

El amor de benevolencia, sus causas y la amistad con Dios

La doctrina de Molina sobre la estructura del amor de benevolencia y sus causas completa y esclarece su pensamiento respecto a la posibilidad de amar a Dios sobre todas las cosas en el orden natural.

Expone su pensamiento en su *Comentario a la 2-2ae*, en las distintas cuestiones que dedica a la caridad. Toma como punto de partida el significado de la palabra "amor". El "amor" es un término completamente general que se puede aplicar a cualquier clase de apetito, sea éste innato o elicito, sensitivo o racional¹. Esta es la expresión lata de este vocablo "amor". Las

1. "Ad hulus rei intelligentiam [de si la caridad es amistad] sciendum est non nihil [379r] esse discriminis inter haec tria, amor, dilectio et caritas, ut D. Thomas ait 1-2ae., q. 26, a. 3, eo quod amor latius pateat quam dilectio; inclinatio enim cuiuscumque rei ad bonum sive ex directione propria sive ex directione auctoris naturae et sive per actum elicatum sive sine actu elicito, amor dicitur; unde omnis appetitus tam naturalis quam sensitivus et intellectivus amor dicitur late sumpto vocabulo" 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 379r.

Sobre este tema véase el libro de CACCIABUE LUIGI, *La carità soprannaturale come amicizia con Dio*, Brixiae 1972. En las páginas 97-105 expone el pensamiento de Molina. Aunque la solución a la que se inclina la consideramos sustancialmente válida, nos permitimos discrepar en un punto importante, que a nuestro juicio le impide tomar una neta posición respecto a la concepción moliniana de la posibilidad —en el orden natural— de la "amistad" con Dios. Al tratar de la distinción entre la "caridad" natural y sobrenatural, según Molina, afirma Cacciabue que la primera "non resta affatto distinta" de la sobrenatural (p. 102). Este aserto causa una cierta sorpresa. Porque precisamente en la página siguiente 103, en la nota 22 aduce el texto de la 2-2ae, q. 23, a. 4, d. 2: ff. 387-388, en el que Molina explícitamente distingue la caridad natural y la sobrenatural por su objeto formal o razón "sub qua". Al Rdo. Cacciabue le resbala esa distinción moliniana del "objeto formal". Esto es sintomático; pues en un serio y atento estudio de Molina no se atiende suficientemente a

concreciones que experimenta, por lo que se refiere al ser racional, son principalmente dos: la "dilectio" y la "caritas". La primera indica que es un acto elícito de la voluntad racional; la segunda, el concepto de "caridad" añade a la perfección que supone la "dilectio" el que el objeto, como su nombre "carus" indica, se tiene en gran aprecio².

Esta sencilla precisión de nombres tiene su importancia por colocar en la misma línea de tendencia al amor "dilectio" y a la "caridad". La perfección de ésta no proviene de diversa clase de tendencia o afecto, sino en la perfección del acto que denomina a su objeto como muy "apreciado". Manifiesta esta manera de concebir el amor al rectificar la expresión y concepto de Santo Tomás sobre la caridad. El Santo distingue entre "caridad" y "benevolencia" y hace consistir esta diferencia en que la primera enriquece la tendencia de la segunda con el afecto a la cosa amada³. Con expresión modesta —*meo tenui iudicio*— pero con decisión expone la opinión contraria: el afecto y unión con la cosa amada es la manifestación más esencial y primaria de todo amor elícito⁴. La caridad si se entiende co-

los principios que rigen su pensamiento. Y así se explica que atienda únicamente a la diferencia que sigue a continuación del texto citado, entre amor de benevolencia y concupiscencia (I. c., p. 103).

2. "dilectio vero [dice poco después de lo transcrito en la nota anterior] amorem liberum seu ex electione significat, unde solum dicitur de actu elícito voluntatis non vero de amore sensitivo, et multo minus de inclinatione naturali sine actu elícito, potiusque actum amoris quam habitum significat; caritatem vero addit D. Thomas addere supra amorem seu dilectionem perfectionem quandam amoris, in quantum quod amatatur habetur in magno pretio ut nomen ipsum caritatis ostendit, ait etiam sumi tam pro actu quam pro habitu amoris" 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 379r.

3. Sto. Tomás, *Summa*, II-IIae, q. 27, a. 2.

4. "Quod vero attinet ad quaestionem quam excitat D. Thomas in *Summa* respondet amare ut est actus caritatis esse actum benevolentiae cum unione seu inclinatione affectus ad rem amatam. Quo loco advertet actum caritatis in ordine ad Deum (sive naturalis sit sive supernaturalis) *meo tenui iudicio* esse affectum seu propensionem voluntatis in ordine ad ipsum, quo placet et voluntas afficitur ad ipsum, uniturque ipsi, tum etiam benevolentiam qua voluntas eo affectu vult el bonum quia bonum illi, actum vero caritatis naturalis in ordine ad proximum esse similem affectum voluntatis in ordine ad ipsum": 2-2ae, q. 27, a. 2: f. 469v. Además de esta diversidad de concepción que Molina expresamente subraya aquí entre su manera de entender la "benevolencia" y la "caridad" y la de Sto. Tomás, es conveniente notar que el "bien", que se intercomunican los amigos y que según Sto. Tomás es la causa de la especial "unión", queda colocado en segundo plano según la manera de ver del Conquense. Para Molina la benevolencia es ya un acto de amor-unión que comunica unos bienes y por lo mismo es ya "amistad" o "caridad"; para el Aquinense a la "benevolencia" para que sea "amistad" ha de comunicar unos

mo "amor de amigo" añadirá es cierto, condiciones especiales al amor de benevolencia, pero éste es ya amor-unión a la persona que se ama y por lo mismo en su esencia es "caridad". Esta es la solución e interpretación que da a la cuestión que suscita Aristóteles (en el capítulo VIII, lib. IX de la *Etica*) que, a su entender, motiva la solución de Santo Tomás⁵.

Discrepa por lo tanto del Santo Doctor en un punto importante, que dará a toda su doctrina sobre el amor y las virtudes una cohesión y unidad muy particular. Para Molina todo lo que sea tendencia afectiva, acto de la voluntad, dice unión de afecto con la cosa o persona amada.

Esta tendencia unitiva del amor se especifica y por lo mismo se diferencia por el objeto a que tiende. Pero precisamente esta misma división de amores de la que nos hablará Molina, presupone que la tendencia posee una parte común: se trata de un único y mismo amor⁶. Así lo reconoce explícitamente.

Este afecto amoroso se divide en amor de concupiscencia y de amistad. Acepta esta división y advierte que es preferible denominar "amor de benevolencia" al que se opone a "concupiscencia" que llamarlo amor de amistad, pues la "amistad" añade a la benevolencia condiciones particulares⁷.

Indica con claridad la razón que diversifica y especifica esta tendencia amorosa cuando habla de la benevolencia; a la tendencia común —desear algún bien— se añade en este caso, el que sea "bonum illi" o como explica "gratia illius", es decir, el que sea cosa buena para la tal persona⁸. El emplear "gratia

bienes que cause la unión. Cf. nuestro artículo: *Todo acto de amor al prójimo incluye necesariamente el amor a Dios?*, en *Gregorianum* 55 (1974) 273-317; en especial las páginas 300-305.

5. "Utrum amare secundum quod est actus caritatis sit idem quod benevolentia. Quaestionem hanc excitat D. Thomas propter Aristotelem 9 *Ethic.* cap. 8, qui similem quandam excitat": 2-2ae, q. 27, a. 2: f. 469v.

6. "ita quod [después de haber dado la definición de amor de concupiscencia y de amistad] unus et idem amor ut trahitur ad rem quam nobis aut alteri volumus appellatur amor concupiscentiae ut vero trahitur ad nos aut alterum cui volumus talem rem appellatur amor amicitiae, quamvis proprius dicatur amor amicitiae quando trahitur ad alterum" 2-2ae, q. 17: f. 356r.

7. "Supposita vero distinctione illa amoris in amorem concupiscentiae et amorem amicitiae seu *potius benevolentiae*, de qua supra q. 17 dictum est, sciendum est secundo, ad amicitiam plures condiciones requiri" 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 379r.

8. "quia tamen volumus illud ut bonum illi dicimur velle illud gratia illius" 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 379v. Al hablar de cómo entiende el amor de benevolencia dice: "benevolentiam, qua voluntas eo affectu vult ei

illius" sugiere el relacionar esta "razón" de amor con la "razón" de fin, ya que ésta es, según el Estagirita, a quien sigue en esta materia, illud "cuius gratia" se realiza algo. Esta conexión de significado —que no hace de manera explícita— da a la razón" de la benevolencia un neto carácter final; por lo mismo el objeto de este amor será "fin" de la tendencia. Es sumamente importante subrayar que permaneciendo en la dirección aristotélico-tomista, sólo la persona posee la razón del amor de benevolencia. Y por lo mismo coloca sólo en la "persona" el fin del amor. El amor a la cosa no será sino un medio. Deseamos —dice— que exista el vino y que sea bueno, pero no para el vino mismo sino para mí o para otro⁹. En contraposición al amor de concupiscencia, amor a la "cosa", coloca el amor a la "persona"; pero ésta puede ser o la misma persona quien ama o la persona de los demás. En consecuencia la tendencia de mi amor, aun para conmigo mismo, será de benevolencia o de amistad, si bien advierte, que el uso del lenguaje reserva llamar amistad al amor de "otra persona"¹⁰.

La persona que es siempre "fin" no es necesariamente "fin último" de la tendencia amorosa. Por ser fin puede provocar de una manera suficiente el amor racional; pero al no ser necesariamente fin último, puede quedar subordinada a otra persona como a un ulterior fin. Este concepto de subordinación de fines concuerda perfectamente con su doctrina general respecto a que no es necesario para un acto —el primer acto— de la voluntad, que se dirija a su último fin; es suficiente que sea tendencia a un fin "último" en determinado género, pues contiene de esta manera suficiente atractivo para justificar el acto

bonum quia bonum illi": 2-2ae, q. 27, a. 2: 469v. Y la misma expresión: "quia bonum illi" la repite tres veces en el mismo fragmento al explicar la benevolencia respecto a Dios, al prójimo o a nosotros mismos.

9. "ob id volentes vinum esse aut vinum habere bonum colorem aut saporem, non dicimus diligere vinum amore benevolentiae sed concupiscentiae": 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 379v

10. "ut vero trahitur [amor] ad nos aut alterum cui volumus talem rem, appellatur amor amicitiae, quamvis proprius dicatur amor amicitiae quando trahitur ad alterum quam quando trahitur ad nos, eo quod amicitia proprie loquendo sit ad alterum". 2-2ae, q. 17: f. 356r.

La misma idea al hablar de la misericordia, que a su entender no es de diversa especie que la caridad natural.

"Quod si caritas naturalis qua aliquis diligit se et proximum eiusdem speciei sunt, ut in superioribus [q. 26, a. 1] dicebamus utique dicendum est actus misericordiae in ordine ad se et ad proximum eiusdem esse speciei" 2-2ae, q. 30: f. 479v.

de amor racional. El no ser fin último de aquella misma tendencia no priva, por lo mismo, de la razón de fin. En consecuencia aquel amor no pierde su "razón" de amor de benevolencia aunque se ordene ulteriormente a otra persona y se utilice el primero —por lo menos en cierto sentido— para satisfacer el segundo. Por permanecer la razón de "fin" en ese amor que se subordina se puede llamar amistad a la que se tiene por motivo del deleite o utilidad que se percibe en la otra persona, aunque se deba decir que en su sentido más propio sólo el bien "honesto", que es el bien de otra persona, es el que merece el nombre de *amistad*. Este amor de benevolencia subordinado, sobre todo si se subordina al propio sujeto que ama, recibe el nombre también de concupiscencia, que podemos decir que es una tonalidad concomitante, que acompaña al amor de perfecta benevolencia¹¹. Este amor de "casi" concupiscencia, llamésmole así, no es siempre el más intenso; el de pura benevolencia le puede superar¹².

Al tratar de esa subordinación de amores de benevolencia su consideración se agranda vertiginosamente. Dios aparece en primer término. Su amor traza un círculo gigantesco y perfecto en el que quedan incluidas y jerarquizadas todas las creaturas. El "fin" de este amor divino es su propia gloria y con todo no deja de tener amor de benevolencia a todas las "personas" que determina crear. Estas son también "fines" aunque subordinados a su Gloria, último fin del Amor creador¹³. Las demás

11. "Adverte tamen circa hanc conclusionem [que el amor de benevolencia sea *propter* la persona que se ama] ad amorem benevolentiae satis esse quod alicui sit volitum aliquod bonum ad hunc sensum "gratia illius" quod si volitum ut bonum illi et non praecise ut bonum nobis, esto forte illud illi vellimus propter commodum nostrum aut aliquem alium finem": 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 379v.

12. "Adverte deinde beatos non solum amare Deum amore concupiscentiae volendo Deum sibi, sed multo magis amore amicitiae volendo illi sua bona et gaudendo de illis tanquam de bonis amici, quem *plus* quam se ipsi diligunt": 1-2ae, q. 2, a. 7: f. 25r.

13. "Iuxta haec ergo licet Deus volendo et conferendo bona creaturis id faciat propter se et gloriam suam, quasdamque creaturas in alias ordinet tanquam in finem quia tamen simul unicuique vult bonum proprium illius qua bonum illius, fit ut hac ratione non solum creaturas racionales de lege diligere dicatur amore amicitiae, sed etiam creaturas irracionales diligere di[380r]catur amore quasi amicitiae et benevolentiae ut cum Ferrariensi, Scoto, Durando, Gabriele et aliis dictum est 1 p., q. 20, a. 2; atque de huiusmodi amore intelligitur illud Sapientiae, c. 11 diligis omnia quae sunt et nihil odisti eorum quae fecisti" 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 379r.

cosas creadas al recibir por lo menos la existencia, como bien para ellas, son también objeto del amor de Dios, pero no ya como el "hombre" sino por una "quasi benevolentia" con la que el Creador ama cuanto existe y mantiene en su ser aun a los mismos condenados¹⁴. La rectitud de amor del Creador debe ser imitada por su creatura, que debe amar a las demás "personas" posponiéndolas a Dios como último fin de su amor, como vamos a ver en seguida al tratar de su ordenación.

La observación que ha hecho al concepto de caridad según la entendía S. Tomás continúa ejerciendo influjo en su explicación sobre las causas que determinan el amor de benevolencia. Y de manera correlativa podemos decir que sus afirmaciones sobre las causas de este amor confirman que el pensamiento rector en todo este tema es la unidad e identidad de ese afecto inicial, que se enriquece en su calidad de tal según sea el objeto y el motivo que lo determina. Siendo, pues, el amor inicial el mismo, idénticas han de ser las causas que lo despierten y desarrollen. Causas que corresponden a las tendencias innatas con que el Creador dotó a la voluntad libre. La bondad de la cosa, como objeto formal de la voluntad, será la primera y principal; junto a ella el que aquel bien o persona pertenezca en alguna manera a quien ama, por la que se considera al amigo como a otro yo¹⁵. El enlazar ambas causas y hacerlas radicar en la misma estructura natural de la voluntad le conduce consecuentemente a la afirmación de que ni la mayor bondad en un cierto grado basta para decidir del mayor amor ni tampoco la mayor unión con la persona que ama decide el mayor amor que ésta tiene¹⁶. Ambas causas son inseparables, pero en ambas se dan grados y puede prevalecer una sobre la otra.

14. La misma doctrina expuesta en la nota anterior y casi con las mismas palabras se encuentra en la edición impresa de la primera parte, en la q. 20, a. 2 que ha citado. Allí solo añade la indicación respecto a los condenados (*l. c.*, p. 292-293).

15. *2-2ae*, q. 2, a. 3: f. 440r.

16. "Adverte deinde rationem diligendi non esse solam bonitatem, sed et coniunctionem cum diligente ut in superioribus dictum est". *2-2ae*, q. 26, a. 7: f. 457r.

Y poco después: "Cum ergo ubi sunt plures rationes diligendi et curandi bonum alicui ibi debeat esse maior dilectio, fit ut absolute loquendo dum sumus in via et quoad intensionem et ex parte rei volitae atque appreciative plus regulariter loquendo sint nobis diligendi qui fuerint nobis coniuncti plusque illis caeteris paribus sit bonum curandum quam aliis mellioribus nobis non coniunctis": *2-2ae*, q. 26, a. 7: f. 458r.

Completa su pensamiento la interpretación que hace de la segunda causa de amor. La "unión" con la persona amada se ha de entender en sentido amplio, no como equivalente a pertenecer al mismo "sujeto" que ama, sino el de tener con él cierta clase de unión, de dependencia, de consanguinidad, parecido y otras por el estilo.

Entre el acto elítico de amor y la capacidad que la causa tiene para provocarlo, ya sea por su bondad ya por su unión, no existe siempre la debida correspondencia. Esta desproporción es debida al conocimiento. Acentúa fuertemente la dependencia que el acto de amor tiene del conocimiento del objeto, en perfecta coherencia con su doctrina de que la voluntad es apetito racional cuyo acto elícito y libre queda plenamente subordinado al previo dato cognoscitivo, no únicamente como condición sino también como concausa. Porque nos conocemos antes y mejor que a Dios por eso se da en nosotros una como natural tendencia a amarnos más que a El¹⁷. De suerte que el conocimiento más o menos perfecto pondrá en el amor un orden independiente hasta cierto punto del que da la realidad ontológica de las cosas, y las subordina a esta ley de suerte que la misma caridad infusa no puede desarrollar toda su energía impulsiva al amor de Dios precisamente porque en esta vida nuestro conocimiento de El es sumamente imperfecto¹⁸. Esta misma preocupación de colocar el conocimiento como el gran regulador "de hecho" de la intensidad del acto elícito de amor explica que ponga la fe como condición para defender que se pueden poner actos de las virtudes sobrenaturales "quoad substantiam"¹⁹. Tal conocimiento provocará en el sujeto las reac-

17. 2-2ae, q. 26, a. 3: f. 439v.

18. "Propositio illa D. Thomae in corpore articuli quod nulla virtus est tantae inclinationis ad suum actum sicut caritas et quod nulla ita delectabiliter operatur, est satis consona rationi, eo quod praestantissima sit virtutum et praestantissimi obiecti, sitque ipse amor per essentiam cuius actus est inclinatio in obiectum tanquam actus elicited et principium omnis inclinationis, iuxta illud Augustini: amor meus pondus meum, illo feror quocumque feror. Est etiam consona ei quod iusti a Deo illuminati et inflammati ardore caritatis in se ipsis experiuntur. Quod si ut plurimum non sentimus inclinationem huius virtutis et delectationem in operando est quia non operatur nisi praevia cognitione Dei, qui est ipsius obiectum, Deus autem in hac vita debilitat admodum a nobis cognoscitur et ob id plus afficimur ad sensibilia": 2-2ae, q. 23, a. 2: f. 385v.

19. Concordia, q. 14, a. 13, d. 14, m. 1; p. 68,39 ss y también l. c., m. 3, n.º 11; y 2-2ae, q. 17: f. 355r; y 1-2ae, q. 62, a. 3.

ciones de amor que darán origen a los actos de esperanza, dolor de los pecados y amor de Dios, en un orden natural.

También atribuye al conocimiento el que el amor quede ordenado y clasificado bajo los diversos aspectos de "preferencia" de parte de la cosa querida y de la "intensidad" del acto²⁰.

Esta gradación del amor la exige la misma naturaleza de las cosas. El hecho de que no todos los objetos que se han de amar sean dignos de amor en el mismo grado y bajo el mismo aspecto y la incompatibilidad que se presenta a veces entre dos amores impone esta ordenación de la caridad, como en general de las demás virtudes en que se dé parecida circunstancia. El amor de "preferencia" parangona a dos personas entre sí. Al tener que elegir entre dos seres que solicitan nuestro amor, debemos preferir al más digno. Nuestro amor debe posponer y abandonar el objeto menos digno a fin de poder dirigirse al que merece ser amado más²¹. Concede que esta preferencia pueda ser debida por una estricta obligación moral o por una sola y mera decencia que sería de consejo²².

Pero si no comparamos dos seres, sino los dos elementos que se encuentran en un mismo acto de amor encuentra también aquí una posible ordenación. Si amar es querer algún bien, cuanto mayor es el bien que deseamos amamos más. Por lo mismo amaremos más a un ser cuanto le deseemos mayores bienes. Por el otro aspecto, si el amor es tendencia, es afecto, cuanto más intenso sea éste, mayor será nuestro amor. Lo más

20. "Ad pleniorē intelligentiam huius materiae [del orden en la caridad] adde ordinem in caritate posse attendi, vel ex parte rei volitae ita quod rei magis diligendae debeamus velle maius bonum, vel ex parte intensioris actus, ita quod rem magis diligendam debeamus diligere intensiori actu, vel appreciative": 2-2ae, q. 26, a. 1: f. 435v.

21. "Utrum in caritate sit ordo? In caritate esse ordinem receptissimum est ut patet ex illo Cant. 2 *ordinavit in me caritatem*. Ratio autem huius ordinis in caritate est, quia non in omnibus, quae ex caritate amore amicitiae sunt diligenda est aequalis ratio quod diligantur: et praeterea amor unius aliquando praeiudicat amorī alterius. [...]. Itaque quod quando amore unius simul esse nequit cum amore alterius praeponere debeamus rem magis diligendam in amore et beneficentia postponendo et relinquendo illum": 2-2ae, q. 26, a. 1: f. 435v.

22. "Adverte deinde de ordine caritatis duobus modis nos posse loqui: altero quoad decentiam quem videlicet ordinem deceat servari sive ad id teneamur vi praecepti sive non, altero vero quoad obligationem, quem videlicet ordinem teneamur servare ita quod ordo caritatis cadat sub praecepto; licet namque quidam ordo caritatis sub praecepto cadat non tamen omnis". 2-2ae, q. 26, a. 1: f. 435v.

digno debe ser amado con más intensidad²³. Estas dos manifestaciones del amor las hace depender también de dos aspectos que podemos considerar en el conocimiento. Si nos fijamos en el carácter racional de éste y seguimos esta vía más abstracta y fría de la proporción y conveniencia llegamos al aspecto del amor por la faceta que desea "mayor bien". Los mejores han de ser más amados de "parte de la cosa querida" y esto con preferencia a los más unidos. Son en efecto más dignos de poseerla²⁴. El aspecto de la intensidad sigue otro camino: el que proviene de un conocimiento más íntimo y vital, por el mayor contacto que supone la mayor unión. Expresa claramente esta idea cuando da la razón de por qué los bienaventurados se aman más a sí mismos, que a los demás bienaventurados aunque sean mejores, ya que consigo mismos están unidos por tan gran unión y tienen tan gran experiencia del tan gran bien que poseen, como no lo pueden tener respecto de los demás bienaventurados²⁵. Proveníamos para evitar dificultades que no aplica igual manera de raciocinar respecto a Dios. A Dios, en la patria, se le ama con toda clase de preferencia ya que allí se cumple perfectamente el precepto de amarle sobre todas las cosas²⁶. En esta vida la recta caridad natural únicamente exige que se ame a Dios "apreciative" más que todos los demás seres, lo cual no hace ilícito que se ame a alguno de ellos con mayor "intensidad"²⁷.

23. "Non solum hoc modo [appreciative] sed omnibus aliis est diligendus Deus magis quam proximus, volendo scilicet illi maius bonum et esse Deum esse infinite beatum, infinite sapientem, etc., et diligendo illum intensius et ferventius". 2-2ae, q. 26, a. 2: f. 436v. Nótese lo que sigue a continuación: "Quod autem intensius eum diligamus quam proximis aut quam parentes non est de necessitate praecepti, quasi ad id sub reatu peccati teneamur ut in sequenti q. 44, est videndum, sed ex decentia maxima": l. c.

24. Cf. nota 16.

25. "Tertia est. Quilibet beatus intensius diligit seipsum quam quemcumque alium beatum intensius complacendo et gaudento de bono proprio quod possidet quam de bono alterius licet maiori. Haec probatur, quia tanta coniunctio ad seipsum experientiaque tanti boni proprii quod possidet utique maiorem complacentiam et gaudium *intensive* de bono proprio causabunt quam de bono alterius, maxime cum in eo nulla inordinatio reperiat": 2-2ae, q. 26, a. 12: f. 469r.

26. "Quousque in patri maneat ordo caritatis sequentes conclusiones explicabunt. Prima est: In patria Deus diligitur super omnia tum *intensive* tum etiam *ex parte* boni voliti atque omni modo quo ibi est diligibilis; est notissima, quia ibi perfecte implebitur praeceptum dilectionis Dei super omnia": 2-2ae, q. 26, a. 12: f. 468v.

27. Cf. nota 23.

Puesto este amor de benevolencia hacia Dios se comprende sin especial dificultad que admita también el que pueda llegar el hombre, aún en un orden puramente natural, a un verdadero amor de amistad con su Creador. Nuestro amor de benevolencia respecto a Dios recibe en retorno también amor "gratia illius" y de manera manifiesta, y por último se da también cierta igualdad de "proporción" que es suficiente para este amor de amistad²⁸. Discrepa, por lo tanto, de la opinión de Santo Tomás, cuyas dificultades resuelve; pero siempre en el supuesto que ha establecido que el elemento común a todo amor es el que sea *afecto y unión* a lo que se ama.

Este afecto de unión a lo que se aprecia, es decir, el amor, es el origen de todas las demás virtudes, tanto las que se refieren a Dios, como de las que dicen relación con el prójimo o con nosotros mismos. Todas estas virtudes tienen como elemento común el de proteger la fuente común de vida de todas ellas, el amor²⁹.

La diferencia que las especifica proviene de los diversos objetos a que tienden, que entre sí tendrán todos ellos como denominador común el ser conformes y debidos a lo que pide la recta razón.

A pesar de esta fuente y procedencia común de todas las virtudes, el amor, éstas tienen cierta autonomía. En un orden natural podrían subsistir aun faltando el amor. Esta propiedad la tiene por ser *hábitos*, que una vez adquiridos explica que puedan permanecer —subrayémoslo, en un orden natural— aunque se haya cometido un acto contrario a la caridad. Pero a pesar de ésta como excepción que representa la autonomía que cada una de ellas conserva una vez se ha adquirido, permanecen todas, en el pensamiento moliniano, incluidas dentro de la poderosa unidad que su concepción del amor de benevolencia da a todo el sistema afectivo virtuoso.

28. 2-2ae, q. 23, a. 1: f. 378v-383r. Cf. CACCIABUE, LUIGI (obra citada en la nota 1.^a, p. 105) que sólo con duda establece este aserto. La razón de su indecisión la apuntamos en la misma nota 1.^a

29. "Illaeque virtutes, quae nos ordinant ad proximos [ha hablado de las que nos ordenan a Dios, como la virtud de la religión] quasi custodes sunt amoris debiti proximis ex illoque oriri debent atque ea ratione septem posteriora praecepta Decalogi quae ad virtutes pertinent quae nos ad proximum ordinant, pertinere dicuntur ad amorem proximi quasi ab illo derivatae": 2-2ae, q. 27, a. 2; f. 470r.

Toda virtud es una tendencia afectiva amorosa, un "peso de amor" que origina, impulsa y arrastra la misma voluntad hacia el objeto amado. Toda virtud tiene su fuente en la benevolencia, pero se irisa con la diversa coloración que le proviene del objeto. Todo acto de la voluntad, por provenir de esta facultad es "afectivo" y cuando es hacia el "bien" comporta indisolublemente unido a él, en el sistema moliniano, una tendencia de "unión", que es la que explica que el hombre pueda salir del círculo afectivo, que le encerraría en sí mismo, y le permita y aún le obligue a entrar en comunión de amistad con las demás personas a quienes ama y con su mismo Creador.