás de Aquino, en *Liber de Perfectione Spiritualis Vitae*, c. 9, escribe “debemos prestar atención al orden de aquellos por quienes se alcanza el apego/unión perfecto a Dios”⁶ en relación a los religiosos que renuncian al afecto de la carne y al matrimonio⁷. El argumento principal es que la renuncia es el primer paso en el camino de la perfección, similar a *Lucas* 12, 13-21 con los bienes del mundo. La reflexión parece sugerir que el vacío de las cosas del mundo permite mayor presencia de Dios. Algo similar esboza en su comentario a *Los nombres divinos* de Dionisio cuando propone seguir con la teología apofática siendo más lo que se puede negar de Dios que lo que pueda afirmarse, así como su comentario al concepto *suprasubstancial*⁸. Lo mismo leemos en la *Summa theologiae*: “...es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés: Es mejor conocer las cosas corporales que amarlas”⁹.

El término aparece también relacionado con la unión perfecta con Dios cuando escribe *De Spe*, c. 9 en su *Compendium theologiae*, l. 2. El Aquinate señala que ninguna creatura intervendrá en nuestra Bienaventuranza como medio de unión con Dios¹⁰. En este caso *inhaesio* aparece como “adherencia/unión perfecta” (*perfecte inhaereat*). Lo mismo ocurre al describir la unión del hombre con Dios por la gracia: “Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur”¹¹. En la misma obra se lee: “perfecta beatitudo perfectam inhaesionem ad Deum requirat”¹².

En su *Comentario a la Ética* aparece una vez para señalar que los incontenidos “no tienen un apego débil” contra lo que actúan, sino que “estiman saberlo con certeza”¹³. Respecto al ámbito moral, aparece nuevamente en su *Comentario a ‘Los nombres divinos’*: “La ignorancia corresponde a la eliminación de la verdad, pero el error al apego a la falsedad”¹⁴. Lo mismo se observa en relación a la verdad en su *Comentario al Salmo 35*¹⁵. Aquí la ciencia divina se obtiene por cierta adhesión a ella. Parece subrayar un acto de la voluntad. De hecho, parece el pasaje que mejor ilustra *STh I-II*, 28, 2, r.: la inhesión como efecto del amor.

En cuanto al *sed contra* del *STh. I-II*, 28, 2.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.

Caritas autem est amor Dei. Ergo, eadem ratione, quilibet amor facit amatum esse in amante, et e converso.

Debe partirse de la seguridad de que “permanecer” se hace posible por el amor de Dios. El Angélico utiliza la cita *I Jn.* 4, 16 en otras ocasiones mostrando, por ejemplo, cómo la caridad guía al hombre a unirse con Dios¹⁶. Luego en *De decem praeceptis* nos otorga una imagen que se acerca mucho al cuerpo del artículo en cuestión. Señala que la persona se transforma (*transformat*) en aquello que ama, pues ambos se hacen uno¹⁷. Así amar lo abominable convierte al hombre en lo mismo. En cuanto a la unión afectiva o real para este caso, aseguro que basta con la primera siguiendo las palabras de Cristo en *Mateo* 5, 28¹⁸. Por este motivo es clave comprender que la intención ya provoca cierta transmutación en el amante, por lo que éste sale al encuentro del amado. Impacta, pues, en lo afectivo, en su apetito.

² Lewis, Charlton, T. *An Elementary Latin Dictionary*. New York, Cincinnati, and Chicago. American Book Company. 1890.

³ Cf. M. Tullius Cicero. *M. Tulli Ciceronis Orationes*: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark Collegii Reginae Socius. Albert Curtis Clark. Oxford. e Typographeo Clarendoniano. 1918. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Cic. Mil. 25: “...quae si non probaret, si tibi ita penitus inhaesisset ista suspicio ut nullo ut nullo”.

⁴ Cf. Ovid. *Metamorphoses*. Hugo Magnus. Gotha. (Germany). Friedr. Andr. Perthes. 1892. Ov. Met. 1.525: “...et hic praedam pedibus petit, ille salutem: alter inhaesuro similis iam iamque tenere sperat et extento stringit...”.

⁵ Cf. Vergil. *Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil*. J. B. Greenough. Boston. Ginn & Co. 1900. Verg. A. 8.102: “...nostris succede penatibus hospes.” excepitque manu dextramque amplexus inhaesit. Progressi subeunt luco fluviumque relinquunt”. Se ve como “abrazó”, en el sentido de apegar.

⁶ “...est attendendus ordo eorum quibus ad perfectam Dei inhaesionem pervenitur”.

⁷ “De secunda perfectionis via quae est per abdicationem carnalium affectuum et matrimonii”.

⁸ Cf. *In Div. Nom.*, 5, 1: “Est autem quod dicitur supra substantiam, non ut substantia, sed ut aliquid quod est supra omnem substantiam, scilicet causa omnium substantiarum”.

⁹ *STh I*, 82, 3, r.: “Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor”. En el artículo debatía sobre la nobleza/dignidad (*nobilior*) de la voluntad respecto al intelecto.

¹⁰ *Compendium theologiae*, II, 9: “Non autem est possibile ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhaereat neque per cognitionem neque per amorem”.

¹¹ *Compendium theologiae*, I, 213.

¹² *Compendium theologiae*, II, 9.

Por último, quería señalar que el Doctor Común cita I Jn. 4, 16 para hablar del modo en que Dios habita en los santos¹⁹. En esta ocasión parece que se refiere a los fieles que buscan vivir en santidad en esta vida de peregrinos, pues las otras dos formas son por fe, virtud para este mundo, y por cumplimiento de los mandamientos. Sin embargo, es evidente que en los santos del Cielo existe una plenitud de la caridad que aquí no alcanzan y que, eventualmente, refiere a una satisfacción de los mandatos divinos.

De lo citado hasta el momento, cabe pensar que la permanencia en el amor es la forma de relación con Dios según santo Tomás.

En cuanto al *respondeo* del *STh. I-II, 28, 2. Potencia aprehensiva*

El Doctor Angélico inicia distinguiendo las dos formas en las que puede darse la mutua inhesión: respecto a la potencia aprehensiva y a la apetitiva.

En cuanto a lo primero, escribe que el amado mora en la aprehensión del amante remitiéndose a *Flp. 1, 7*: “Porque os llevo en el corazón”. La cita remite a otros pasajes de sus obras como el *Comentario al Salmo 21* en el que explica el modo en que Cristo nos ama teniéndonos en su corazón, siendo nosotros miembros suyos²⁰. En su *Comentario al Evangelio de Juan* también refuerza el sentido de pertenencia haciendo alusión al Pastor y a nosotros como ovejas suyas²¹. Por este motivo, Él nos tiene amor y solicitud. Muy diferente al jornalero.

Por último quedan dos pasajes de su *Comentario a la carta a Filemón*. Aquí la cita de *Flp. 1, 7* aparece tanto en la lección primera como en la segunda. En la primera lección identifica la memoria con el corazón en orden a la oración de agradecimiento por el pasado²². En la segunda lección defiende la vida de Onésimo haciendo alusión a que Filemón lo reclama porque lo recuerda y si lo hace es, a su vez, porque le es útil. Y, dándose lo último, es importante conservarlo con vida²³.

A pesar de la valor del versículo en cuestión, santo Tomás de Aquino afirma al inicio del *respondeo* del *STh. I-II, 28, 2*: “Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur”. No es suficiente con conocer algo del amado, el amante busca saber todo lo que está a su alcance sobre quien tanto ama. Recordemos que se ama aquello que se conoce. En este momento, santo Tomás recurre a este principio que, a su vez, se ve reflejado en el humano. Por este motivo, distingue entre lo superficial y lo interior.

Si bien no existe otro uso en sus obras de “aprehensión superficial”, notamos que vuelve a emplear el adjetivo en la segunda parte del cuerpo de este artículo para señalar una “adquisición superficial o goce extrínseco”²⁴. Nuestro autor subraya, pues, que el amor busca totalidad, intimidad y perfección en cuanto al conocimiento y la posesión del otro.

Con respecto a la segunda parte de la cita, noto que el Angélico refuerza bastante la idea con el uso de repeticiones innecesarias a nivel gramatical, pero útiles en cuanto a lo pedagógico, comprendiendo que nos quiere enseñar algo clave: buscamos intimidad con el amado, “ad interiora eius ingreditur”. Salvando la distancia histórica, no deja de resonar en mi cabeza pasajes del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz o las *Moradas* de santa Teresa. En ambos místicos españoles existió una formación tomista por la que de seguro han aprendido a interpretar el *Cantar de los Cantares* de aquel modo tan subido.

¹³ *Sententia Ethic.*, lib. 7, l. 3 n. 10: “Ex facti enim evidentia constat quod quidam incontinenter operantium non habent debilem inhaesionem quasi dubitantes, sed aestimant se per certitudinem scire illud, contra quod agunt”.

¹⁴ *In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 4: “Ignorantia pertinet ad remotionem veritatis, sed error ad inhaesionem falsitatis;...”.

¹⁵ Cf. *Super Psalmo 35*, n. 6: “Duo petit, secundum duo genera hominum, qui conversantur in domo domini: quidam enim cognoscunt Deum per fidem; quidam etiam justificati inhaerent ei. Qui ergo non cognoscunt Deum, non sunt in ejus domo; sed qui habent fidem, possunt subjacere peccato, et ideo petit eis misericordiam: ideo dicit, o domine scientibus te, per fidem scilicet, et vocat cognitionem scientiam propter certam inhaesionem:...”.

¹⁶ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 214: “...Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus qui usque ad hoc perducitur quod per caritatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo...”.

¹⁷ Cf. *De decem praeceptis*, pr.: “Et ideo qui Deum diligit, ipsum in se habet: I Ioan. IV, 16: qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Natura etiam amoris est quod amantem in amatum transformat: unde si vilia diligimus et caduca, viles et instabiles efficiemur: Os. IX, 10: facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt”.

¹⁸ Vulgata: “Ego autem dico vobis: quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo”.

¹⁹ Cf. *In orationem dominicam*, pr.: “Habitat autem Deus in sanctis per fidem: Ephes. III, 17: Christum habitare per fidem in cordibus vestris. Per dilectionem: I Ioan. IV, 16: qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo. Per mandatorum impletionem Ioan. XIV, 23: si quis diligit me, sermonem meum servabit; et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus”.

Volviendo al santo fraile de la orden de santo Domingo de Guzmán, si nos remontamos a *Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 ad 4*, vemos cómo ese *ad interiora* regresa a la figura de la unión entre amante y amado, hay una cierta transformación de uno en el otro, un “devenir el otro” por el afecto que se tienen. De hecho, en *De potentia*, q. 3 a. 7 co. se observa que santo Tomás usa el verbo “ingredior” para mostrar cómo la causa, cuando más común y eficaz, más profundamente penetra en el afecto. Lo mismo se observa en *Rigans montes*, cap. 1 cuando cita I Cor. 2, 10 “scrutatur etiam profunda Dei” al igual que en el cuerpo de nuestro artículo, para señalar que cuanto más alta sea la causa, mayor va a ser el conocimiento de lo oscuro o tenebroso.

En cuanto al *respondeo* del *STh.* I-II, 28, 2. Potencia apetitiva

Si bien en el segmento anterior se buscaba la aprehensión perfecta, vemos que no es suficiente para saciar el ansia del hombre de unirse al amado. Por este motivo, el santo Doctor, se remite a la potencia apetitiva para tratar la posesión perfecta. Escribe: “quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens”. De lograrlo, se sigue la complacencia como reposo absoluto del mismo apetito. Otro punto fundamental de esta parte es la afirmación aristotélica de la *Ética a Nicómaco*: “amans est in amato”, de la que deviene el conocer lo bueno o lo malo en cuanto a la unión de ambos.

Al comenzar este análisis, santo Tomás de Aquino dice que el amado está en el amante por medio de cierta complacencia en su afecto. Luego, siguiendo la misma lógica amorosa, afirma que por esa misma complacencia el amado está arraigado en el interior²⁵.

El afecto al que se refiere es lo interior, lo que ocupa lugar habitual en el pensamiento de la persona. De hecho, en *Summa theologiae I-II*, q. 99 a. 6 co. enseña que para mover el afecto de los niños a que cumplan un precepto humano en ocasiones se les da un pequeño obsequio. El regalo, en este caso, sirve como ancla afectiva para la intención del educador. Lo mismo ocurre entre los amantes cuando se obsequian flores o chocolates. Todo indica que proveer de cierto placer sensible o agrado visual permite que la causa inherente o suscripta al objeto de placer permanezca en la mente con mayor peso.

Por otro lado tenemos *De virtutibus*, q. 2 a. 10 ad 5²⁶, en el que observamos si el hombre puede dirigir su afecto a Dios sin interrupción. En otras palabras, ¿es posible que el interior del hombre esté enteramente gobernado por Dios en esta vida? Santo Tomás responde que el afecto actual, en este mundo, no puede estar perpetuamente orientado a Él. Sin embargo, es posible que el hombre se ordene habitualmente a Él si no tiene nada en su afecto que se oponga a la delección divina. Pienso que la clave para comprender esto es aludir a lo habitual y lo actual. Lo primero se refiere a la disposición y lo otro a lo presente. El Aquinate, pues, nota la posibilidad de dirigir perfectamente el afecto habitual a la delección de Dios, aunque, eventualmente, en esta vida es interrumpido por circunstancias sencillas, como dormir o comer, sin llegar, necesariamente y en esto redundando todo, en ser contrarias u opuestas.

De lo anterior se desprende, por ejemplo, que un esposo se complace en la imagen de su esposa en su ausencia. Toda ella está en su afecto y a él le complace esto mismo. Sin embargo, al deber trabajar, comer y dormir, encuentra ciertas distracciones en lo cotidiano por lo que debe pausar la contemplación de su esposa para atender otras realidades. Él debe, por su parte y para no interrumpir la disposición aunque sí lo actual de la misma, buscar que aquellas circunstancias no sean, repito, opuestas. Es decir, que no existan ocupaciones que contradigan el mismo amor que tiene a su esposa, como podrían ser aquellas que atenten contra la fidelidad porque buscan ocupar un centro en su vida que sólo es de Dios y su esposa. A lo anterior debe sumarse que la complacencia se produce también por el placer que causa a nivel físico y afectivo la figura de la esposa. Pienso que todo lo anterior está muy bien explicado por san Pablo en I Cor. 7, 24 ss.

²⁰ Cf. *Super Psalmo* 21, n. 11: “[...] Quaerit Augustinus quomodo de Christo capite verum sit: quia hoc videtur provenire ex superabundanti timore, quod non est dicendum de Christo: quia etsi fuerit in eo timor naturalis, non tamen fuit tantus quod liquesceret cor. Et ita intelligitur de Christo non secundum se, sed quantum ad membra; quae quidem sunt cor Christi, quae et praecipue diligit: Phil. 1: eo quod vos habeam in corde. Et sequitur, testis est mihi Deus, quomodo cupiam vos esse in visceribus Jesu Christi. [...]”.

²¹ Cf. *Super Io.*, cap. 10 l. 3: “[...] Unde, cum vita aeterna sit hereditas nostra, qui operatur habens ad eam respectum, operatur ut filius; qui vero intendit aliquid seorsum ab ea (puta terrenis commodis inhiat, honore praelationis gaudet) mercenarius est. Secundo distinguuntur quantum ad sollicitudinem: quia de bono pastore dicitur quod oves sunt suae, non solum commissione, sed etiam amore et sollicitudine; Phil. I, 7: eo quod habeam vos in corde etc. sed de mercenario dicitur cuius non sunt oves propriae, idest, earum sollicitudinem non habet; Ez. XXXIV, 8: neque quaesierunt pastores gregem meum, sed pascabant semetipsos. Tertio differunt quantum ad affectum: nam bonus pastor qui diligit gregem, animam suam dat pro eo, idest, exponit se periculo vitae corporalis [...]”.

²² Cf. *Super Philem.*, l. 1 “[...] Et ideo dicit semper memoriam tui faciens, etc. Phil. I, 7: eo quod habeam vos in corde, et in vinculis meis. Is. XLIX, 15: numquid potest mulier oblivisci infantem suum, etc. [...]”.

²³ Cf. *Super Philem.*, l. 2: “[...] Verum est quando dominus quaerit eum ad mortem; et ideo dicit tu autem, etc. Phil. I, 7: eo quod habeam vos in corde, et in vinculis meis et in defensione, etc. Et respondet quaestioni, quia posset dicere: si est utilis tibi, quare non retines eum usque ad mortem? [...]”.

²⁴ “Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens”.

²⁵ “...sed propter complacentiam amati interius radicatam”.

Santo Tomás llama esta unión por la complacencia recíproca: *amor intimus*. Lo interesante de ello es lo escaso de su uso en sus obras. Sólo lo vemos en seis ocasiones, siendo una el artículo que nos ocupa.

En *Super Sent.*, lib. 1 d. 11 q. 1 a. 1 ad 4, distingue entre verbo vocal y mental en vistas a explicar la Trinidad. Allí diferencia el espíritu corpóreo del espíritu de amor íntimo. El primero lo relaciona con la palabra vocal, el segundo con la mental. Así el significado de “íntimo” es, propiamente espiritual.

Más adelante en la misma obra refuerza la idea de la distinción. Leemos en *Super Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 1 a. 4 qc. 3 ad 1: “toda oración tiene el carácter de satisfacción, porque, aunque tiene dulzura de espíritu, conlleva aflicción de la carne; porque, como dice Gregorio sobre Ezequiel, mientras la fuerza del amor íntimo crece en nosotros, la fuerza de la carne sin duda se debilita; por eso leemos en Génesis, capítulo 32, que el tendón del muslo de Jacob se secó por la lucha del ángel”. Luego de leer este pasaje es casi inmediata la imagen de Jesús siendo tentado en el desierto en *Mateo* 4, 1-11. La carne se debilita cuando la oración fortalece nuestro vínculo con Dios.

En *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 91 n. 4, nos enseña que mientras más íntima sea la unión con el amado, más fuerte será el amor. La intimidad en este caso no se limita a nuestra generación (padres e hijos), sino que la considera del uso de la conversación (*conversationis usus*), es decir de la frecuencia y del trato, haciendo de la amistad una elección y no algo determinado por la generación. Esto apoya la definición de amar que maneja el Aquinate: querer lo bueno para el otro. El fundamento del vínculo es el mismo acto de elección de lo bueno para el otro. En el caso de la *conversationis usus* pareciera que yo devengo lo bueno para el otro o, al menos, aquello que comunico. Evidentemente lo anterior no evita que aquella frecuencia y trato sean aplicados a los padres, de hecho es común que así sea, agregando interioridad recíproca a la intimidad ya existente por la generación.

Los otros dos lugares pueden ser omitidos, ya que se tratan de una objeción²⁷ y una cita de san Gregorio en la *Catena aurea*²⁸.

Un último detalle que me gustaría subrayar es que la expresión “entrañas de caridad” (*viscera caritatis*) que aparece aquí para resaltar la profundidad del *amor intimus* es utilizada por santo Tomás sólo en otra ocasión y citando a san Gregorio en la *Catena aurea* tratando sobre aquellos que, justamente, no las tienen, sino que buscan mostrar su poder despedazando (*lacerandos*) a sus súbditos²⁹. El concepto que utiliza el Doctor común es similar al bíblico “entrañas de misericordia” que leemos en *Lc.* 1, 78, *Col.* 3, 12, “entrañas de Cristo” en *Flp.* 1, 8 y *Fil.* 20 y “entrañas de los santos” en *Fil.* 7. Siempre la palabra “entrañas” sugiere lo más interior de la persona. Parece, de hecho, evocar el “interior íntimo meo...” de san Agustín³⁰ agregando la determinación *caritatis*. Algo que sugiere al lector tomista que existe una relación substancial entre la amistad y la caridad, como expresando que sólo puede existir *verdadera amistad* en la caridad, forma (perfeccionadora) de las virtudes y ordenadora del afecto hacia Dios.

Ciertamente la caridad se ordena a Dios como podemos leer claramente en santo Tomás: “Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum”³¹ y “Caritas est amicitia hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae”³². Sin embargo, no quita que la amistad se extienda al prójimo como bien analiza en *Summa theologiae* II-II, 25, 1, siendo siempre la misma caridad aunque no, eventualmente, el mismo orden. De esta manera las “entrañas de caridad” hacen la mutua inhesión posible. Quiero decir, sin la caridad no habría una verdadera presencia del amado en el amante y viceversa porque se caería en la mera consideración de una característica accidental. La caridad, justamente por ordenar el amor, permite la integralidad de la formalidad del amor mutuo entre las personas. Así, también, la complacencia se tiene en el amado y no en el efecto placentero que éste produce en mí.

Pienso que santo Tomás no hablaría de verdadera o falsa inhesión en este caso, sino que restringiría el uso de la palabra para aquella relación que podríamos considerar verdadera. Esta conclusión personal se debe a que, como he querido demostrar, la mutua inhesión es efecto de un amor inflamado por la

²⁶ “Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligere potest: quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini, in hac vita viventi, ut absque intermissione eius affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, in quantum nihil est in affectu eius contrarium dilectioni divinae”.

²⁷ Cf. *Summa theologiae* II-II, q. 181 a. 3 arg. 1.

²⁸ Cf. *Catena in Io.*, cap. 10 l. 3.

²⁹ Cf. *Catena in Lc.*, cap. 10 l. 2.

³⁰ Cf. *Las Confesiones*, Libro III, capítulo 6, 11.

³¹ *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 1, r.

³² *Summa theologiae* II-II, q. 23, a. 2, r.

caridad. Un acto de absoluta libertad cuya complacencia se da en el reposo en el amado.

Podríamos cometer el error de romantizar todo esto pensando que se debe a un reposo en la otra persona. El Aquinate, como todo místico y buen metafísico, restringe el uso del reposo al fin. El fin de los hombres no es otro hombre, por más bueno que sea, sino Dios. Sólo la caridad permite a los amantes comprender que su amistad es gozosa porque remite a Dios por la misma caridad que comparten.

El último segmento del *respondeo* nos sirve a modo de conclusión. La mutua inhesión en el amor de amistad exige que ambos quieran lo bueno para el otro. De esta manera, la caridad, siendo lo mejor para uno y el otro, es la base sobre la que se fundamenta aquella misma amistad.

En cuanto a las respuestas a las objeciones del *STh. I-II, 28, 2*.

Resta observar las respuestas a las objeciones. Las tres arrojan mayor claridad a la cuestión, sobre todo a la hora de desarrollar conclusiones lógicas respecto al cuerpo del artículo.

En primer lugar, santo Tomás corrige lo que aparenta ser la aplicación del principio de no contradicción: algo no puede ser contenido y continente al mismo tiempo. El santo fraile explica con paciencia que aquello es válido cuando se considera algo bajo la misma perspectiva o relación, pero no en este caso en que uno está dentro del otro según un modo propio: en cuanto a la presencia y en cuanto a la acción subsiguiente (buscar lo bueno para el otro).

En segundo lugar, el santo Doctor responde que al inquirir la razón, el apetito le sigue en la voluntad de amar porque a la mayor comprensión mayor amor de lo comprendido como deseo de unión. A colación de esto se encuentra el *Comentario al Salmo 25*: “Hic ostendit affectum quem habet ad cultum divinum: qui ut sit conveniens, debet esse affectus amoris. Propter quod dicit, domine, dilexi decorem domus tuae”³³. Notamos cómo el afecto de amor hacia el culto divino nos hace agradables ante el Señor por la belleza de nuestra casa. Algo que resuena como significado pleno del *Salmo* es que somos “templo del Espíritu Santo”³⁴. Al comentar este concepto, santo Tomás hace alusión a que el Espíritu Santo gobierna al hombre y se expresa en los miembros por la caridad³⁵.

La última objeción señala que no siempre el amante es amado. Santo Tomás de Aquino responde que es así sólo cuando existe reciprocidad, lo cual es necesario para una verdadera amistad³⁶. En el cuerpo del artículo lo aclara bien con “viam redamationis”. El verbo *redamare* significa, literalmente, ‘amar de vuelta’ y suele ser traducido por reciprocidad. Aparece dieciocho veces en las obras del Aquinate y, en la mayoría de los casos, con aquella connotación de reciprocidad.

Entre aquellos pasajes es esclarecedor *Sententia Ethic.*, lib. 8 l. 2 n. 7, en el que comenta que no puede existir una amistad entre el vino y el hombre porque el primero no lo puede *redamare*. Lo anterior es reforzado en *Summa theologiae* I, q. 20 a. 2 ad 3, al explicar que sólo puede darse entre creaturas racionales. Luego en *Sententia Ethic.*, lib. 9 l. 1 n. 4, afirma que para que exista reciprocidad en el amor debe haber de ambas partes algo digno de ser amado, de modo contrario no puede exigirse dicho amor. Por último, quisiera subrayar que, para santo Tomás, la caridad es un tipo de amistad y, por lo tanto, exige reciprocidad³⁷. Es decir, el santo promueve una necesidad intrínseca entre los conceptos señalados: si hay caridad, debe haber amistad; si hay amistad, debe existir reciprocidad.

Conclusión

A lo largo de este breve estudio sobre *STh. I-II, 28, 2*, he notado que la mutua inhesión como efecto del amor en santo Tomás es una característica necesaria entre las que se enumera en la misma cuestión. De hecho, el santo Doctor

³³ *Super Psalmo 25* n. 5.

³⁴ 1 Cor. 6, 19.

³⁵ Cf. *Super I Cor.*, cap. 6 l. 3.

³⁶ Cf. *Super Sent.*, lib. 4 d. 29 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1.

³⁷ Cf. *De veritate*, q. 28 a. 3 s.c. 5: “Praeterea, iustificatio impii non fit sine caritate: quia, ut dicitur Prov. X, 12, *universa delicta operit caritas. Sed caritas, cum sit quaedam amicitia, cum redamatione est, ut patet per philosophum in VIII Ethic. Mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo iustificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest*”.

propone tratarlo luego de la unión (artículo 1), la cual es supuesta, al menos en lo afectivo, en el mismo acto de amor como parte de su definición. La inhesión, a mi modo de ver, trata, justamente, esa misma unión en un análisis necesariamente metafísico que compromete tanto lo intelectual como lo apetitivo haciendo de la amistad la base del mismo estudio. Es notable como el santo fraile se basa en la lectura de los libros dedicados a este tema en la *Ética a Nicómaco* agregando la caridad como tema central. El Estagirita no había considerado la caridad como formal en la amistad o, inclusive, en las virtudes porque no tenía conocimiento de la Revelación, aunque algo intuía en el primer libro de la *Ética* acerca de la vida después de la muerte y la relación afectiva entre el bienaventurado y sus familiares en la tierra.

La mutua inhesión que nos propone santo Tomás es, entonces, más que el mutuo pensamiento. Se trata de la unión misma de los amantes que se basa en la caridad que viene de Dios y que, por lo tanto, permite a ambos unirse de manera cada vez más perfecta conforme avancen en aquella misma caridad que todo lo ordena. Un concepto que debe recuperarse, entonces, es el de participación en relación a la gracia. Debemos observar cómo la amistad crece en la medida en que los amantes lo hacen en su relación con Dios.

Gaudium et Spes 24c del Concilio Vaticano II señala:

Immo Dominus Iesus, quando Patrem orat ut "omnes unum sint...", sicut et nos unum sumus" (Io 17,21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate. Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum.

El hombre llega a saber quién es por la amistad que vive gracias a la donación que hace de su persona y la reciprocidad de esta misma. De esta manera también vive su similitud con Dios. La mutua inhesión es de hecho una experiencia a partir de la cual puede pensarse la 'perijóresis' Trinitaria. Viviendo la amistad de esta manera, el hombre se conoce mejor porque más asemeja su actuar con el de Dios, quien es caridad.

Bibliografía citada

Obras de Santo Tomás de Aquino

- , *Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Ioannem*, Textum Taurini, 1953.
- , *Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Lucam*, Textum Taurini, 1953.
- , *Collationes in decem praeceptis*, Textum Taurini, 1954.
- , *Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*, Textum Taurini, 1954.
- , *Expositio in orationem dominicam*, Textum Taurini, 1954.
- , *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, Textum Taurini, 1950.
- , *In psalmos Davidis expositio*, Textum Parmae, 1863.
- , *Liber de Perfectione Spiritualis Vitae*, Textum Leonino, 1970.
- , *Quaestiones disputatae de veritate*, Textum adaequatum Leonino, 1970, et Textum Taurini, 1953.
- , *Quaestiones disputatae de virtutibus*, Textum Taurini 1953.
- , *Scriptum super Sententiis liber I*, Textum Parmae, 1856.
- , *Scriptum super Sententiis liber IV*, Textum Parmae, 1858.
- , *Sententia libri Ethicorum*, Textum adaequatum Leonino 1969.
- , *Summa contra Gentiles liber IV*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini, 1961.
- , *Summa theologiae prima pars secundae partis*, Textum Leoninum, Romae, 1891.
- , *Summa theologiae prima pars*, Textum Leoninum, Romae, 1889.
- , *Summa theologiae secunda pars secundae partis*, Textum Leoninum, Romae, 1899.
- , *Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem lectura*, Textum Taurini 1953.
- , *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Textum Taurini 1952.
- , *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, Textum Taurini, 1953.

Las obras latinas mencionadas se encuentran en:

<https://www.corpusthomisticum.org/>

Otras obras consultadas:

Concilio Vaticano II (1966), Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. En:

<https://www.vatican.va/>

LEWIS, Charlton (1890): T. *An Elementary Latin Dictionary*, New York, Cincinnati and Chicago, American Book Company.

M. TULLIUS CICERO (1918): M. *Tulli Ciceronis Orationes*: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark Collegii Reginae Socius. Albert Curtis Clark. Oxford. e Typographeo Clarendoniano. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. En: www.perseus.tufts.edu

NOVA VULGATA. En: <https://www.vatican.va/>

OVIDIO (1892): *Metamorphoses*. Hugo Magnus. Gotha (Germany). Friedr. Andr. Perthes. En: www.perseus.tufts.edu

SAN AGUSTÍN, *Confessionum libri XIII*. PL 32. En: <https://www.augustinus.it/latino>

VERGIL (1900): *Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil*. J. B. Greenough. Boston. Ginn & Co. En: www.perseus.tufts.edu