

Comentario: Esta afirmación del papa Francisco está en consonancia con las palabras de San Agustín citadas por León XIII (véase **Texto 3**).

Texto 45. Año 2017

«¿Cómo reaccionar ante estos desafíos? En primer lugar, debemos expresar nuestra gratitud a los hombres y mujeres de ciencia por sus esfuerzos y su compromiso en favor de la humanidad. **Este aprecio por la ciencia, que no siempre hemos sabido manifestar**, encuentra su fundamento último en el plan de Dios que “nos ha elegido antes de la creación del mundo [...] nos ha destinado a ser hijos suyos” (*Ef* 1,3-5) y que nos confió el cuidado de la creación: “cultivar y cuidar” la tierra (ver *Gen* 2.15). Precisamente porque el hombre es imagen y semejanza de un Dios que creó el mundo por amor, el cuidado de toda la creación debe seguir la lógica de la gratuidad y del amor, del servicio, y no la del dominio y la intimidación.»

«La ciencia y la tecnología nos han ayudado a profundizar los límites del conocimiento de la naturaleza y, en particular, del ser humano. **Pero una y otra no bastan, por sí solas, para dar todas las respuestas**. Hoy nos damos cuenta cada vez más de que es necesario recurrir a los tesoros de la sabiduría que se conservan en las tradiciones religiosas, en la sabiduría popular, en la literatura y las artes, que llegan profundamente al misterio de la existencia humana, sin olvidar, sino al contrario, redescubriendo, las contenidas en la filosofía y en la teología».⁴⁵

Texto 46. Año 2017

«Como quise decir en la encíclica *Laudato si'* “se vuelve actual la **necesidad imperiosa del humanismo**, que de por sí convoca a los distintos saberes, [...] hacia una mirada más integral e integradora” (n. 141), a fin de superar la **división trágica entre las “dos culturas”**, la humanis- ta-literaria-teológica y la científica, que conduce al empobrecimiento mutuo, y de fomentar un mayor diálogo entre la Iglesia, la comunidad de creyentes y la comunidad científica».⁴⁶

Comentario: Podríamos decir que con este texto el Papa completa el tema de la inculturación (véanse **Textos 25 y 43**) poniendo el

⁴⁵ **Papa Francisco** (18-11-2017). Audiencia a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura.

⁴⁶ **Papa Francisco** (18-11-2017). Audiencia a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura.

acento en la “*división trágica*” que imposibilita el diálogo constructivo de humanismo científico.

Texto 47. Año 2017

«Finalmente, sigue siendo válido el principio de que **no todo lo que es técnicamente posible o factible es, por lo tanto, éticamente aceptable**. La ciencia, como cualquier otra actividad humana, sabe que tiene límites que se deben observar por el bien de la humanidad misma, y requiere un sentido de responsabilidad ética. La verdadera medida del progreso, como recordaba el beato Pablo VI, es lo que está dirigido al bien de cada hombre y de todo el hombre».⁴⁷

Comentario: Este criterio ético fundamental es igualmente aplicable al campo de la economía y de las leyes: **no todo lo económicamente o legalmente posible es éticamente correcto**.

* * *

⁴⁷ **Papa Francisco** (18-11-2017). Audiencia a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura.

Amor natural: el amor más humano y personal en el pensamiento de Pierre Rousselot

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

Eduardo Pérez Pueyo
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
eduardo.perez@cretateologia.es

Resumen: Este artículo tratará de integrar el concepto de naturaleza dentro de una antropología interpersonal a través del análisis de una obra que escribió Pierre Rousselot en 1908: *El problema del amor en la Edad Media*. Después de la introducción, se presentará la biografía del autor (n. 1), antes de entrar en el contenido de la obra, que gira en torno a las concepciones del amor existentes en los siglos XII y XIII. Rousselot agrupa estas concepciones en torno a dos posturas: el amor “extático” (n. 2) y el amor “natural” (n. 3). Nuestro autor compara ambas visiones y apuesta claramente por la concepción “natural” como aquella que mejor expresa los dinamismos humanos (n. 4). Por último, también se presentarán algunos límites de esta obra (n. 5), que se basan en su vanguardismo frente a la escasez de instrumentos intelectuales con que podía contar el autor (n. 5.1). Estos límites son fundamentalmente dos: la relación entre naturaleza y persona (n. 5.2) y el desconocimiento de la intencionalidad interpersonal, que llevan a no descubrir que sea posible una dualidad dentro de la unidad personal (n. 5.3). Por supuesto, estos límites no quitan valor a la novedad que supuso en su momento la aportación de Pierre Rousselot.

Palabras clave: Pierre Rousselot, naturaleza, persona, amor, intencionalidad, interpersonalidad, participación

Introducción

En la actualidad da la impresión que en ciertos autores personalistas se da la opción de aparcar el concepto de naturaleza a la hora de tratar temas como las relaciones interpersonales, y dentro de ellas, una muy especial que es el amor. Esto se debe quizás a la reducción de significado a la que se ha visto abocada la noción de naturaleza durante los últimos siglos, la cual ha pasado de ser “el principio interno del movimiento” a ser una noción eminentemente ligada a la biología moderna, de carácter mecanicista.

Para poder integrar mejor la noción de naturaleza dentro de una antropología interpersonal, propongo la lectura de una obra de comienzos del s. XX: *El problema del amor en la Edad Media*, escrita por Pierre Rousselot en 1908. En ésta, Rousselot analiza las distintas concepciones del amor existente en los siglos XII y XIII, que se agrupan básicamente en torno a dos: el amor "personalista" o "extático", y el amor "físico" o "natural". La conclusión de Rousselot es sorprendente: la concepción más auténticamente humana y personal del amor es precisamente la natural y no la extática. Es cierto que esta obra puede tener sus límites, ya que fue compuesta cuando todavía no estaba desarrollada la escuela fenomenológica ni había nacido el personalismo, pero, por la importancia que puede tener la conexión entre el concepto naturaleza y la experiencia del amor, resulta interesante conocer la argumentación de esta obra¹.

1. Contextualización: perfil biográfico e intelectual de Pierre Rousselot

Pierre Rousselot (1878-1915) nació en Nantes (Francia), dentro de una familia de profunda vivencia católica. Después de haber estudiado con los jesuitas en Le Mans, a los 16 años ingresó en su noviciado, el cual en aquel tiempo se encontraba en el exilio (Canterbury, Inglaterra). El año 1908 recibió la ordenación sacerdotal y consiguió el Doctorado en Filosofía en la Universidad de la Sorbona con dos tesis: *L'intellectualisme de saint Thomas (El intelectualismo de santo Tomás)*² y *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge (La historia del problema del amor en la Edad Media)*³. Al año siguiente, comenzó su labor docente en el *Institut Catholique* de París, que se vio interrumpida por el estallido de la Primera Guerra Mundial. Tras ser llamado al servicio militar, muere en el campo de batalla de Eparges en 1915.

¹ Además de las obras de Pierre Rousselot que iré citando, mi argumentación se basa principalmente en las siguientes publicaciones: E. Pérez Pueyo, *La intencionalidad de la experiencia humana en la filosofía de Joseph de Finance* (Dissertationes – Series Philosophica 45), EDUSC, Roma 2015, 82-96; H. Boersma, "A sacramental journey to the beatific vision: the intellectualism of Pierre Rousselot", *The Heythrop Journal* 49 (2008) 1015-1034; Id., *Nouvelle théologie and sacramental ontology. A return to mystery*, Oxford University Press, Oxford – New York 2009, 67-83; J.M. McDermott, "Pierre Rousselot (1878-1915)", en: E. Coreth – W.M. Neidl – G. Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1994, vol. II (*Vuelta a la herencia escolástica*), 400-413; J.J. Pérez-Soba, "Introducción a la edición española", en: P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004, 11-39. Para profundizar más, se puede acudir a los siguientes estudios: J.M. McDermott, *Love and understanding. The relation of will and intellect in Pierre Rousselot's christological vision* (Analecta Gregoriana 229), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1983; S. Zieliński, *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot (1878-1915)* (Studia Friburgensia – Nouvelle série 84), Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1997.

² *L'intellectualisme de saint Thomas*, Alcan, Paris 1908; Beauchesne, Paris 1936, 3 ed.

³ *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 6/6), Aschendorff, Münster 1908 (traducción española, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004).

A pesar de su temprana muerte, Rousselot puso los cimientos para pensar de un modo radicalmente nuevo la síntesis tomista. Mientras que la formación en los seminarios exageraba el valor del saber conceptual, el pensamiento secular rechazaba poco a poco el determinismo cientificista en favor de un idealismo y un intuicionismo de carácter bergsoniano. Junto a estos dos modos tan distintos de entender el mundo, en la época de formación de Rousselot se propagó dentro de la Iglesia Católica el *modernismo*, cuyas posturas llevaban a relativizar los conceptos fijos y las proposiciones dogmáticas. Este movimiento fue definitivamente condenado por el Papa san Pío X en 1907, y obligó a muchos a reconocer los riesgos que podían surgir al tratar de fundamentar la propia fe en el mero sentimiento, en un dinamismo o en la intuición.

Todas estas tres formas (racionalismo, intuicionismo, modernismo) representaban para Rousselot unas vías de acceso unilateral a la realidad. Aunque se sintió muy atraído por las opiniones de Blondel, especialmente por la importancia central de Cristo, temía, sin embargo, atribuirle la primacía a una voluntad que resultaba irracional. Su interpretación personal de santo Tomás, en la que se destaca su herencia platónico-plotiniana, puso al descubierto el dinamismo immanente al mismo saber intelectual⁴.

Siguiendo a John Michel McDermott, se podría decir que esta nueva comprensión de santo Tomás está guiada por una visión "sacramental" de la realidad, que ofrece una clave de interpretación, tanto del pensamiento del Doctor Angélico como de la aportación de Pierre Rousselot. Este acercamiento sacramental se fundamenta en la presencia de lo divino en la materia, que obliga a concebir la realidad desde una unidad no tanto "numérica" (entendida como suma de individuos) cuanto "trascendente" (entendida a partir de la participación en el ser de Dios a través de la condición creatural)⁵, una unidad que se demuestra en todas las actividades del ser humano, pero de una manera particular en el amor⁶.

2. Éxtasis del amor

La tesis de Rousselot acerca del amor en los siglos XII y XIII apareció como un estudio histórico que debía acompañar a la tesis principal sobre *El intelectualismo de santo Tomás*⁷. Sin embargo, *El problema del amor en la Edad Media* ofrece una intui-

⁴ Cf. J.M. McDermott, "Pierre Rousselot", 400-401.

⁵ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 30-31.43 (tr.esp., *El problema del amor*, 82-83.99).

⁶ Para Rousselot, esta unidad también se demuestra en otras dos actividades: la inteligencia, que es estudiada en *L'intellectualisme de saint Thomas*; y la fe, a la cual nuestro autor dedicó dos artículos («Les yeux de la foi», *Recherches de Science Religieuse* 1 [1910] 241-259.444-475). Cf. J.M. McDermott, *Love and understanding*, 299; citado en H. Boersma, "A sacramental journey", 1016. En las siguientes secciones 2, 3 y 4, seguiré la interpretación que Hans Boersma hace de Rousselot.

⁷ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 5 (tr.esp., *El problema del amor*, 46).

ción significativa en lo que respecta a la teología, ya que las dos concepciones del amor que se discuten en el libro eran bastante diferentes entre sí en lo que se refiere a la valoración de la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural. Esto conllevó que esta tesis tuviera una repercusión mayor. Lo que afirma Rousselot es que, mientras que la mente medieval consideraba como algo cierto que sólo Dios era el fin último de los seres humanos (lo cual no era una observación insignificante), la cuestión que no estaba zanjada en los siglos XII y XIII era si el amor de deseo (*amor concupiscentiae*) y el amor de amistad (*amor amicitiae*) eran tan diferentes el uno del otro hasta el punto de oponerse, o eran reducibles, en última instancia, a un principio común.

El desacuerdo tenía su punto central en la respuesta a la siguiente pregunta: “¿el hombre, por naturaleza, ama a Dios más que a sí mismo?”⁸ Quienes creían que el amor de deseo y el amor de amistad se excluían mutuamente, contestaban negativamente a la pregunta y ensalzaban un amor completamente desinteresado que exigía el sacrificio de uno mismo y el abandono del amor de deseo en favor del amor de Dios. Como consecuencia, el amor de amistad era visto como una realidad puramente extática, de modo que amar verdaderamente consistía en colocar al sujeto fuera de sí mismo en una actitud auto-sacrificial respecto de la otra persona. Tal comprensión del amor se desprende de algunos textos de la escuela de San Víctor, de san Bernardo y de los seguidores de Pedro Abelardo, y tiene cuatro características:

- Es un amor dualista, pues presenta a dos personas separadas, que se sacrifican a sí mismas por el bien de la felicidad del otro;
- es violento, en tanto que va en contra de las propias tendencias naturales y tiraniza al sujeto amante hasta el punto de la auto-destrucción;
- es irracional, ya que contradice a la razón natural, la cual persigue el interés propio;
- y es libre, en el sentido de autosuficiente, en cuanto que no busca otro objetivo aparte del sacrificio de uno mismo, de modo que toda la felicidad personal tendría que ser sacrificada en vistas a la consecución de este último objeto del amor⁹.

3. Unidad del amor: el amor físico o natural

Rousselot rechaza la concepción extática en favor de lo que él denomina la visión “física” (natural) o “greco-tomista” del amor¹⁰, la cual afirma que “existe, entre

⁸ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 1 (tr. esp., *El problema del amor*, 41): «Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum?»

⁹ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 3-4 (tr. esp., *El problema del amor*, 44-45).

¹⁰ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 3 (tr. esp., *El problema del amor*, 43-44). Cuando Rous-

el amor de Dios y el amor de sí, una profunda identidad"¹¹. El principal representante de esta corriente es santo Tomás, pero también se pueden encontrar rasgos en los escritos de Hugo de San Víctor, san Bernardo¹², y en las doctrinas neoplatónicas del pseudo-Dionisio, las cuales habrían influido especialmente al Doctor Angélico. En concreto, éste habría utilizado tres teorías que le permitieron postular la reconciliación entre el amor de sí mismo y el amor al otro.

La primera es la *teoría del todo y la parte*, que puede ser trazada siguiendo la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles¹³. Para éste, el altruismo derivaba del amor a uno mismo. Santo Tomás, por su parte, reelabora esta identificación entre amor de sí mismo y altruismo y afirmará que el apetito de la propia felicidad es el objetivo último que mueve a la voluntad humana, de modo que "el amor de sí es la medida de todos los demás amores"¹⁴. Si los seres humanos pueden, sin embargo, amar a Dios como a su fin supremo es, en palabras del Aquinate, porque "está claro que Dios es el bien común de todo el universo y de todas sus partes; de ahí que cualquier criatura, a su modo, ama naturalmente a Dios más que a sí misma"¹⁵. Esta afirmación se basa en la doctrina de la participación, por la cual, según Rousselot, todos los seres participan de Dios por vía de imitación. Así pues, la naturaleza de las cosas requeriría un amor mayor a Dios que a uno mismo, mientras que el amor propio sería una parte del amor de Dios. La conclusión es, pues, que los dos amores, el de deseo y el de amistad, están "en perfecta continuidad"¹⁶.

El segundo principio tomista es el de un *apetito universal de todos los seres por Dios*¹⁷. Para el Doctor Angélico, todo lo que existe, incluso las plantas y los animales, posee una inclinación hacia Dios. Este apetito natural de la "adquisición de Dios" conlleva que sería imposible colocar el amor por un ser finito en oposición

selot habla de amor "físico", no se refiere a un amor corporal o sexual, sino a un amor que corresponde a la naturaleza, entendida en sentido clásico, como búsqueda del propio bien: Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Δ, 4, 1014 b 16 – 1015 a 19; J. de Finance, "Réalité et normativité de la nature humaine", en: Id., *Personne et valeur* (Recueil d'articles), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, 177-204, aquí p. 177.

¹¹ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 3 (tr. esp., *El problema del amor*, 43): "Il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière".

¹² En san Bernardo se dan las dos comprensiones del amor, la extática y la física.

¹³ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 7-14 (tr. esp., *El problema del amor*, 51-60). Rousselot comienza estas páginas con una cita en latín que procede de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166 a 1-2 (tr. esp. M. Araujo – J. Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2009, 9 ed.): "Amicitia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum" ("Las relaciones amistosas hacia el otro provienen de las relaciones amistosas hacia uno mismo").

¹⁴ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 9 (tr. esp., *El problema del amor*, 53): "L'amour de soi est la mesure de tous les autres amours".

¹⁵ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 11 (tr. esp., *El problema del amor*, 56); Thomas de Aquino, *Quodlibet*, I, q. 4 a. 3 co.: "Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam".

¹⁶ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 13 (tr. esp., *El problema del amor*, 59).

¹⁷ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 15-18 (tr. esp., *El problema del amor*, 61-65).

con el amor a Dios. Es cierto que las personas no tienen por qué ser necesariamente conscientes de que por naturaleza aman a Dios más que a sí mismas, de modo que podrían estar tentados de subordinar el bien de la totalidad a sus bienes “privados”. Sin embargo, “la virtud consiste en no proponer de ningún modo como fin otro todo, sino el conjunto completo de seres cuyo bien coincide con el bien del mismo Dios”¹⁸; o, dicho de otro modo, el verdadero amor conlleva verse a sí mismo y a los otros seres no como totalidades sino como criaturas de Dios. Desde esta visión, si el deseo de Dios es natural, entonces, seguir el verdadero deseo propio es amar a Dios. El amor propio y el amor a Dios están en continuidad más que en oposición.

El tercer y último principio es la *coincidencia del bien espiritual con el bien en sí mismo*¹⁹. Cuando los seres humanos experimentan un conflicto entre su amor propio y el amor a Dios, esto sucede, según santo Tomás, no porque los dos se opongan, sino porque los seres humanos son seres compuestos en lugar de ser puramente espirituales. Sin embargo, desde el momento en que la naturaleza espiritual de los seres humanos es lo que los hace auténticamente humanos, un sacrificio del bien de los sentidos conlleva necesariamente un sacrificio que beneficia al propio yo²⁰. Además, a causa de la debilidad del alma humana, algunas inclinaciones temporales del espíritu podrían estar prohibidas por el bien de la vida eterna. “Este sacrificio, sin embargo, será pasajero: después del tiempo, después del estado de camino provisional, la percepción de toda verdad no podrá ser sino excelente en cuanto a su ejercicio, como siempre lo fue en cuanto a su ‘especificación’”²¹.

4. Comparación entre el amor extático y el amor físico

Los tres principios del amor físico (la teoría del todo y la parte, el apetito universal de todos los seres por Dios, y la coincidencia del bien espiritual con el bien en sí mismo) se oponen al concepto extático del amor, que resonaba como un rotundo “no” a la pregunta acerca de si los hombres amaban por naturaleza más a Dios que a sí mismos. Para la concepción extática, precisamente por esta negación, la naturaleza había de ser superada por el amante negando su personalidad en favor de la personalidad del amado²². Desde la perspectiva de Rousselot, la dificultad de esta respuesta reside en el dualismo del que parte:

¹⁸ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 18 (tr. esp., *El problema del amor*, 65): “La vertu consiste à ne point se proposer pour fin d'autre tout que l'ensemble complet des êtres, dont le bien coïncide avec le bien de Dieu même”.

¹⁹ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 19-23 (tr. esp., *El problema del amor*, 66-71).

²⁰ Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 21 (tr. esp., *El problema del amor*, 69).

²¹ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 22 (tr. esp., *El problema del amor*, 70): “Mais ce sacrifice sera passager: après le temps, après l'état de voie, la perception de toute vérité ne pourra être qu'excellente quant à son exercice, comme elle le fut toujours quant à sa ‘spécification’”.

²² Cf. P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 55 (tr. esp., *El problema del amor*, 114).

Si se quisiera [...] poner de relieve el principio que la rige, lo mejor que se podría hacer sería, sin duda, caracterizarla por el predominio de la idea de *persona* sobre la idea de *naturaleza*. El amor es concebido como *extático*, como algo que violenta las inclinaciones innatas, como algo que ignora las distancias naturales, como un puro asunto de libertad, porque es concebido simplemente como algo que tiende de una *persona* a una *persona*. En santo Tomás, por el contrario, la personalidad individual es concebida como una participación de Dios, volviendo así a la naturaleza²³.

La noción extática del amor da por sentada la prioridad de la personalidad individual por encima de la comunidad de la naturaleza humana. Santo Tomás, por el contrario, partía de la comunidad de la naturaleza y de la persona como participante en la vida de Dios. Dicho de otro modo, para santo Tomás, la unidad, como concepto trascendental, tenía prioridad sobre la pluralidad:

En la concepción física, la unidad es la razón de ser y el ideal del amor, así como su fin. En la concepción extática, las cosas son de otra manera: la pluralidad, o por lo menos la dualidad, aparece como un elemento esencial y necesario del amor perfecto²⁴.

La concepción física del amor, por tanto, llega con una respuesta afirmativa a la debatida cuestión de si los hombres aman por naturaleza a Dios más que a sí mismos. La conexión íntima entre la naturaleza humana y el amor de Dios como su fin implica que el *amor concupiscentiae* y el *amor amicitiae* no pueden estar opuestos entre sí. Ambos han de ser vistos como conectados entre sí, es más, en último lugar, han de ser vistos como un único amor. Por supuesto, identificar el *amor concupiscentiae* y el *amor amicitiae* significa que, al final, la controvertida cuestión no tendría que ser respondida afirmativamente, sino que tendría que ser expuesta como un falso dilema. La respuesta completa del Aquinate, tal y como señala Rousselot, "tendería a suprimir el problema: [...] en lugar de reducir el amor de Dios a una mera forma del amor de sí mismo, reconocer que es el amor de sí el que se reduce a ser, simplemente, una forma del amor de Dios"²⁵.

²³ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 56 (tr. esp., *El problema del amor*, 119): "Si pourtant l'on voulait [...] mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de *personne* sur l'idée de *nature*. C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une *personne* à une *personne* qu'il est conçu comme *extatique*, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. Chez saint Thomas, au contraire, la personnalité individuelle elle-même est conçue comme une participation de Dieu, et rentre ainsi dans la nature".

²⁴ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 58 (tr. esp., *El problema del amor*, 123): "Dans la conception physique, l'unité est la raison d'être et l'idéal de l'amour, comme elle est sa fin. Il en est bien autrement dans la conception extatique: la pluralité, ou tout au moins la dualité, y est présentée comme un élément essentiel et nécessaire du parfait amour".

²⁵ P. Rousselot, *Problème de l'amour*, 15 (tr. esp., *El problema del amor*, 62): "Sa réponse complète tendrait à supprimer le problème: [...] au lieu de réduire l'amour de Dieu à n'être qu'une forme de l'amour

Roussetot es consciente de las raíces neoplatónicas de la visión física del amor, que llegan, a través del pseudo-Dionisio, a santo Tomás, y que quedan plasmadas en el principio según el cual todas las cosas desean a Dios²⁶. Por eso, la concepción física puede ser correctamente llamada “greco-tomista”.

El descubrimiento de esta influencia neoplatónica es muy importante, pues hace posible una *ontología sacramental*, que enfatiza la continuidad entre la naturaleza y lo sobrenatural. Roussetot encontró en el Doctor Angélico un énfasis neoplatónico en el deseo natural de ver a Dios. Este principio de un apetito universal de todas las cosas por Dios iba directamente en contra de la separación neo-tomista entre la naturaleza y lo sobrenatural, la cual sostenía que sólo la infusión de un principio sobrenatural podía causar el deseo de Dios. Treinta años más tarde, esta cuestión del deseo natural (*desiderium naturae*) sería fundamental para Henri de Lubac en su lectura de los Padres de la Iglesia y de los teólogos de la Edad Media. El énfasis constante que hace Roussetot en la continuidad, llegando incluso a la identidad, entre el amor propio y el amor de Dios encontraría finalmente un eco claro en los debates teológicos de las décadas de 1940 y 1950 acerca de lo natural y lo sobrenatural²⁷.

5. Límites de la propuesta de Roussetot

La propuesta de Roussetot que más interesó a los estudiosos en las décadas posteriores a la publicación de *El problema del amor* fue precisamente la continuidad entre lo natural y lo sobrenatural. Sin embargo, hay otra cuestión que quizás en su momento no pareció relevante, tanto porque los intereses parecían otros como porque el propio Roussetot no la logró integrar en esta obra y posteriormente no tuvo tiempo para desarrollarla. De todos modos, más de un siglo después de la muerte del autor hay que decir que nos parece un tema central: se trata de la relación entre persona y naturaleza²⁸.

5.1. Limitaciones historiográficas

Como premisa previa a cualquier crítica que se pueda hacer sobre esta obra, es justo reconocer que las limitaciones que hoy se pueden encontrar en ella deben matizarse teniendo en cuenta el periodo histórico e intelectual en el que fue escrita. En primer lugar, cuando Roussetot muere en 1915 el personalismo filosófico aún

de soi, c'est l'amour de soi qu'il réduit à n'être qu'une forme de l'amour de Dieu”.

²⁶ Cf. P. Roussetot, *Problème de l'amour*, 32 (tr. esp., *El problema del amor*, 84).

²⁷ Cf. H. Boersma, “A sacramental journey”, 1021-1024.

²⁸ Cf. J.J. Pérez-Soba, “Introducción a la edición española”, 34-39. Los límites de la interpretación del amor que hace Roussetot han sido muy bien señalados en este artículo introductorio a la edición española de *El problema del amor*. Nuestro análisis es deudor del suyo aunque no nos ceñimos exactamente a él.

no había nacido y la fenomenología estaba dando sus primeros balbuceos: basta recordar que, antes de la publicación de *El problema del amor* (1908), sólo habían aparecido en 1900-1901 las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y éste no publicó las *Ideas* hasta 1913; además, una obra tan fundamental en el inicio de la reflexión personalista como es *Yo y Tú* de Martin Buber no vio la luz hasta 1923. En segundo lugar, la recuperación del pensamiento de santo Tomás que se había iniciado a lo largo del siglo XIX, aún no había logrado la sistematización que lograría a lo largo del siglo XX: por ejemplo, la primera edición de *El tomismo* de Étienne Gilson es de 1919, y *La esencia del tomismo* de Gallus Manser no aparecería hasta 1932²⁹. Y, por último, cabe señalar algo tan fundamental como que no existía ningún estudio filosófico-teológico acerca del amor, y prueba de ello es que una obra tan célebre en este campo como fue *Eros y agape* de Anders Nygren fue publicada en 1930³⁰. Es por esto que, precisamente porque le faltaban toda una serie de instrumentos intelectuales que se desarrollarían más tarde, resulta fascinante acercarse a una obra que es vanguardista en lo que se refiere a la tratación del amor.

Así pues, teniendo presente esta anotación bibliográfica, hay que destacar que, aunque por un lado Rousselot nos hace caer en la cuenta de que no es posible una reflexión realista sobre la persona sin tener en cuenta sus dinamismos naturales, por otro, la línea divisoria que traza entre el amor físico-natural y el amor extático-personal es tan marcada que es fácil ver al menos una falta de integración de la naturaleza dentro de la persona.

5.2. Naturaleza y persona

Siguiendo los cánones de la tradición filosófica aristotélico-tomista a la que desea atenerse Rousselot, habría que decir que, ante todo, *naturaleza* y *persona* no son conceptos paragonables ya que se encuentran en niveles ontológicos distintos. Es decir, mientras que la *persona* conlleva una referencia directa a una realidad existente, en cuanto que indica una sustancia, un ser subsistente por sí mismo³¹; en cambio, la *naturaleza* pertenece al ámbito de lo esencial, de lo determinante, de lo que canaliza las posibilidades creativas del ser, de manera que existe en cuanto que se da en una sustancia³². En consecuencia, ya que persona y naturaleza no indican el mismo nivel de realidad, es por ello que no se pueden oponer dialécticamente, y en cambio sí que se abre un espacio a una posible integración.

²⁹ Cf. E. Pérez Pueyo, *La intencionalidad de la experiencia humana*, 55-58.

³⁰ Agradezco al Profesor Juan José Sanguinetti que me llamase la atención acerca de esta obra.

³¹ Cf. Boethius, *Liber de persona et de duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3 (PL 64, columna 1343 C); Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co.

³² Cf. Aristóteles, *Física*, II, 1, 192 b 21; Id., *Metafísica*, Δ, 4, 1014 b 16 – 1015 a 19; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 1, co.

Si Rousselot opone naturaleza y persona es porque, en el fondo, está trasladando a la reflexión medieval, y en concreto tomasiana, una comprensión de ambos conceptos que no es la propia de los siglos XII y XIII sino la de la Edad Moderna. Por decirlo brevemente, la herencia nominalista de esta última época provocó que la metafísica escolástica perdiera su profundidad ontológica y fruto de ello las nociones que utilizaba fueron vaciadas de su dimensión formal y quedaron reducidas a su nivel material. Así sucedió, por ejemplo, con la noción de causa, que se vio reducida a la causalidad eficiente, y con la noción de naturaleza, la cual pasó a designar solamente los aspectos biológicos de los seres, o como mucho, el medio ambiente en el que habitan. Tanto en un sentido como en otro, la naturaleza pasó a designar el conjunto de condicionamientos que limitan la existencia de los individuos, mientras que, frente a esto, el núcleo de la persona pasó a identificarse con su conciencia³³.

Es ciertamente legítimo que Rousselot quisiera responder a un problema moderno acudiendo a textos medievales, para ver cómo se había iluminado la cuestión en el pasado y sacar consecuencias de cara al presente. Sin embargo, no está claro que nuestro autor haya tenido en cuenta que el universo intelectual de los siglos XII y XIII era muy distinto y en él no existía oposición entre naturaleza y persona.

5.3. Intencionalidad

En relación con esto, se echa de menos el reconocer que la persona humana posee unas condiciones naturales (inteligencia, genética, etc.) que posibilitan la relación y la comunicación con otras personas de un modo que podemos llamar *racional*, pero entendiendo este adjetivo en un sentido amplio, que desborda el ámbito de lo intelectual y abarca la totalidad de la persona, incluyendo, por ejemplo, el terreno de los afectos, en los que se entrelazan lo natural y la historia personal de cada individuo. Así pues, la persona humana posee una naturaleza racional en el sentido de *espiritual*, o mejor dicho, *intencional*³⁴.

Evidentemente, Rousselot no podía prever toda la reflexión acerca de la intencionalidad que se suscitaría a lo largo del siglo XX tanto en ámbito fenomenológico como en ámbito tomista (por no hablar del ámbito analítico anglo-americano), pero no conviene perder de vista que Franz Brentano ya había iniciado la recuperación de esta noción en 1874, con la publicación de la Psicología desde el punto de vista empírico, de manera que el debate en torno a ella ya estaba abierto.

Gracias a la consideración de la intencionalidad, se entiende mejor que la persona es capaz de acoger en su interior a otros seres y engendrar con ellos una

³³ Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, 4^{ème} partie (Ch. Adam – P. Tannery [eds.], *Oeuvres*, Cerf, Paris 1902, vol. VI, 32, líneas 15-23).

³⁴ Cf. E. Pérez Pueyo, *La intencionalidad de la experiencia humana*, 264-270.