



## **Algunas consideraciones acerca de la experiencia psicológica del tiempo en la amistad según Tomás de Aquino<sup>1</sup>**

Some Considerations on the Psychological Experience of Time in Friendship According to Thomas Aquinas

**Hernán Muszalski**

 <https://orcid.org/0000-0001-7031-6957>

Universidad Finis Terrae  
Chile  
[gmuszalski@uft.edu](mailto:gmuszalski@uft.edu)

### **Sumario**

1. Introducción
2. La amistad y el tiempo en Aristóteles
3. Tiempo de las cosas, tiempo del hombre y eternidad
4. Mero devenir como anulación de la amistad
5. Amistad verdadera y eternidad
6. Conclusión

**Resumen:** Para Tomás de Aquino la finalidad del hombre consiste en la completa actualización de sus potencialidades, que va alcanzando en esta vida de manera progresiva a medida en que va afirmándose más y más en la plenitud del acto de ser. Por otra parte, el Aquinate entiende la eternidad no en el sentido de una vida interminable sino, más bien, como una vida que carece de sucesión de temporal y que, por lo mismo, posee actualidad plena. En cuanto lo ordenan a ella, las amistades

---

<sup>1</sup> Este artículo recibió apoyo económico de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), a través del proyecto FONDECYT Postdoctorado n°3240294.

fundadas en la virtud ponen al hombre en contacto con esa perfección última, produciéndole, en alguna medida, una experiencia psicológica de ausencia de sucesión cuando gozan de la compañía del amigo. El hombre incontinente, que obra de acuerdo con el movimiento incesante de sus pasiones y que posee su sensibilidad embotada por la sucesión de imágenes, en cambio, con frecuencia establece amistades fundadas sobre el mero placer o la utilidad. En la medida en que se cierran a la verdadera amistad, esas amistades, muy comunes en nuestra época, le producen al hombre más sufrimiento que placer, en especial porque lo mantienen sujeto al deseo ininterrumpido de bienes que nunca terminan por colmarlo, sumergiéndolo, en cierto modo, en el devenir de las cosas materiales.

**Palabras clave:** amistad, eternidad, tiempo, Tomás de Aquino, percepción

**Abstract:** For Thomas Aquinas, man's goal is the complete actualization of his potentialities, which he achieves in this life in a progressive manner as he affirms himself more and more in the plenitude of the act of being. On the other hand, Aquinas understands eternity not in the sense of an endless life but, rather, as a life that lacks temporal succession and, moreover, that possesses full actuality. Friendships founded on virtue put man in contact with this ultimate perfection because they order it to it, producing in him, to a certain extent, a psychological experience of absence of succession when he enjoys the company of a friend. The incontinent man, who acts according to the incessant movement of his passions and whose sensitivity is dulled by the succession of images, on the other hand, frequently establishes friendships founded on mere pleasure or utility. Because they are closed to true friendship, these relationships, very common in our time, cause man more suffering than pleasure, especially because they keep him subject to the uninterrupted desire for goods that never end up satisfying him, immersing him, in a certain way, in the becoming of material things.

**Keywords:** friendship, eternity, time, Thomas Aquinas, perception

## 1. Introducción

En su *Ética a Nicómaco* Aristóteles se refiere con frecuencia a la cuestión de la duración de las relaciones de amistad. El Estagirita

distingue las amistades duraderas de las efímeras basándose en el grado de unión entre los amigos de acuerdo con la conocida triple distinción de bienes. Para él, las amistades según la utilidad o el placer son inestables y terminan con facilidad una vez que cesa la posesión del bien que las fundaba. Por el contrario, las amistades según la virtud suelen ser duraderas, sobre todo si se han cultivado desde la juventud, en la medida en que se fundamentan en un tipo de bien estable y difícilmente removible.

Tomás de Aquino, por su parte, continúa el análisis aristotélico de la relación entre disposición afectiva y duración temporal, aunque desarrollándola de un modo original por la inserción de la temática de la amistad en la doctrina teológica del amor de caridad. Para él no solamente la amistad con Dios se caracteriza por ser eterna, sino que también lo es, de algún modo, la amistad con todos aquellos que, poseedores de la gracia santificante, están unidos a Dios por el amor. El Aquinate entiende que el vínculo inamovible de la caridad es capaz de establecer amistades que no solamente son duraderas, sino que, de alguna manera, se encuentran fuera del tiempo, concebido este únicamente como duración o sucesión de acontecimientos.

Santo Tomás elabora su doctrina sobre la amistad atendiendo, como lo había hecho Aristóteles, a la relación entre afectividad y duración. Con todo, resulta interesante el hecho de que su lectura profunda de la Sagrada Escritura y de los Padres le permite concebir un modo de comunicación de bienes y de relación entre los amigos que parece exceder los límites de la naturaleza humana. En la amistad por caridad los amigos se aman con sentimientos semejantes a los de Cristo y, por lo tanto, con una fidelidad que no solamente no depende del movimiento de las pasiones, sino que no depende, en cierto sentido, en modo absoluto de las circunstancias cambiantes de la realidad material. Para el pensador medieval la amistad de caridad es un vínculo no determinado por el espacio y la duración, que rigen las cosas

físicas, sino más bien la relación propia de aquellos que, informados por la misma vida de Dios, se aman mutuamente con un afecto sobrenatural.

En las últimas décadas han aparecido valiosos e importantes estudios centrados en la obra de Tomás de Aquino acerca de esta relación entre el aspecto temporal de la amistad con el vínculo afectivo que ella entraña y las disposiciones apetitivas del amigo.<sup>2</sup> Nos parece, sin embargo, que aún está pendiente una indagación más detenida acerca del modo en que la duración y la permanencia son percibidos en la amistad en sus diversas modalidades, que tenga en cuenta tanto la doctrina psicológica de Santo Tomás acerca de las facultades de conocimiento humanas y del influjo que sobre ellas ejercen los movimientos afectivos, cuanto la apertura metafísica del hombre a la plenitud, esto es, al ser en su máxima actualidad. Dicho más claramente, creemos necesaria una investigación acerca del modo en que la dimensión temporal se manifiesta en la psicología del amigo, especialmente atendiendo a los distintos tipos de amistad que Aristóteles

---

<sup>2</sup> Entre los estudios más importantes de las últimas décadas es necesario mencionar los siguientes: Joseph Bobik, “Aquinas on *communicatio*, the foundation of friendship and *caritas*”, *The modern schoolman* 64, n°1 (1986): 1-18; L. Gregory Jones, “The theological transformation of Aristotelian friendship in the thought of St. Thomas Aquinas”, *The new Scholasticism* 61 (1987): 373-399; Jonathan Jacobs, “Friendship, self-love and knowledge”, *American Catholic philosophical quarterly* 66, n°1 (1992): 21-37; Walter Principe, “Loving friendship according to Thomas Aquinas”, en *The nature and pursuit of love. The philosophy of Irving Singer*, ed. David Goicoechea (Nueva York: Prometheus Books, 1995), 128-141; David Gallagher, “Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas”, *Mediaeval studies* 58 (1996): 1-47; James B. Murphy, “Virtue and the good of friendship”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 71 (1997): 189-201; Andrea Di Maio, *Il concetto di comunicazione: Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di “communicare”*, *Analecta gregoriana* 274, Serie philosophiae, sectio A n°15 (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998); Daniel Schwartz, *Aquinas on friendship* (Oxford: Clarendon press, 2007); Kevin Flannery, “Can an Aristotelian consider himself a friend of God?”, en *Virtue’s end: God in moral philosophy of Aristotle and Aquinas*, eds. Fulvio Di Blasi, Joshua Hochschild y Jeffrey Langan (South Bend: St. Augustine’s Press, 2008); James McEvoy, “The others as oneself: friendship and love in the thought of St. Thomas Aquinas”, en *Thomas Aquinas: approaches to truth. The Aquinas lectures at Maynooth, 1996-2001*, eds. James McEvoy y Michael Dunne (Dublin: Four Courts Press, 2008), 16-37; Ajith Wellington y Richard Wolak, *Friendship, the most desirable of all goods: Thomas Aquinas on charity as friendship* (Colombo: Centre of Society and Religion, 2013).

presenta en su *Ética a Nicómaco* y, sobre todo, a la amistad de caridad tal como la trata santo Tomás en su *Suma de Teología*.

Nos proponemos, en primer lugar, evidenciar en estos tipos de amistad los rasgos característicos de la psicología del amigo, es decir, el modo en que el amigo percibe al amigo y a los bienes que a él se refieren en conexión con el orden afectivo. En segundo lugar, pretendemos fundar estas consideraciones de orden existencial en algunos principios metafísicos relativos a la naturaleza del tiempo y la eternidad pertenecientes, en especial, a la obra de Tomás de Aquino, que en gran medida se encuentran en autores anteriores, especialmente en la obra de san Agustín. Para ello, estableceremos el tipo de bien al cual se refiere cada tipo de amistad, buscando fundar la estabilidad psicológica del amigo virtuoso en una comprensión de la eternidad como acto que excluye la posibilidad de toda sucesión temporal. A lo largo de nuestro análisis procuraremos realizar algunas breves consideraciones de orden práctico en el contexto de la cultura posmoderna.

## 2. La amistad y el tiempo en Aristóteles

En un pasaje bastante conocido del libro octavo de su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles observa que “sin amigos, nadie querría vivir, aun viéndose saciados todos los demás bienes”.<sup>3</sup> Para el Estagirita, en ausencia de amigos el hombre se encuentra en tensión, en una situación de tristeza tan desesperante que, incluso, lleva a quitar el deseo de permanecer en la vida. Aquel que no tiene amigos está triste, es decir, sin la posibilidad de poseer aquello que es su bien, aquello que lo completa. En contrapartida, en posesión de amigos el hombre goza, lo cual es

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 5. En todas nuestras citas de Aristóteles seguiremos la clásica numeración de Immanuel Bekkeri, ed., *Aristoteles Graece ex Recensione* (Berlín: Academia Regia Borussica, 1831). Por otro lado, de los textos de Aristóteles ofreceremos siempre una traducción propia al español directa del original griego, aunque teniendo presente la traducción de las ediciones de Oxford.

contrario a la tristeza, precisamente por poseer actualmente el bien que deseaba.

En la medida en que la amistad verdadera es, para el Estagirita, la amistad de los virtuosos, el bien que produce el gozo pleno es el bien verdaderamente proporcionado a la naturaleza humana. El hombre virtuoso se encuentra con sus amigos igualmente virtuosos, por decir así, en *su lugar*, es decir, en aquello que le es propio y a lo cual tiende por naturaleza. Se halla en paz porque no hay diques que contengan la difusividad de su bien propio, y por ello, refiriéndose al amigo por la virtud, expresa Aristóteles: “¿De qué le serviría verse llenos de bienes, si se le priva de la posibilidad de hacer el bien que se practica con los amigos y que es, entonces, especialmente laudable”<sup>4</sup>? El bien tiende a difundirse por naturaleza, lo cual ocurre especialmente en la amistad virtuosa, y su consecuencia natural en el caso de los amigos verdaderos es la alegría.

Aristóteles hace, además, una observación muy interesante. En las situaciones en las cuales el hombre se encuentra desposeído de algún bien que desea, busca el reposo en los amigos, que son “el único refugio en la pobreza y en las demás desgracias”.<sup>5</sup> Esto se refiere especialmente a la amistad según la virtud: la amistad verdadera produce la paz en medio de las tribulaciones porque implica encontrarse con el bien que el hombre naturalmente anhela. Pero no produce una paz entendida como mera pasividad, como un simple estado de quietud, sino más bien una paz dinámica, “que estimula a las acciones bellas y honestas a aquellos que se encuentran en la plenitud de la vida”.<sup>6</sup> Plenitud que hay que entender no solamente desde el punto de vista de la edad, sino principalmente aquella plenitud que, de acuerdo a la mentalidad griega, alcanza quien posee perfectamente las

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 8-9.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 11-12.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a 14-15.

virtudes naturales y que, por lo mismo, se basta a sí mismo y no necesita de bienes ulteriores. El amigo es un reposo para el amigo porque aquietta su anhelo por poseer bienes, anhelo que produce la intranquilidad. Con todo, la posesión gozosa del bien que es el amigo engendra un movimiento afectivo, distinto del movimiento de deseo de aquello que no se posee, que se fundamenta, por decir así, en la misma posesión del bien verdadero.

En las demás especies de amistad no hay reposo pleno del apetito y, por lo mismo, desde el punto de vista afectivo se trata de amistades inestables, que cesan cuando desaparece el bien que las fundaba. En ellas, aun cuando los amigos experimenten agrado en la posesión de un bien, siempre hay incluido un sentimiento de tensión. En el caso de las amistades por la utilidad, los amigos “no se aman por sí mismos, sino por la esperanza de conseguir uno del otro alguna ventaja”.<sup>7</sup> La esperanza, dirá luego Santo Tomás, es la pasión que surge por la consideración del bien ausente,<sup>8</sup> aunque posible de ser alcanzado con esfuerzo. En la amistad según el bien útil no hay reposo en el bien porque su consecución requiere lucha, excepto en aquellos breves momentos en que se disfruta de la utilidad. Las energías están puestas en conseguir el bien útil y no en gozar del bien poseído. La utilidad como tal es, en efecto, algo inestable pues depende de las circunstancias concretas: a veces es útil una cosa, otras veces, otra.

Algo similar hay que decir del bien placentero, que es, por definición, un bien no absolutamente proporcionado a la naturaleza humana. Considerado como tal, el hombre no se encuentra en su sitio cuando entabla una relación de amistad fundada sobre el mero placer, aunque subjetivamente pueda considerar en algún momento ese bien como óptimo. Aristóteles hace una aguda observación con respecto a las amistades según

<sup>7</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a 10-12.

<sup>8</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 40, a. 1.

el placer, las cuales, según él, son propias de los jóvenes. En la medida en que estos se encuentran sujetos a la pasión —que es, por definición, un movimiento pasajero—, buscan siempre “el placer del momento”.<sup>9</sup> De allí que hagan y deshagan fácilmente las relaciones, en tanto su centro de interés se va mudando a través del tiempo:

Su amistad cambia al mismo tiempo que el objeto agradable y el cambio de esta clase de placer es rápido. Los jóvenes son, asimismo, amorosos, pues la disposición amorosa está sujeta a la pasión y va guiada por el placer. De ahí su prontitud para amarse y dejarse de amar que, a menudo, a lo largo de un mismo día, los precipita de un sentimiento a otro.<sup>10</sup>

Se puede afirmar, entonces, que para el Estagirita existe un vínculo directo entre el devenir de los cambios afectivos y la relatividad del bien no proporcionado con la naturaleza humana, sobre el cual se funda esa relación. La amistad verdadera entraña un vínculo permanente en la medida en que el bien sobre la cual se funda no es meramente relativo al movimiento afectivo del que lo experimenta, sino en un bien en sí mismo y que no se agota en su relación con el amante: “Su amistad dura mientras ellos son buenos y la virtud es una disposición estable. (...) Una amistad así no puede dejar de ser duradera”.<sup>11</sup>

### 3. Tiempo de las cosas, tiempo del hombre y eternidad

Es patrimonio de la sabiduría cristiana de todos los tiempos la afirmación de que el hombre ha sido creado para el Ser absoluto. Hasta tanto el hombre no se encuentre con ese Bien se sentirá intranquilo, tal como expresa san Agustín en un conocido pasaje del comienzo de sus *Confesiones*: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.<sup>12</sup> La apertura infinita de la inteligencia y la voluntad humanas reclaman un

---

<sup>9</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a 33.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156a 35-1156b 4.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156b 12-13; 19.

<sup>12</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, Obras completas de San Agustín, Vol. II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969), 73.



objeto infinito, pues de otro modo el hombre queda frustrado en sus aspiraciones.

Para los fines del presente estudio conviene advertir desde ahora que decir que el hombre está hecho para el Ser absoluto equivale a afirmar que ha sido creado para participar de la eternidad. Se trata de una afirmación cuya justificación aparece manifiesta cuando se concibe a la eternidad como plenitud de ser, tal como han hecho los grandes autores de la tradición filosófica occidental. Se puede sostener que fue Platón quien dio inicio a la reflexión filosófica acerca del tiempo y la eternidad, especialmente a partir de la meditación al respecto que aparece en su *Timeo*. En esa obra expresa que el ser eterno “es siempre idéntico e inmutable” y, por lo tanto,

no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, no esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la adhiere a los que se mueven en lo sensible.<sup>13</sup>

En el mismo sentido Tomás de Aquino señalará muchos siglos más tarde que la eternidad “no tiene extensión anterior y posterior como el tiempo, sino que es la totalidad (del ser) simultánea”.<sup>14</sup> Para esta tradición platónico-cristiana, del hecho de que el bien absoluto y eterno sea el ser total reunido se sigue que repugne a la razón de sucesión. Aquello que deviene es, en efecto, algo que antes no era, o bien algo que deja de ser aquello que era. Pero el ser eterno es el ser perfecto y, por lo tanto, no proviene del no ser, de algo que no era, ni tampoco es capaz de corromperse. La eternidad entendida en este sentido, por tanto, no es sucesión infinita de acontecimientos sino, más bien, la ausencia de sucesión. Por ello Boecio, fuertemente imbuido del platonismo cristiano de los primeros siglos de nuestra era,

---

<sup>13</sup> Platón, *Timeo*, 38a. Aquí seguimos la edición en castellano de editorial Gredos. Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias, Cartas* (Madrid: Gredos, Madrid, 2007), 176-177.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 8 l. 2 n. 20: “Aeternitas Dei, quae non habet extensionem aut prius et posterius, sicut tempus, sed est tota simul”. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 4.

sostuvo que la eternidad consiste en “la posesión simultánea y perfecta de la vida interminable”.<sup>15</sup> No es interminable porque no termina nunca, sino, más bien, porque nunca empezó. Dicho de otro modo, se trata de un tipo de existencia o de vida que está “fuera de términos”, a saber, que no tiene principio ni fin, sino que, más bien, está sobre el devenir que es propio del tiempo del mundo físico.<sup>16</sup> Si quisiéramos ponerlo en palabras de Aristóteles deberíamos afirmar que, desde este punto de vista, la eternidad consiste en el acto puro de ser sin mezcla de potencia. Cuando se afirma que el hombre por naturaleza está hecho para la eternidad, se está diciendo que está hecho para el acto en su plenitud máxima.

El devenir, por su parte, entraña imperfección en la medida en que es paso de la potencia al acto; considerado *en cuanto tal* es pura actualización sucesiva, movimiento hacia la forma que no descansa. El reposo se alcanza en el término final, pero entonces ya no hay movimiento ni, por tanto, lugar para la potencia. De allí que el devenir, de suyo, implique siempre un dejar de ser algo para ser otra cosa o, dicho de otra manera, una anulación de lo

---

<sup>15</sup> Boecio, *La consolación de la filosofía*, lib. V, prosa 6, nn. 8-9. La traducción es nuestra de Anicii Manlii Severini Boethii, *Philosophiae Consolatio*, Corpus Christianorum, Series latina XCIV: Anicii Manlii Severini Boethii Opera, pars 1, editado por Ludovicus Bieler (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962), 101: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 1, c.: “In omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successionem caret, tota simul existens”. Este segundo aspecto es, en realidad, aquello que distingue esencialmente a la eternidad del tiempo. La ausencia de términos entraña una diferencia accidental. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 4, c.: “Manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus”.

anterior para conquistar una nueva forma. Su actualidad, por lo tanto, resulta débil en la medida en que el movimiento “hacia adelante” requiere que cada una de esas formas ganadas sea negada, como expresa san Agustín: “En este tiempo, todo día viene para no ser, como toda hora, todo mes, todo año; nada de ellos perdura: antes de que venga, será; luego de venido, ya no será”.<sup>17</sup> Esta constatación acerca de la naturaleza del devenir no pretende negar la estabilidad del ser en el mundo material, sujeto al movimiento. Con todo, si se atiende al problema desde un punto de vista estrictamente temporal, corresponde decir que aquello que hay de actual en la realidad material es muy poco en relación con lo que ha sido y con relación con lo que será.<sup>18</sup>

Ahora bien, la cuestión de la estabilidad y actualidad de la realidad material adquiere una nueva luz cuando se la considera en relación con el alma humana. Según Santo Tomás, todas las cosas participan en mayor o en menor medida de la eternidad en la medida en que se encuentran más o menos sumergidas en el devenir.<sup>19</sup> Es un hecho que el hombre no puede detener el curso de los acontecimientos; no obstante, puede, por decir así, “conectarse” con la estabilidad plena, esto es, con aquello que no está sujeto a la sucesión sino fuera de ella, aun cuando se encuentre en medio de las cosas materiales. Esta conexión la puede establecer, precisamente, por el hecho de ser hombre, es decir, porque él mismo no es únicamente materia sujeta al

---

<sup>17</sup> Agustín de Hipona, *Comentario a los Salmos*, 101, verso 25, nn. 17-19. Traducción propia de Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, Corpus Christianorum, series latina XL: Aurelii Augustini Opera, pars X, 3 (Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1956), 1445: “Omnis enim dies in hoc tempore ideo venit, ut non sit; omnis hora, omnis mensis, omnis annus: nihil horum stat; antequam veniat, erit; cum venerit, non erit”.

<sup>18</sup> San Agustín en sus *Confesiones* desarrolla ampliamente esta cuestión de la brevedad actual del instante presente en relación con lo pasado y lo futuro. Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 15, 18, 561 y ss.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 4, ad 3: “Secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori”.

devenir.<sup>20</sup> Pues si bien, por una parte, la actualidad del ser es un hecho más allá de cualquier consideración u objetivación que pueda hacer el hombre de la realidad, por otra parte, es cierto que todas las cosas, aun siendo en sí mismas algo, están hechas para ser conocidas y amadas por el hombre, guardando con él una especial relación. El hombre no constituye a las cosas en su ser real, aunque pueda hacerlas existir intencionalmente en virtud del acto inmaterial de sus facultades. Todavía más, el grado de consistencia que adquieren las cosas en su alma depende en gran medida de la naturaleza de ese acto. De este modo, la relación que el hombre puede establecer con las realidades materiales es diversa; de hecho, es evidente que puede considerarlas únicamente como mera materia sujeta al devenir, es decir, como si no tuvieran actualidad alguna. Y lo mismo puede hacer con las personas, constatación que, en la perspectiva en que nos centramos en este trabajo, dedicado a una relación personal como es la amistad, resulta de importancia capital.

Acerca de la cuestión de la existencia intencional de los objetos en conexión con el tiempo es necesario realizar algunas observaciones adicionales. Mientras que todas las cosas materiales se encuentran sujetas al devenir, lo inmaterial escapa a la sucesión de los acontecimientos, lo cual es justificable desde el momento en que se comprende al tiempo en conexión con el movimiento, como hizo Aristóteles.<sup>21</sup> Resulta, de este modo, que el ser humano se encuentra, por un lado, sometido a la sucesión temporal en la medida en que se halla inmerso en el mundo material junto a las demás realidades físicas. Pero, por otro lado, es capaz, en alguna medida, de evadirse del devenir en la medida en que no es solo materia. El hombre puede trascender el

---

<sup>20</sup> Las criaturas espirituales no son medidas en su ser natural por el tiempo de las cosas físicas, sino que tienen una medida propia que Santo Tomás llama *evo*. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 5, ad. 1.

<sup>21</sup> Cf. Aristóteles, *Física*, 219a-220a.

momento presente en virtud de la espiritualidad de su alma<sup>22</sup> cuando es capaz de acaparar con su mirada la totalidad de su vida, es decir, cuando no solamente evoca los hechos pasados o imagina los futuros de modo puntual, sino, más bien, cuando, de modo análogo al conocimiento no discursivo que santo Tomás asigna propiamente a Dios,<sup>23</sup> puede aprehender en una sola mirada su pasado, su presente y su futuro, integrándolos en una totalidad de sentido. De esto resulta, por una parte, que existe el tiempo considerado como mero devenir, que es el tiempo de las cosas físicas, mientras que, por otra parte, existe un tiempo que es propio del ser humano y que no es posible captarlo en otras realidades de este mundo.<sup>24</sup> Ahora bien, es un hecho que el hombre puede fallar en esta captación y quedarse sumergido en el devenir de los acontecimientos cuando queda ligado

---

<sup>22</sup> Es conocido el análisis de San Agustín en torno a la inexistencia del pasado y del futuro, los cuales solo pueden cobrar actualidad en virtud de la operación del alma humana. Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 17,22-18-23, 564-566: “No es posible que se vea aquello que no existe, y quienes narran el pasado no narrarían, después de todo, la verdad si no la contemplasen en su espíritu. (...) Sea del modo que sea, cuando se narran hechos pasados verdaderos, no se sacan de la memoria los mismos acontecimientos que pasaron, sino palabras concebidas a partir de las imágenes de aquellos, las que fijaron en el espíritu a modo de huella al pasar a través de los sentidos. Y así, mi niñez, que ya no existe, está en el tiempo pasado porque ya no existe. Ahora bien, su imagen, cuando yo la revivo y la narro, la observo en tiempo presente, porque todavía existe en mi memoria. Y sobre si también es parecido o no el motivo de predecir acontecimientos futuros de modo que sean percibidas con antelación imágenes ya existentes de cosas que todavía no existen, lo desconozco, lo confieso, Dios mío. Lo que sí sé muy bien es que nosotros premeditamos la mayoría de las veces nuestras acciones futuras y que esa premeditación está presente y, en cambio, la acción que premeditamos todavía no existe porque es futura. (...) Observo la aurora: predigo que el sol va a salir. Lo que observo es presente, lo que predigo es futuro. No es futuro el sol, que ya existe, sino su salida, que todavía no existe. Sin embargo, esa misma salida, si no la imaginase en mi espíritu tal como ahora mismo cuando digo esto, no la podría predecir”.

<sup>23</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 7.

<sup>24</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 19,25, 567: “Lo que ahora resulta claro y visible es que no existe el futuro ni el pasado, ni se dice con propiedad: «hay tres tiempos, pasado, presente y futuro», sino que tal vez se diría con exactitud: «hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros». De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte: memoria presente de los hechos pasados, contemplación presente de los presentes y espera presente de los futuros”.

únicamente al bien presente —que es, por naturaleza, pasajero—, de modo semejante al modo de operar de los irracionales.

#### 4. Mero devenir como anulación de la amistad

Santo Tomás de Aquino ha elaborado una doctrina ética natural muy coherente y completa, heredada fundamentalmente de Aristóteles, acerca de los diferentes modos de obrar del ser humano correspondientes al diverso modo de interactuar de sus potencias de conocimiento y apetición. Su consideración detenida permite en gran medida captar la estrecha relación entre la sucesión de instancias inherentes al proceso de conocimiento de lo bueno y lo malo y la vida moral.

Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate concibe al hombre que busca únicamente el placer presente como un incontinente o un intemperante, el cual se encuentra en una gran agitación interior. En él no solamente la razón práctica, sino también las facultades de conocimiento sensibles solo funcionan en orden a la satisfacción del apetito de los bienes inmediatos. Por un lado, su memoria es incapaz de beneficiarse de la experiencia del bien y del mal, al modo como, explica Tomás de Aquino, resulta imposible que el sello pueda imprimir su forma en el agua que corre.<sup>25</sup> De allí que sea sumamente imprudente,<sup>26</sup> lo cual debe entenderse, por supuesto, no solamente respecto del ámbito individual sino también con respecto a aquellas acciones que

---

<sup>25</sup> El movimiento pasional le impide al incontinente retener las impresiones dadas a los sentidos. Tomás de Aquino, *In De Sensu*, tr. 2, lect. 3, n. 4: “Propter haec talis passio necessaria est ad memoriam, contingit quod quibusdam non fit memoria, quia sunt in multo motu, sive hoc sit propter passionem corporis sicut infirmis vel ebriis, vel animae sicut in his qui sunt commoti ad iram vel concupiscentiam; aut etiam hoc accidit propter aetatem deputatam augmento sive decremento, et sic propter huiusmodi causas corpus hominis est in quodam fluxu, et ideo non potest retinere impressionem quae fit ex motu rei sensibilis, sicut contingeret si aliquis motus vel etiam sigillum imprimeretur in aquam fluentem. Statim enim propter fluxum deperiret figura”.

<sup>26</sup> Como ya sostenía Aristóteles, la prudencia requiere de la experiencia. De allí que santo Tomás ponga a la memoria como parte de la prudencia. Cf. Tomás de Aquino, *In Mem. et remisc.*, lect. 1, n. 1; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 49, a. 1.

están directamente dirigidas a los demás, como es el caso de las relaciones de amistad. Por otro lado, mientras se encuentra sometido a la pasión es incapaz de prever el futuro —lo cual es propio de la razón— en la medida en que toda su irascibilidad se encuentra adormecida y vencida por la satisfacción fácil del bien placentero.<sup>27</sup>

El Angélico explica que la imaginación del incontinente y del intemperante se encuentra embotada a causa de la repetición constante de su acto en aquellos objetos que dicen relación con su pasión o vicio dominante, impidiendo de esta manera servir adecuadamente a la inteligencia.<sup>28</sup> El mismo embotamiento a causa de la operación repetida sobre los mismos objetos se produce en su estimativa —llamada “cogitativa” en el hombre—, facultad sensitiva que depende de la imaginación en la aprehensión de sus objetos y que posee con la razón práctica un

---

<sup>27</sup> Esto ocurre porque el acto de la razón es vencido por la aprehensión sensitiva, lo cual Tomás de Aquino entiende como una suerte de “distracción” del alma. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 77, a. 1, c.: “Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radiceantur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas”.

La distracción ocurre en cuanto el alma es atraída hacia ciertos bienes y descuida otros. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 37, a. 1, c. Para un desarrollo más detenido de la doctrina tomasiana del embotamiento de los sentidos internos en conexión con distracción del alma y el error del juicio práctico, cf. Sebastián Buzeta y Hernán Muszalski, “Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para la elaboración del justo medio virtuoso en Tomás de Aquino: una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva”, *Scripta Mediaevalia* 16, n° 2 (2023): 110-114. Para un estudio del término *distractio* en la obra de santo Tomás, de sus diversos sentidos y términos relacionados, cf. Paulo Gaspar, “O conhecimento afectivo em S. Tomás”, *Revista portuguesa de filosofia* 16, n° 4 (1960): 411-436; 17, n° 1 (1961): 13-48.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 33, a. 3, ad 3: “Usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum sensitivarum”.

importante vínculo.<sup>29</sup> De allí que el juicio práctico de la razón se deje vencer por la aprehensión sensitiva. En esta situación, en definitiva, el hombre en su totalidad se encuentra sujeto al devenir incesante de las pasiones y de las imágenes que a ellas corresponden, y, por lo tanto, de los acontecimientos que se le presentan y que son ocasión para la satisfacción de esos movimientos vehementes de su apetito sensible.

Desde la perspectiva metafísica en la que nos situamos en el acápite anterior, se puede afirmar que el hombre incontinente o intemperante, en cuanto opera como tal, no encuentra reposo en la medida en que no puede afirmarse en lo actual<sup>30</sup>. Conforme al movimiento desordenado de pasiones, imágenes y deseos en el cual está inmerso, todo él se halla sometido al devenir, el cual posee, como hemos afirmado, muy poca consistencia ontológica. En una vida de esta clase hay, por lo tanto, muy poco de acto, muy poco de perfección y mucho de vacío, de falta de plenitud. Por ello, quien se mueve únicamente a partir de sus pasiones se encuentra siempre intranquilo, siempre anhelante de un bien que no lo satisface y que, una vez conseguido, resulta

---

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 77, a. 1, c.: “Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis”. Acerca del concepto de embotamiento, cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 15, a. 2, c.

<sup>30</sup> La tarea de analizar las relaciones entre vida moral y psicología del incontinente desde la teoría clásica metafísica del tiempo y la eternidad, ha sido desempeñada con singular talento por el profesor Emilio Komar en varios de sus cursos, los cuales han sido publicados parcialmente en las últimas décadas y que recomendamos con especial entusiasmo, sobre todo el dedicado al tiempo y la eternidad del año 1967. Cf. Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad: Lecciones de Antropología Filosófica* (Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2003). Varias de las interesantes observaciones allí consignadas, es justo reconocerlo, han sido especialmente inspiradoras para la realización del presente estudio.



insuficiente.<sup>31</sup> Ello lo empuja a una nueva búsqueda, a la aplicación de sus sentidos y de su inteligencia a la consecución de nuevos bienes, y el movimiento no cesa en la medida en que no encuentra un sustento firme, es decir, algo en lo cual anclarse definitivamente y que corresponda verdaderamente a la infinita aspiración de su deseo.

Aristóteles enseña que el movimiento es un acto imperfecto<sup>32</sup> y que solo adquiere sentido en relación con lo perfecto, así como la potencia solo cobra sentido en relación con el acto<sup>33</sup>. De allí que podamos afirmar que el devenir sin un sustento en la perfección, es decir, sin un acto en el cual se encuentre radicado y sin que se constituya en el sentido último y fundamento de ese movimiento, solo pueda producir intranquilidad en el hombre. Las operaciones del ser humano, en efecto, solo adquieren sentido en orden a su plenitud; pero si ese movimiento deja de dirigirse al fin objetivo correspondiente a su naturaleza racional, entonces ya no se encuentra radicado en esa perfección. De este modo, aquel que vive únicamente para satisfacer los deseos de su apetito sensible desordenado se encuentra disperso, en aquel estado que los autores espirituales llamaban *divagatio mentis*. Este hombre busca aquí y allá alguna cosa que lo “llene”, que lo plenifique, pero sin radicarse en su verdadero bien.

---

<sup>31</sup> Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 88: “Dado que Dios es plenitud total, es ser absoluto, absolutamente perfecto, no le falta nada, está todo en acto, entonces no puede ser sino una gran paz. Es de la superabundancia de su paz que salió el mundo, *ex abundantia pacificae fecunditatis*. Creó el mundo de la abundancia de una pacífica fecundidad. Lo que está hecho a imagen y semejanza de un Ser que puede ser llamado paz, no puede tener sino una tremenda vocación por la paz. No por la paz como una tranquilidad externa, extrínseca, una ausencia de líos, dificultades, conflictos, sino que busca la paz como plenitud. Toda vivencia valoral, toda felicidad es intensamente pacificante. Una amistad, un amor, una dedicación, una oración, tienen un gran valor pacificante. Por supuesto que aquí paz significa «tranquilidad en el orden», como dice el término técnico, filosófico. No la tranquilidad de la muerte, del vacío, de la apatía, sino tranquilidad del orden y hay orden cuando las cosas están en su lugar, cuando las necesidades profundas están satisfechas, entonces hay paz”.

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1048b 29.

<sup>33</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1050a 9-10.

Decíamos al comienzo que para Aristóteles y santo Tomás la amistad virtuosa implica un reposo en el bien verdadero y, por lo mismo, conlleva la tranquilidad y el descanso en presencia del amigo. En los amigos virtuosos hay un anhelo de gozar de la presencia del amigo, pero se trata de un movimiento afectivo fundado en la permanencia de un bien verdaderamente proporcionado a la naturaleza humana. En aquel que obra únicamente a partir de la pasión desordenada, en cambio, la multiplicación de relaciones sociales —bastante comunes, por otra parte, en nuestra época— proviene de una búsqueda discursiva no fundada en el acto. No es difícil que estas mal llamadas “amistades”, que lo son únicamente por una analogía remota, no produzcan estabilidad ni paz interior. En este caso se carece del bien verdadero, pero, en lugar de salir de sí mismo en su búsqueda, el hombre se encierra en la búsqueda del propio beneficio, y los instrumentos para alcanzarlo son aquellos que llama “amigos”.

Como esas “amistades” en sí mismas carecen de valor —sino que únicamente lo poseen en orden a la propia satisfacción del deseo—, y en la medida en que el anhelo no logra nunca ser satisfecho,<sup>34</sup> ellas a menudo le provocan al incontinente más sufrimiento y muy poca tranquilidad. Esto ocurre, como decía Aristóteles, frecuentemente entre los jóvenes, los cuales perseveran poco y, cuando se aburren de algo o de alguien, lo cambian por otra cosa o por otra persona. La causa de ello está, en general, en la variación de la estimación acerca del valor que poseen esas realidades aquí y ahora y su reemplazo por nuevas imágenes y estimaciones que se suceden con rapidez, conforme al movimiento vehemente de las pasiones. Llevada al extremo, esta

---

<sup>34</sup> Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 83: “La temporalidad se hace infrahumana cuando las cosas carecen de valor en sí. Cuando todo es relativo y nos remite a lo otro, se produce una inmensa fuga, una inmensa corrida. ¿A dónde? A ningún lado. No se viene de ningún lado ni se va a ningún lado, porque la corrida por sí no lleva a ningún lado. La eternidad no está al final de la corrida”.

actitud no provoca sino una incesante ansiedad, que en nuestros días se traduce con frecuencia en las cada vez más frecuentes consultas de los jóvenes al psiquiatra. El afán por la novedad, por el devenir de lo nuevo solo porque es distinto de lo anterior, en efecto, solo puede producir una suerte de enfermedad en el alma. La misma incertidumbre de lo que puede venir propias de las “amistades” de las redes sociales y el ansia por las novedades produce una dependencia similar a los aficionados a los juegos de azar.

Algo similar puede decirse de las relaciones sociales que se mantienen en el nivel del mero formalismo exterior pero que carecen de contenido real. No hay allí contacto espiritual verdadero y, por lo mismo, solo producen hastío, dejando, finalmente, una sensación de tristeza. Es un hecho que el pragmatismo de la vida actual frecuentemente conduce a la instrumentalización de las personas y, consecuentemente, a la degradación de las relaciones humanas. Si se considera el discurso permanente como un mero movimiento sin referencia a la plenitud del acto, esto es, si se lo concibe únicamente como la anulación —en el sentido hegeliano— del ser, y, por lo tanto, de la persona, entonces ese devenir de los deseos insatisfechos conlleva la anulación de todo contacto real con los demás. Cuando la relación con los otros, en efecto, no incluye un contacto con el bien verdadero y eterno, es fácil que el movimiento de búsqueda carezca de objetivo, es decir, no se dirija a nada. En este caso, de acuerdo a lo dicho más arriba, se trata de una potencia que no se dirige a ningún acto y que, por lo tanto, carece de sentido real. En la medida en que el drama moderno, como algunos autores han señalado, consiste, en gran medida, en la sustitución de la potencia por el acto,<sup>35</sup> es decir, del discurso sobre

---

<sup>35</sup> Esta tesis se encuentra, a nuestro juicio, muy lúcidamente desarrollada en Emilio Komar, *Curso de metafísica 1972-1973*, tomo IV: Acto, potencia, devenir (Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2008).

el ser, del movimiento sin finalidad, las relaciones humanas carecen de consistencia y, por lo tanto, de dimensión verdaderamente humana.

Este estrecho vínculo entre el vaciamiento de la interioridad y la instrumentalización de las personas aparece también explicado en la Sagrada Escritura, la cual nos permitimos citar por la relevancia que tiene a modo de ilustración y ejemplo de la tesis que aquí sostenemos, a pesar de la intención eminentemente filosófica del presente estudio. San Pablo en su *Carta a los Efesios* expresa: “Os digo y os aseguro esto en el Señor, que no viváis ya como viven los gentiles, según la vaciedad de su mente, obcecada su mente en las tinieblas y excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos y por la dureza de su corazón, los cuales, habiendo perdido el sentido moral, se entregaron al libertinaje, hasta practicar con desenfreno toda suerte de impurezas”.<sup>36</sup> La operación no fundada en el ser —desde un punto de vista teológico diríamos en Dios, que es el Ser absoluto— es propia de los que tienen vacía la mente (ματαιότητι τοῦ νοῦς), los cuales no cesan en la búsqueda desenfrenada (πλεονεξία) —o sea, una búsqueda que no cesa, que discurre incesantemente— de su propio beneficio.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ef. 4, 17-19. Por contener una de las traducciones más fieles al castellano, utilizamos aquí la conocida edición de la Sagrada Escritura publicada bajo el nombre *Biblia de Jerusalén*, 5ta ed. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018).

<sup>37</sup> La traducción que de este pasaje hicieron Armando Levoratti y Alfredo Trusso para el Libro del Pueblo de Dios, *Libro del Pueblo de Dios*, trads. Armando Levoratti y Alfredo Trusso (Navarra: Verbo Divino, 2015), versión en línea [https://www.vatican.va/archive/ESL0506/\\_PZ2.HTM](https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_PZ2.HTM), al cual sigue la versión latinoamericana actual del Leccionario de la Iglesia Católica, si bien resulta poco fiel tanto al original griego como a la versión de la Nova Vulgata —que traduce “sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui”— no deja de ser sugerente. Leemos allí: “No procedan como los paganos, que se dejan llevar por la frivolidad de sus pensamientos”. La palabra “frívolo” es tomada aquí como aquello que es vano, que no tiene valor. En su origen *frivulus* se aplica a las vasijas de barro porque son quebradizas, pues el verbo *fricare* significa “quebrar en pedazos”. En función de la interpretación de estos traductores se puede argumentar que aquellos que no están anclados en el Ser no viven una vida íntegra, pues el movimiento incesante va “quebrando” su existencia en pedazos a cada instante.

## 5. Amistad verdadera y eternidad

La experiencia que produce por sí mismo el disfrute de los placeres materiales resulta muy distinta de aquella otra que corresponde a la posesión de los bienes inherentes a la virtud. De allí que la forma de percibir el tiempo en ambos casos sea diferente, en particular cuando aquel goce de lo placentero no se ordena a los bienes propiamente humanos. Se sigue de ello que, cuando el vínculo de amistad es verdadero y, por lo mismo, no hay lugar para la desconfianza, cada uno de los amigos se siente en paz cuando está con el amigo. En las amistades fundadas sobre el bien de la virtud, ciertamente, los amigos gozan de la presencia mutua y, psicológicamente hablando, es un hecho que sienten que el tiempo no pasa, que se encuentran, por decir así, como en un eterno presente.

La percepción de la ausencia de duración, incluso, se encuentra en las amistades que, sin ser perfectas, se encuentran en camino hacia la perfección en la medida en que participan de ella. La amistad de concupiscencia es camino para la amistad verdadera cuando el discurso —es decir, la búsqueda cognoscitiva y afectiva del amigo, el deseo de encontrarse con él, de conocerlo y gozar de su compañía— no se dirige únicamente la satisfacción del propio deseo sino al ser en su plenitud máxima. Ello supone que el amigo es alguien valioso para el amigo, alguien que es capaz de entregarle un bien que trasciende las necesidades momentáneas y, por lo tanto, no simplemente un medio para lograr un objetivo particular.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Aun cuando se pueda considerar a los amigos según la virtud como medios para conseguir bienes aún superiores, su realidad no se agota en ser únicamente en su ser medios, sino que se los ama por sí mismos a modo de fin. Santo Tomás se refiere a estos fines intermedios como bienes que participan del bien más perfecto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 145, a. 1, ad 1: “Sicut philosophus dicit, in I Ethic., eorum quae propter se appetuntur, quaedam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis. Quaedam vero appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis

Aristóteles afirma que la amistad se va consolidando por la experiencia mutua de los amigos.<sup>39</sup> La causa de ello es que el trato asiduo con el amigo permite tenerlo siempre presente al alma, es decir, permite evocarlo en toda circunstancia aun cuando su ausencia sea prolongada. El recuerdo es el modo que tiene el hombre de volver a la presencia lo que ya no es, escapando, de alguna manera, al devenir. En virtud del recuerdo, un pasado que ya no es sigue presente al espíritu, del mismo modo que un futuro que aún no es, puede estar intencionalmente presente al hombre. Por su espíritu el hombre puede trascender la temporalidad, el devenir. Por lo mismo, las amistades honestas, es decir, la de aquellos que no viven solo para satisfacer sus instintos, sino que tienen una vida interior que comparten con el otro, esas amistades se anclan de algún modo en lo eterno, entendido como un presente sin división ni sucesión. Como señalamos más arriba, el animal irracional vive únicamente para las vicisitudes del momento, pero el hombre es capaz de colocarse por encima de ellas.

En la medida en que la eternidad es, como queda dicho, la concentración del ser, es decir, el ser totalmente pleno y reunido, y en la medida en que el hombre está hecho para el bien absoluto, en la contemplación del bien eterno encuentra su descanso, se encuentra “como en su casa”. Dado que la amistad de los virtuosos es la amistad de aquellos que participan del bien verdadero y lo comparten entre ellos, ella está como anclada en la eternidad que da sosiego al alma, que la llena y la eleva por sobre el devenir. El tiempo, en cambio, en la medida en que

---

accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius”. Como todo lo que se dice bueno se dice en virtud de la suma Bondad (cf. Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 25, a. 1, c.; Tomás de Aquino, *De malo*, q. 1, a. 1, c.; Tomás de Aquino, *In Eth.*, L. 1, lect. 1, n. 11), estos fines intermedios toman la razón de fin del fin último al cual se encuentran ordenados. Cf. Tomás de Aquino, *Sent.*, L. 2, d. 38, q. 1, a. 4, ad 1; Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, L. 1, cap. 76; Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 23, a. 4, c; Tomás de Aquino, *In Eth.*, L. 1, lect. 1, n. 14.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1158a 15-16.

recibe de la eternidad su unidad,<sup>40</sup> puede ser entendido como la “distención” del ser, es decir, una explicitación o diversificación en direcciones opuestas de aquello que se encuentra concentrado.<sup>41</sup> En esa eternidad distendida o diluida, que es el devenir, el hombre nunca se halla tranquilo, no se siente “en su lugar propio” porque es más lo ausente que lo presente. La amistad por el solo placer o la mera utilidad tiene siempre algo de intranquilidad, de deseo no satisfecho, de tensión.

La amistad por la virtud, en cambio, produce sosiego y paz en el alma humana. Al mismo tiempo es necesario recordar las palabras de Aristóteles citadas al comienzo de este estudio, según las cuales la amistad verdadera es un acicate para el ejercicio de acciones virtuosas. Se debe reconocer, por lo tanto, que esta tranquilidad es compatible con un cierto “dinamismo”; no, ciertamente, con aquel propio de la moda o con la inquietud propia del capricho, de la mera búsqueda del cambio por el cambio mismo, sino, más bien, con aquel que es propio de la eternidad. La vida es acto y cuanta más perfección, más vida,<sup>42</sup> es decir, más movimiento fundado en la eternidad,<sup>43</sup> que es un

---

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 6, c.: “Ea quae sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X Metaphys. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem”.

<sup>41</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 23,30, 571. El traductor de la edición castellana de la edición de Gredos, Alfredo Encuentra Ortega, interpreta el original *distentio* como “desbordamiento” para dar la idea de “expansión”, distinta del concepto de “relajación” que habitualmente se asigna a la palabra castellana “distención”.

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 3, c.: “Quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita”.

<sup>43</sup> Tomás de Aquino distingue el movimiento entendido como acto imperfecto, propio de las sustancias materiales, del movimiento propio de la vida divina. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 3, ad 1: “Sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem

movimiento no sucesivo y que conlleva un verdadero progreso de la persona. El progreso entendido como salida hacia la nada, en cambio, es ausencia de vida, muerte, envejecimiento.<sup>44</sup> Por ello, las amistades fundadas en la eternidad son siempre jóvenes, siempre tienen algo nuevo —no decimos novedoso— que llena el espíritu: “En el auténtico amor, en la amistad genuina, o en el afecto real, el objeto es siempre nuevo y siempre actual”.<sup>45</sup> De allí que los amigos verdaderos siempre descubran algo nuevo en el amigo, como cuando uno lee un autor o asiste a una obra artística y siempre le descubre algo nuevo. La instrumentalización, en cambio, es superficial: en las relaciones basadas en la instrumentalización del otro no se profundiza, no se atiende a la persona, sino que se la reduce a un aspecto, es decir, aquello que me puede beneficiar.<sup>46</sup>

Por último, si la amistad verdadera es aquella en la cual los amigos intercambian bienes eternos, es decir, bienes capaces de colmar por completo el deseo humano de felicidad, se debe reconocer que la amistad plena no puede darse en este mundo de manera natural. De hecho, mientras el hombre vive la vida

---

actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti”.

<sup>44</sup> Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 131: “La vejez es el alejamiento del ser, la pérdida de la actualidad, porque el ser en cuanto ser es actual. Todo incremento del ser, implica una mayor actualidad; más perfección significa más actualidad. Menos actualidad significa menos ser y menos ser significa menos vida, hay más muerte. Uno envejece cuando las fuerzas de la muerte prevalecen sobre las fuerzas de la vida y eso sucede siempre que nos alejamos del ser. Por ejemplo, nos alejamos del ser en la vida ética, nos alejamos de la medida justa, cuando nos alejamos de Dios en sentido religioso, cuando nos alejamos de la verdad en sentido intelectual, cuando nos evadimos de lo real”.

<sup>45</sup> Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 113.

<sup>46</sup> Emilio Komar, *El tiempo y la eternidad*, 82: “Cuando uno quiere dominar al otro, jamás se establece un verdadero contacto, y no se puede establecer porque el verdadero contacto es algo muy distinto del manejo y de la manipulación y todo lo que es manipulable, manejable, es una cosa. El poder cosifica también y si no salimos de la perspectiva del poder, no salimos de la cosificación. (...) El hombre dominado por la voluntad de poder se encuentra en un tremendo vacío: rodeado de cosas, objetos, en un mundo profundamente desvalorizado”.



presente siempre está sujeto a la ausencia y al deseo del Bien absoluto. Persiste el deseo cuando aún no hay posesión plena de ese Bien, lo cual es propio de la vida humana, incluso la de los virtuosos. Pero, como explica Tomás de Aquino, aun en la amistad de caridad tal como se da en este mundo persiste el deseo porque no hay posesión completa de Dios.<sup>47</sup> Por eso los santos gimen de dolor por ver al Amigo o Esposo del alma y el salmista canta: “Como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío”.<sup>48</sup>

Con todo, la amistad de caridad es una anticipación muchísimo más plena de la eternidad que la amistad honesta de los virtuosos. El ser creado no es eterno y, por eso, las amistades fundadas sobre los bienes honestos naturales solo se refieren a la eternidad por una participación remota, es decir, en cuanto los bienes creados participan del bien increado. Pero la caridad se refiere directamente a Dios, que es el Ser inmutable. De allí que la amistad de caridad, es decir, aquella fundada directamente en el Ser increado y eterno, anticipa mucho más directamente la amistad eterna<sup>49</sup> que es incompatible con la sucesión de este mundo y de la que solo puede gozarse en la otra vida.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Como en el Cielo habrá posesión plena del Bien, la caridad se verá perfeccionada. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 23, a. 1, ad 1; q. 24, a. 8, c.

<sup>48</sup> Sal. 42, 1-2. Aún en el caso de los que santo Tomás llama “perfectos” no hay reposo completo de la voluntad, sino que subsiste la intención de unirse con Dios. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 24, a. 9, c.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino explica que la amistad con otros hombres en la vida eterna es concomitante a la bienaventuranza perfecta, es decir, a la amistad con Dios que se dará en el Cielo. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 4, a. 8, ad 3.

<sup>50</sup> La caridad perfecta que se da en el Cielo es amistad eterna y, por lo mismo, no podrá perderse. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 24, a. 11, c.: “Philosophus dicit, in III Ethic., quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Ibi ergo caritas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit caritati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ideo caritas patriae amitti non potest”.

## 6. Conclusión

De lo dicho se desprende que no puede explicarse la experiencia psicológica de la duración sino es en conexión con el fin del hombre y con las disposiciones afectivas que influyen en sus facultades de conocimiento. En el caso particular de la amistad, por el hecho de que los amigos se unen en un vínculo afectivo — que transforma su mundo interior de un modo radical—, los diversos modos de relacionarse los amigos conllevan determinados modos de funcionar sus facultades cognoscitivas y apetitivas y, por lo mismo, de percibir el reposo y el devenir.

En los actos propios de la amistad, como quedó de manifiesto, los amigos aprecian de modo distinto el paso del tiempo de acuerdo con los bienes sobre los cuales se funda ese vínculo amical. En efecto, es un hecho que aquellas amistades en las que solo se concibe al amigo como un mero bien placentero o útil y que, por lo mismo, ni sacian el apetito de plenitud del ser humano ni lo conducen a esa plenitud, se produce una suerte de “corrida” veloz hacia bienes y amigos distintos, la cual no deja de producir una profunda insatisfacción. Esta consideración nos parece especialmente relevante en la situación actual de la cultura occidental, en la cual la velocidad de la vida y de la búsqueda de la satisfacción inmediata del deseo se traslada a las relaciones humanas, como resulta patente en el caso de las efímeras “amistades” de las redes sociales.

En las circunstancias actuales, y a partir de estos presupuestos, resultaría, sin dudas, de suma importancia investigar a fondo en un futuro estudio la cuestión del aburrimiento en las relaciones sociales. El tedio en la amistad parece estar unido a una cierta captación de inmovilidad y de cese de todo movimiento, aunque muy diverso del reposo en la plenitud propio de las amistades verdaderas. En efecto, en los actos propios que corresponden a estas últimas, según se indicó, se anticipa en alguna medida la

experiencia de simultaneidad e integridad del que corresponde a la eternidad. Los amigos virtuosos disfrutan de la compañía mutua en la medida en que los aparta del devenir de las cosas cotidianas, instalándonos por un instante en el reposo y ausencia de movimiento propios de la eternidad.

Resulta claro que esta investigación acerca de las relaciones entre percepción del tiempo, perfección humana y disposición afectiva en la amistad, lejos estuvo de toda pretensión de exhaustividad. Es un hecho que una indagación pormenorizada sobre esta cuestión reclamaría un estudio mucho más amplio, que considere la doctrina de santo Tomás acerca de los distintos modos de estructurarse los hábitos y de configurarse las pasiones, sobre todo, en relación con la teoría tomasiana de las funciones y objetos de los sentidos internos. Un análisis semejante, pendiente aún de ser desarrollado, por otra parte, debería encuadrarse dentro de la concepción de Tomás de Aquino sobre la unidad del ser humano a nivel entitativo y operativo y, por lo tanto, de la conexión entre la conciencia sensible, la conciencia intelectual y la temporalidad.

### Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Enarrationes in Psalmos CI-CL*. Corpus Christianorum, series latina XL, pars X, 3. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1956.
- Agustín de Hipona. *Las confesiones*. Obras completas de San Agustín, vol. II, 7<sup>ma</sup> edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- Aristóteles, *Physics*. Edición, introducción y comentarios de David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955-1960.
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. Editado por David Ross. The works of Aristotle, vol. IX. Oxford: Clarendon Press, 1925.
- Aristóteles. *Metaphysica*. Editado por David Ross. The works of Aristotle, vol. VIII. Oxford: Clarendon Press: 1924.
- Biblia de Jerusalén, 5ta ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- Bobik, Joseph, "Aquinas on *communicatio*, the foundation of friendship and *caritas*". The modern schoolman 64, n°1 (1986): 1-18.

- Boecio. *Philosophiae Consolatio*. Corpus Christianorum, series latina XCIV, pars 1. Editado por Ludovicus Bieler. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1962.
- Buzeta, Sebastián y Hernán Muszalski. “Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para la elaboración del justo medio virtuoso en Tomás de Aquino: una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva”. *Scripta Mediaevalia* 16, n° 2 (2023), 91-124.
- Di Maio, Andrea. *Il concetto di comunicazione: Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di “communicare”*. Analecta gregoriana 274, Serie philosophiae, sectio A, n° 15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- Flannery, Kevin. “Can an Aristotelian consider himself a friend of God?”. En *Virtue’s end: God in moral philosophy of Aristotle and Aquinas*, editado por Fulvio Di Blasi, Joshua Hochschild y Jeffrey Langan, 1-12. South Bend: St. Augustine’s Press, 2008.
- Gallagher, David. “Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas”. *Mediaeval studies* 58 (1996): 1-47.
- Gaspar, Paulo. “O conhecimento afectivo em S. Tomás”. Primera parte. *Revista portuguesa de filosofia* 16, n°4 (1960), 411-436.
- Gaspar, Paulo. “O conhecimento afectivo em S. Tomás”. Segunda parte. *Revista portuguesa de filosofia* 17, n°1 (1961): 13-48.
- Jacobs, Jonathan. “Friendship, self-love and knowledge”. *American Catholic philosophical quarterly* 66, n°1 (1992): 21-37.
- Jones, L. Gregory. “The theological transformation of Aristotelian friendship in the thought of St. Thomas Aquinas”. *The new Scholasticism* 61 (1987): 373-399.
- Komar, Emilio. *Curso de metafísica 1972-1973*. Tomo IV: Acto, potencia, devenir. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2008.
- Komar, Emilio. *El tiempo y la eternidad: Lecciones de Antropología Filosófica 1967*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana, 2003.
- Levoratti, Armando y Alfredo Trusso, trads. *Libro del Pueblo de Dios*. Navarra: Verbo Divino, 2015. Versión en línea [https://www.vatican.va/archive/ESL0506/\\_PZ2.HTM](https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_PZ2.HTM)
- McEvoy James. “The others as oneself: friendship and love in the thought of St. Thomas Aquinas”. En *Thomas Aquinas: approaches to truth. The Aquinas lectures at Maynooth, 1996-2001*, editado por James McEvoy y Michael Dunne, 16-37. Dublin: Four Courts Press, 2008.
- Murphy, James B. “Virtue and the good of friendship”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 71 (1997): 189-201.
- Platón. *Diálogos*. Tomo VI: Filebo, Timeo, Critias, Cartas. Madrid: Gredos, 2007.
- Principe, Walter. “Loving friendship according to Thomas Aquinas”. En *The nature and pursuit of love. The philosophy of Irving Singer*, editado por David Goicoechea, 128-141. Nueva York: Prometheus Books, 1995.
- Schwartz, Daniel. *Aquinas on friendship*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Tomás de Aquino. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Vols. 2-3. Roma: Marietti, 1961.

- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Vol. 22 (3 vols, 5 fascicula). Roma: Ad Sanctae Sabinae - Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976.
- Tomás de Aquino. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Vol. 2. París: P. Lethielleux, 1929.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae. Pars Prima*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.
- Tomás de Aquino. *Summae theologiae. Prima secundae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol 6-7. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891-1892.
- Tomás de Aquino. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita. Vol. 2. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de malo*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Vol. 23. Roma-París: Commissio Leonina-J. Vrin, 1982.
- Tomás de Aquino. *Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Vol. 45/2. Roma-París: Commissio Leonina - J. Vrin, 1984.
- Tomás de Aquino. *Summae theologiae. Secunda secundae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Vol. 8-10. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899.
- Wellington Ajith y Wolak Richard. *Friendship, the most desirable of all goods: Thomas Aquinas on charity as friendship*. Colombo: Centre of Society and Religion, 2013.

## El autor

Gustavo Hernán Muszalski es Doctor en Filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Italia). Es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Actualmente es profesor asociado de Antropología Filosófica y de Ética en la Universidad Finis Terrae (Chile).

[gmszalski@uft.edu](mailto:gmszalski@uft.edu)