

Esbozo de una metafísica de la afectividad (III)¹

Outline of a Metaphysics of Affectivity (III)

TOMÁS MELENDO
JOSÉ CARLOS RODRÍGUEZ NAVARRO
Universidad de Málaga
tmelendo@uma.es
jjoossee@inicia.es

RESUMEN

En el sentido que aquí le otorgo, solo existe afectividad en las personas, cuyas facultades superiores están abiertas hacia un crecimiento sin término. La clave de la educación de toda la afectividad es la voluntad inteligente, potenciada por los hábitos adecuados: la vida afectiva de una persona cumplirá mejor su función en la proporción en que el amor electivo sea de más entidad y categoría.

Palabras claves: afectividad, espíritu, voluntad, amor, educación de la afectividad

ABSTRACT

In the meaning given here, affectivity only exists in persons, whose superior faculties are capable of endless growth. The key to the education of affectivity is an intelligent will. Affectivity will fulfil its mission better inasmuch as elective love is better and more intense.

Keywords: affectivity, spirit, will, love, education of affectivity

¹ El presente artículo es continuación de *Esbozo de una metafísica de la afectividad (II)*, publicado en el número anterior de *Metafísica y persona*. Como indiqué en él, por razones de estilo, utilizamos los verbos en primera persona del singular, pese a ser dos los autores.

11. La auténtica afectividad

La tensión hacia lo infinito

Sí me interesa dejar claro, aunque haya en ello cierto grado de convencionalismo, que es justamente a todo lo anterior a lo que más directa y propiamente me refiero al emplear el término *afectividad*.

La afectividad es un *fenómeno* estrictamente personal y, en la acepción más cabal, corresponde a las personas creadas y, más concretamente, a las personas humanas, varón o mujer.

Con otras palabras, la afectividad se constituye allí donde las tendencias son limitadas, pero admiten un desarrollo o intensificación sin límite.

Y su tarea específica es la de contribuir a ese crecimiento. Como apunta Yepes, recogiendo el sentir de la tradición:

Los sentimientos son importantes [...] porque intensifican las tendencias.²

Por lo tanto, y atendiendo a lo que iré explicitando, existe propiamente afectividad:

1. En los espíritus puros, por cuanto su entendimiento y su voluntad:

1.1. Están abiertos a toda la verdad y a todo el bien, que, sin embargo, nunca alcanzan ni alcanzarán con una sola operación.

1.2. Lo que no excluye, sino al contrario, que progresivamente se acerquen a la plenitud de lo verdadero y bueno, justo con el recto ejercicio de tales facultades, que va originando en ellas hábitos operativos buenos, cuyo papel es el de incrementar su vigor y favorecer y hacer más gozoso el ejercicio de las mismas.

1.3. Dentro de semejante marco, los sentimientos placenteros, que se derivan del recto uso de las potencias y hábitos a los que vengo aludiendo, componen un estímulo o acicate para la reiteración de actos cada vez más intensos y perfectos.

2. Y, de manera análoga, en los seres humanos. Análoga, por cuanto también gozan de entendimiento y voluntad, pero inferiores a los de los puros espíritus y necesitados del complemento de las facultades sensibles, intrínsecamente ligadas a la materia, aunque potenciadas o elevadas por su continuidad con el alma espiritual y sus respectivas facultades.

² YEPES STORK, Ricardo: *Fundamentos de antropología: Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA, 1996, p. 59. Cursivas del propio autor.

Hablando de nuevo de forma hipotética, en la sensibilidad humana, considerada aisladamente, podrían darse pasiones, afectos, sentimientos... o como prefiramos denominarlos, de manera similar a como existen en los animales.

Pero tales afectos no compondrían ninguna *afectividad* porque no servirían de refuerzo para el incremento del vigor y alcance de sus facultades y, en fin de cuentas, de la operatividad terminal y definitiva de cada varón o mujer, considerados como un todo unitario.

Igual que en el animal, el placer derivado del ejercicio adecuado de las facultades sensibles inclinaría a *repetir* las correspondientes operaciones, de una manera *cualitativamente* idéntica a las anteriores y, en cualquier caso, *definitivamente limitada* por las condiciones que marca el sustrato orgánico y su también determinado y limitado despliegue (orgánico).

Con otras palabras, las facultades sensibles no pueden *trascender* las fronteras que señalan las condiciones originarias establecidas para cada una de ellas, aun cuando tales condiciones admitan el desarrollo derivado de la *maduración* de los órganos de esas facultades.

No sucede así en el ser humano como tal. Para advertirlo, me permito traer a colación las palabras de un especialista en la materia, que sostiene:

Hasta ahora hemos venido analizando [sobre todo] la noción de pasión como movimiento que procede de una potencia sensible.³

Prosigue, de acuerdo con mi propia intención:

Intentaremos, pues, avanzar en su definición considerando la intervención que hacen las potencias superiores sobre ella.⁴

Y añade:

Así, a partir de ahora no hablamos ya únicamente de pasión, pues interesa ver tal fenómeno en conjunción con las demás facultades, y en particular con la voluntad; por ello se habla aquí de afectividad como aquella relación existente entre pasión y razón —inteligencia y voluntad— que hace tender al sujeto a la acción.⁵

La afectividad es, por tanto, para Roqueñi, un fenómeno más complejo y abarcador que las simples emociones y sentimientos, al menos por tres motivos:

2.1. Porque reconoce de manera expresa la presencia del espíritu en *toda* la dinámica emotivo-sentimental del ser humano.

³ ROQUEÑI, José Manuel: *Educación de la afectividad*. Pamplona: EUNSA, 2005, p. 39.

⁴ ROQUEÑI, José Manuel: *Educación de la afectividad*. Pamplona: EUNSA, 2005, p. 39.

⁵ ROQUEÑI, José Manuel: *Educación de la afectividad*. Pamplona: EUNSA, 2005, pp. 39-40.

2.2. Porque son justo los complejos resultados de ese influjo los que llevan a hablar de *afectividad*, como algo global y propia y estrictamente humano-personal, y no simplemente de emociones, sentimientos, pasiones... o incluso afectos.

2.3. Y porque precisamente así, en cuanto penetrada por la inteligencia y la voluntad, la *afectividad* da razón de buena parte del dinamismo humano, con las características que le son propias y a las que me he venido refiriendo y todavía explicitaré.

Modificando levemente la terminología: se habla aquí de afectividad como el resultado de la relación existente entre pasión y espíritu-*nóus* —inteligencia y voluntad—, que hace tender al sujeto a la acción.

Variedad en la infinitud

3. No obstante, considero que todavía debe acentuarse otro atributo —el más decisivo— de la afectividad en cuanto tal, al menos, como pretendo aquí entenderla, al margen de la mayor o menor idoneidad del término: el que refuerzan unas facultades virtualmente abiertas e inclinadas a actos cada vez más intensos, vigorosos, enriquecedores y cercanos al infinito. Y esto, en los dos ámbitos:

3.1. En el propiamente espiritual, modificando y habilitando progresivamente el entendimiento y la voluntad hacia actos más perfectos (origen a su vez de nuevos o más intensos hábitos), en virtud del ánimo o empuje derivado del reflujo gozoso que generan las respectivas operaciones cada vez más perfectas.

3.2. En la esfera psíquica, gracias a su participación de la infinitud virtual de las facultades espirituales. Por cuanto la misma sensibilidad resulta en cierto modo *tocada* por tal infinitud; y, de manera quizá más definitiva, en la medida en que, en el hombre, incluso las operaciones formalmente espirituales resultarían incompletas, cuando no inviables, sin el apoyo de los dominios sensibles.

4. Con lo que asimismo resaltan dos modos principales de participación de lo psíquico en la afectividad personal:

4.1. Como complemento ineludible del ejercicio de las facultades superiores.

4.2. Como *impulso y aliento* para tales operaciones y, más propiamente, para las de todo el compuesto; pero impulso y aliento que nacen, tal como ahora los contemplo, de los sentimientos placenteros de la propia psique, que, como más de una vez he comentado, suelen ser los más notorios para el hombre contemporáneo.

12. Apuntes para la educación de la afectividad

Tal vez de todo lo anterior puedan extraerse algunos principios capaces de guiar la educación o adecuada estructuración de la vida afectiva.

En definitiva, y de acuerdo en esto con Platón, Aristóteles y tantos otros, lo que normalmente conocemos como educación de la afectividad consiste en lograr que los apetitos sensibles tiendan espontánea o naturalmente —mediante la segunda naturaleza configurada por la virtud— hacia el bien propiamente humano:⁶ con prontitud, facilidad y *experimentando* gusto o satisfacción (dimensión esta última la más estrictamente afectiva, pero aparejada a las dos anteriores, según se desprende de lo expuesto hasta ahora).

O, con otras palabras, en que al hombre le *apetezca* y resulte agradable hacer lo que es en sí mismo bueno y que por eso, ¡por *amor* al bien!, debe ser hecho, y no por una suerte de obligación fría y arbitraria.

En concreto, refiriéndose a la educación correcta, sostiene Platón:

[...] afirmo que placer y dolor son la primera percepción infantil, y es en ellos [placer y dolor] en quienes surge por primera vez la virtud y el vicio del alma. En lo que atañe a la inteligencia y las opiniones firmes verdaderas, tiene fortuna aquel al que se le añadieran aunque no fuera sino en la vejez. En todo caso, perfecto es el hombre que las posee a ella y a todos los bienes que hay en ellas.

Llamo educación a la virtud que surge en los niños por primera vez. Si en las almas de los que aún no pueden comprender con la razón se generan correctamente placer, amistad, dolor y odio y si, cuando pueden captar la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud.

Si separaras por medio de la definición lo que de ella corresponde a la crianza adecuada en lo que concierne a los placeres y los dolores, de tal manera que se odie lo que es necesario odiar y se ame lo que hay que amar directamente desde el principio hasta el final, y lo llamas educación, le darías, al menos en mi opinión, un nombre adecuado.⁷

Esto, que en cierto modo constituye la substancia de la educación *ética*,⁸ podría concretarse en tres pasos esenciales, susceptibles cada uno de un notable desarrollo, que habrá que reservar para estudios posteriores:

⁶ Cf., por ejemplo, PLATÓN: *República* 587 a.

⁷ PLATÓN: *Leyes*, 653 a-c.

⁸ Como se acaba de sugerir, si tomamos la afectividad en su acepción más estricta, su educación constituye una parte y, en cierto modo, un resultado de la formación ética propiamente dicha, más amplia y dirigida sobre todo a la correcta ordenación de las tendencias o apetitos, y de las operaciones a que dan lugar, según el correcto orden de la razón.

Asentar y confirmar la voluntad en el bien

Antes que nada, es preciso asentar la elección de fondo de la voluntad entre el bien en sí y el bien para mí. Escoger libremente el bien en sí (que lleva consigo el bien del otro en cuanto otro), incrementar progresivamente la radicación, el alcance y la intensidad de tal elección y, en su caso, rectificarla siempre que sea preciso y la voluntad se haya desviado de la opción realizada.

1. Y aquí una observación resulta imprescindible. Si atendemos de nuevo a la más radical dimensión metafísica, este extremo sobresale en importancia por cuanto intensifica el vigor de la voluntad y la reafirma en su naturaleza propia, en cierto modo opuesta (según la oposición de *contrariedad*) a la de los apetitos sensibles: bien-en-sí-y-para-otro *versus* bien-para-sí.

En semejante contexto se pronuncia de nuevo Caffarra:

Podemos ahora comprender por qué la integridad de la persona humana depende de la rectitud de la voluntad (o sea, del amor del bien inteligible).

La rectitud de la voluntad, en efecto, consiste en el querer una realidad en la medida adecuada a su bondad; por su bondad intrínseca, inherente a su ser. La injusticia de la voluntad consiste, por el contrario, en querer una realidad en la medida en que es simplemente *mi* bien, *tu* bien: por la bondad que tiene *para mí, para ti*.

Y, por tanto, la voluntad justa ama a Dios por encima de todas las cosas, con todas sus fuerzas, puesto que esta es la única medida adecuada al Ser divino, mientras que ama todas las otras realidades en la medida en que participan de la bondad de Dios.

En esta rectificación del querer, todo bien es querido (también el bien sensible), pero de manera ordenada. Toda volición y todo movimiento hacia cualquier bien se halla subordinado a la voluntad que ama a Dios sobre todas las cosas, está *integrado* en la subjetividad espiritual, de tal modo, que nada se opone a la volición racional con la que el hombre ama a Dios sobre todas las cosas.⁹

Todo lo cual, asumido con la seriedad que merece, corrige y parcialmente invalida la afirmación, meramente psicológica, de que un sentimiento no puede cambiarse mediante la intrusión de la voluntad.

2. Sin duda, en la mayoría de los casos esto no puede lograrse mediante un intento de intervención directa y puntual en un instante determinado de una concreta biografía, pero sí, antes que nada, en la medida en que la rectitud de la voluntad, mediante las operaciones que realiza o impera, configura la calidad del temple de la persona toda.

⁹ CAFFARRA, Carlo: *Ética general de la sexualidad*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1995, p. 44.

Así lo sostiene Quiroga, apelando a su vez a Annas, una de las mejores especialistas de la doctrina aristotélica en este punto:

Se ha afirmado muchas veces que los sentimientos escapan de nuestro control voluntario; que no se puede “mandar al corazón”. Estas apreciaciones son verdaderas solo en parte. Nuestras formas habituales de responder afectivamente a las incidencias del vivir son las que corresponden al modo de ser que hemos hecho propio, a lo que hemos querido realmente ser.

Como dice Julia Annas, “aunque pueda parecer obvio, este es un elemento de enorme importancia (...): una virtud (o un vicio) es el modo *en que me he ‘cultivado’*, es el modo de ser que he elegido”. Nadie tiene virtudes o vicios “a pesar suyo”, sino como resultado de sus elecciones libres.¹⁰

3. En segundo término, por cuanto todo lo anterior redundaba en la afectividad sensible, que no puede ser rectamente entendida sin apelar de forma directa y clara a la totalidad de la persona que realmente obra y experimenta los sentimientos.

Ahora es Abelardo Lobato quien marca las pautas para una pertinente comprensión del asunto.

3.1. En un primer momento, recordando que lo inferior se comprende solo desde lo superior y, cuando sea el caso, en virtud de su relación con este segundo:

La plena comprensión del apetito sensitivo se logra solo desde la relación que tiene con el apetito superior, designado como voluntad o apetito racional, en la cual confluyen la naturaleza y la libertad.

La voluntad no tiende directamente y de modo determinado a la cosa, ni se inclina a un bien particular, sino que se dirige hacia la bondad en absoluto, por su misma razón de bien, y desde esa razón tiende a los bienes concretos en los cuales se realiza. El objeto de la voluntad es el bien absoluto. Es de tanta amplitud y capacidad que no le basta ningún bien concreto, y está orientado de tal manera que necesita dirigirse al bien en sí mismo: “necesariamente el hombre quiere el bien, pero no quiere necesariamente esta o aquella realidad que estima buena, o útil, y que realmente es tal, porque toda potencia dice una relación necesaria al propio objeto” (*De Verit.*, 25, 1).

3.2. A continuación, haciendo ver cómo la naturaleza de la voluntad inteligente le permite «llevar las riendas» de la persona toda, incluidos hasta cierto punto los apetitos y afectos sensibles:

Por esta amplitud del objeto del apetito superior, no solo mantiene la unidad y en el hombre hay una sola potencia volitiva, capaz de tender tanto al fin cuanto a los medios y al orden de existencial en concreto, sino que el apetito superior tiene cierto dominio sobre el apetito sensible y las pasiones, las cuales pueden ser una ayuda, o pueden ser un impedimento para el ejercicio de la libertad humana.

¹⁰ QUIROGA, FRANCISCA R.: *La dimensión afectiva de la vida*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, pp. 83-84.

3.3. Por fin, con la ayuda de Tomás de Aquino, esbozando los mecanismos por los que todo lo precedente se lleva a término:

Hay una conexión interna en el hombre, y la voluntad ejerce el dominio existencial de todo el dinamismo humano. “En las potencias superiores ordenadas mutuamente acontece que el movimiento intenso de una de ellas, sobre todo de la superior, redundando en las otras. Por esto cuando el movimiento de la voluntad se dirige por elección deliberada a algo, el apetito sensitivo, concupiscible e irascible, sigue el movimiento de la voluntad. Por eso dice el Filósofo en el libro *III De Anima*, que el apetito mueve el apetito, como en los cuerpos celestes una esfera mueve a la otra” (*De Verit.* 25, 4).

3.4. Como consecuencia de todo lo cual, concluye:

El apetito superior tiene cierto dominio sobre el apetito sensitivo.¹¹

Por su parte, desde la perspectiva psicológico-antropológica, y con apoyo en la neurología y el ejercicio profesional de destacados psiquiatras, estima Pithod:

Desde la espiritualidad se ordena la sensibilidad; he ahí la antigua sabiduría tradicional en todas las culturas superiores. Muchas psicologías contemporáneas o lo han ignorado o han buscado, incluso, vías contrarias. Es el declinar del espíritu del que hablaba Thibon para referirse al vitalismo nietzscheano.

Algunos psicólogos han intentado, no obstante, apoyarse en el espíritu para tratar al hombre. La *logoterapia* de V. Frankl es un bello ejemplo, como lo es la psiquiatría moral de Baruk.

En ambos casos se trata de curar las enfermedades del ánimo o neurosis (y aun otras enfermedades) apoyándose en las fuerzas espirituales. Su éxito dependerá, por cierto, de la profundidad del desorden y de su mayor o menor estructuración en la persona, pero también del vigor del punto espiritual de apoyo.¹²

Asegurar un dominio político

Sostener lo contrario —una presunta total independencia de los componentes de la esfera sensible respecto a la espiritual— vuelve a ser cartesianismo, no tanto operativo cuanto constitutivo: el alma solo actuaría *externamente* sobre el cuerpo, cuando en realidad forma una unidad (substancial y, más aún) *en el ser* con él, de igual manera que las tendencias o apetitos psíquico-sensibles no constituyen sino una prolongación de la voluntad, en cierto modo *inmanentes* a ella (en los dominios trascendentales, aunque no en los predicamentales).

Pienso que la cuestión resultará más clara al aducir algunos testimonios históricos.

¹¹ LOBATO, Abelardo: *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, en LOBATO, Abelardo (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. I. El hombre en cuerpo y alma*. Valencia: Edicep, 1994, pp. 216-217.

¹² PITHOD, Abelardo: *El alma y su cuerpo*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994, p. 191.

Es bien sabido que sobre este punto —el del posible influjo de la voluntad y de la razón en los apetitos y tendencias, y viceversa— se han ocupado, con matices distintos y a veces contrapuestos, la mayoría de los autores que han tratado el tema: desde Aristóteles, pasando por los medievales y las posteriores posturas dualistas o monistas, hasta los contemporáneos.

Y que, entre algunos de estos, por una suerte de ley del péndulo derivada de la baja estima racionalista de los sentimientos, se acentúa en ocasiones desmesuradamente la autonomía, e incluso una presunta independencia, de la vida afectiva.

En mi opinión, las posturas más equilibradas son las que, tras las huellas de la distinción aristotélica entre dominio *despótico* y *político*,¹³ aseguran una capacidad de intervención *indirecta* de la voluntad en los apetitos inferiores y en los afectos consiguientes.

Por ejemplo:

[...] Hildebrand dirá que la voluntad en su libre ejercicio llega a influir sobre las respuestas afectivas: sancionando o desautorizando las ya existentes, o favoreciendo que surjan otras no existentes. Son las formas de libertad que Hildebrand llama, respectivamente, “cooperadora” e “indirecta”.¹⁴

Scheler, por su parte, sostiene:

Los sentimientos no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son tan solo de un modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción).¹⁵

No es difícil advertir, con solo analizar estas dos citas, hasta qué punto las simples diferencias de matices acabarán por desembocar en posturas significativamente diversas.

En cualquier caso, lo que más me interesa subrayar es algo a lo que no suele atenderse en exceso: el *influjo ontológico-intrínseco* entre las facultades espirituales y psíquico-sensibles, con sus respectivas manifestaciones, como fruto de la continuidad que en el hombre establece la existencia de un único acto de ser.

Y también desearía poner de manifiesto la conclusión a la que de este modo se arriba. A saber, que, aunque no su totalidad —y esto debería quedar claro—, *el fundamento y la clave* de la educación de la afectividad psíquico-sensible radica pa-

¹³ Cf. ARISTÓTELES: *Política*, I, 5, 1254 b 6.

¹⁴ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio: *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*. Cuadernos a Anuario Filosófico, núm. 155. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, p. 18.

¹⁵ SCHELER, Max: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós editores, 2001, p. 449.

radóticamente en la voluntad; no tanto en la llamada fuerza de voluntad, que *más bien* corresponde al clásicamente denominado apetito irascible, sino en su constante intensificación y fijación en el bien inteligible, así como en el desarrollo progresivo de la afectividad propiamente espiritual, que alimenta y facilita la rectitud del entendimiento y de la voluntad (Un paréntesis conveniente).

Por otra parte, la tan traída y llevada autoestima, en la exacta proporción en que, en ocasiones, va aparejada a la *precedencia*, incluso cronológica, del amor propio electivo (y no simplemente del amor natural de sí) como condición de posibilidad de amor a los demás, constituye la versión inmanentista, probablemente inconsciente, de la recta afectividad: lo primero no sería entonces el amor al ser en cuanto tal (como bien explica Pieper, entre otros) y, por tanto, a los demás y a mí en cuanto provistos de un ser personal, sino el amor a mí en cuanto yo, que tornaría posible el amor al resto. Pero un yo, cabría agregar, subjetivizado y des-substancializado o sin ser, por decirlo de algún modo. Dios ya no es el Principio radical del amor con que quiero, sino que ese principio queda constituido por el amor que a mí mismo me otorgo.

Sirvan solo como ejemplos los siguientes textos de un autor de indudable rectitud doctrinal:

Nuestra instalación en la existencia es la correcta desde el momento en que nos queremos a nosotros mismos y sentimos la dicha de valorar positivamente nuestra individualidad. Únicamente desde este *punto de partida* —marcado en su inicio por cierto solipsismo (que no narcisismo)— la existencia de un hombre o de una mujer puede convertirse en una aventura impulsada por la alegría de vivir.¹⁶

A lo que agrega:

Para querer a los demás es necesario *antes* quererse uno a sí mismo, porque este acto volitivo es unificador y vertebrador y posibilita desde el punto de vista psicológico la estructuración de la persona humana.¹⁷

Y también:

Se trata de tener una idea asumida de la propia identidad y sentir un auténtico *afecto* hacia ella, para que *fruto de ese conocimiento-autoestima* nazcan también unas relaciones *afectuosas* con los demás.¹⁸

Para concluir:

¹⁶ MARTÍ GARCÍA, Miguel-Ángel: *La afectividad: Los afectos son la sonrisa del corazón*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2000, pp. 19-20.

¹⁷ *Ib.*, p. 21.

¹⁸ *Ib.*, p. 22.

La primera obligación que tenemos todos es sentirnos a gusto con nosotros mismos.¹⁹

Como puede advertirse, en este punto se confunden dolorosa y gravemente, por las repercusiones vitales que suele llevar aparejadas, la perspectiva ontológica y la fenomenológico-psicológica.

Pues es cierto que el descontento con uno mismo suele producir una especie de incapacidad para emprender grandes empresas en las que entra el juego el amor, para entusiasmarse. Pero semejante desazón debe ser interpretada como *síntoma* de que no estoy queriendo bien (al otro, con olvido de mí) y no como *causa* de tal discapacidad.

Entender la cuestión de esta segunda manera llevaría consigo la necesidad de *empezar* por quererme a mí para poder amar a los otros: he repetido, y creo que con fundamento, que el único modo en que un ser personal —y, por tanto, muy superior a los animales, que es el «modelo» con el que a menudo se interpreta hoy al hombre— puede *quererse bien* a sí mismo es... olvidarse de sí como fruto de una plena atención-dedicación al bien ajeno; y, por ende, que *comenzar* por quererse a sí mismo, con amor electivo, encierra en el propio ego e impide salir de sí... mientras no se lleve a cabo un «revolución» estructural profunda, que ponga en primer término el amor a los demás por su bondad intrínseca: la opción entre el bien-para-mí y el bien-en-sí no admite medio ni evolución *progresiva* entre un polo y otro.

La voluntad y sus «complementos»

En segundo término, para ejercer la benevolencia, para querer bien, se requiere el correcto ejercicio de la voluntad, que siempre es cifra y cimiento, pero ya acompañado del cortejo de afectos que suplen lo que falta a la voluntad humana por su condición doblemente limitada —creada y encarnada—, así como los gestos que manifiestan, encienden y, en su caso, preparan ese amor.

Desde semejante punto de vista, y sin que esto equivalga a una especie de concesión condescendiente, sino como fruto de una exigencia del carácter espíritu-corpóreo del sujeto humano, la educación *directa* de las tendencias sensibles y de la afectividad a ellas aparejada representa asimismo una condición ineludible para la plenitud del actuar humano y del propio amor en que aquel encuentra su culmen.

La presencia de una afectividad rica y bien orientada constituye, *¡en sí misma!*, un requisito imprescindible para que el hombre alcance la perfección a que se encuentra llamado.

¹⁹ *Ib.*, p. 31. Las cursivas de todas las citas son mías.

Por tanto, aunque tal vez deba atribuirse cierta primacía a la formación de la voluntad, es imprescindible agregar, con la misma fuerza, la necesidad imperiosa de educar las tendencias sensibles y los sentimientos que de ella derivan, si lo que pretende obtenerse es el crecimiento del hombre en su condición íntegra y, como vengo repitiendo, el de las propias facultades espirituales.

De acuerdo de nuevo con Colom y Rodríguez Luño, me opongo a:

[...] la idea de algunas corrientes de pensamiento —los estoicos y Kant, por ejemplo— que ven en las pasiones cierto peligro, por cuanto arruinarían el juicio de la inteligencia y serían incompatibles con una auténtica pureza moral, cosa que solo ocurre con las pasiones desordenadas; las pasiones ordenadas, por el contrario, contribuyen al buen comportamiento moral.

Con razón se afirma que las pasiones constituyen energías inmensas, a las que no hay por qué sofocar, sino solo finalizarlas según el orden de la recta razón, asumiéndolas en las distintas virtudes, de modo que el bien se realice de manera espontánea. Disciplinados de este modo, los sentimientos tornan más fáciles unas correctas relaciones interpersonales, nos permiten valorar y decidir con prudencia y nos hacen posible mantener la paz en las contrariedades.

*Lo que realmente está de acuerdo con la naturaleza humana es ordenar todos los movimientos pasionales de forma que el hombre en su plenitud se comprometa y empeñe en realizar el bien.*²⁰

Lo cual, añadido por mi parte retomando el hilo conductor, es la exigencia más clara en el orden operativo de la grandeza e íntima unidad de acto personal de ser.

En resumen

Con otras palabras, y con conciencia clara de incurrir en cierta repetición:

1. Sobre todo en las circunstancias actuales, conviene subrayar el papel prioritario e insustituible de la voluntad no solo en el desarrollo de la persona humana y en la del amor electivo o libre, que en cierto modo condensa ese despliegue, sino también en la totalidad de la vida afectiva.

2. Pero, al mismo tiempo, es menester insistir en la necesidad de potenciar las dimensiones sensibles, también las apetitivas y sus resonancias emocionales —buenas en sí mismas, como vengo repitiendo—, y dejar muy claro que sin la fuerza o el vigor contenidos en estas últimas la propia voluntad carecería de parte de la energía imprescindible para activar el perfeccionamiento de la persona humana.²¹

²⁰ COLOM, Enrique; RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel: *Elementi di Teologia Morale Fondamentale*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 3ª ed. 2003, p. 165.

²¹ Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I-II, q. 6, a. 7.

3. De nuevo la unidad intimísima del hombre, basada en la grandeza de su ser personal —a mayor intensidad en el ser, más alto grado de unidad: *ens et unum convertuntur*—, explica la mutua interdependencia jerarquizada de todos los elementos que lo componen.

Como explica Tomás de Aquino, «por la unión de la fuerzas del alma en una sola esencia, y del alma y del cuerpo en el único ser del compuesto, las facultades superiores e inferiores [...] se influyen mutuamente [...], a veces hasta la salud y la enfermedad y hasta la muerte: pues sucede en ocasiones que alguien muera de alegría o de tristeza o de amor. [...] Y también sucede al contrario, cuando las modificaciones corporales redundan en el alma. [...] Análogamente, las facultades superiores se desbordan en las inferiores, de suerte que a un intenso movimiento de la voluntad sigue una pasión en los apetitos sensibles y como fruto de una intensa contemplación deriva una dificultad para el ejercicio de las facultades sensibles, que incluso pueden ser impedidas; o, al contrario, la vehemencia de las pasiones sensibles obscurecen la razón, de modo que la persona juzga como bien sin más aquello que le atrae como resultado de su afecto sensible.²²

De esta suerte, y por citar un par de ejemplos, el contacto inicialmente sensible con el sufrimiento ajeno genera por lo común la compasión, que completa e intensifica (¡jo despierta!) el amor voluntario hacia quienes padecen. De manera análoga, el atractivo físico entre dos personas de distinto sexo constituye un elemento que, bien orientado, acaba por inflamar la voluntad, ayuda a que esta ejerza el *acto* de amor y a mantenerla encendida (en este contexto, las relaciones conyugales conservan, incrementan y tiñen de una tonalidad única al amor entre los esposos). O, por apuntar un tercer caso, la contemplación de un recién nacido, provoca un sentimiento de ternura, que acompaña o suscita el amor electivo... y que en el caso de los padres, hermanos, etc., se añade o más bien asume y eleva el amor natural, incluido el propio de la *voluntas ut natura*.

4. Considerados bajo este prisma, los afectos no solo disponen, manifiestan o intensifican, sino que completan *intrínsecamente* el buen querer... de la propia voluntad humana: doblemente participada y, por tanto, incapaz de ejercer por sí sola ¡su acto *propio*!

Limitación de la voluntad humana

Estimo que esta puntualización es importante y por eso reclama una atención adicional: entre los hombres, por lo que otras veces he denominado «principio de la

²² TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, q. 26, a. 10 c.

participación»,²³ la voluntad no puede llevar a término su acto *intrínseco* más propio —amar— sin el auxilio de otras potencias inferiores que de ella dimanen, pero sin las cuales se muestra insuficiente.

Lo cual, a su vez, pide a gritos recordar otros comentarios, del estilo de los que siguen.

1. El olvido de que el acto propio y caracterizador de la voluntad es el amor electivo de donación, la confusión entre educación de la voluntad y fortaleza o fuerza de voluntad, es una de las principales causas del todavía más grave desconcierto en torno al tema que nos ocupa.

En clave, por ejemplo, nietzscheana, la voluntad es vista como voluntad de *poder* y su acto propio se considera el *imperio*. En semejante contexto, la libertad acaba por oponerse a la voluntad y esta resulta ajena a todo goce o deleite, ¡que la prostituiría!, al modo kantiano.

Desde semejante perspectiva, me atrevo a conjeturar que lo que algunos llaman «voluntarismo» se constituye justamente por la total ausencia del influjo voluntario-amoroso, siendo más bien un despotismo puro y duro —sin intervención de la voluntad como amor— del apetito irascible sobre el concupiscible (si utilizamos la terminología clásica).

En semejante sentido, aunque de forma no del todo directa y añadiendo datos de sumo interés pero que en este escrito no es posible desarrollar, estimo muy pertinentes las palabras de Pithod:

Es interesante notar que la parte espiritual del hombre puede utilizar, sin reprimir, por simple reducción, a los apetitos inferiores para regularlos mutuamente. Puede usar del concupiscible para moderar el irascible y viceversa. El placer reduce la ira y la ira calma la voluptuosidad. En los ejercicios ascéticos se usa este último procedimiento. Al contrario, las emociones del arte, especialmente la música, pueden distender la agresividad, calmar el miedo, aliviar la tensión de las inhibiciones, etc.

En general, *la razón, mediando la voluntad y la cogitativa*, puede ejercer cierto control sobre la afectividad inferior, reduciendo los apetitos sin represión en el sentido freudiano.

Pero como las emociones sensitivas son de naturaleza orgánica, también se puede ejercer influjo sobre ellas por la excitación o inhibición de los órganos correspondientes del sistema neuro-endócrino. El alcohol relaja las tensiones (cuyo origen hay que basar en el irascible) o puede excitar la agresividad. Los psicofármacos actúan análogamente. La parte orgánica es “quasi causa material” de la emoción. Cuando la tristeza aprieta, un baño o un vaso de vino, o una música apropiada, puede calmar esta pasión.

²³ Cf. MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2ª ed., 2009, cap. V.

Pero solo podrá ser controlada eficazmente si la razón la asume. A veces la razón encuentra dificultades graves porque las disposiciones afectivas profundas —que tienen sus últimas raíces en lo orgánico— prácticamente no son accesibles al influjo racional. El electro-shock puede ser interpretado como el intento de remoción de las bases orgánicas —nerviosas— de las disposiciones afectivas o imaginativas perturbadoras, aflojando los “nudos” que puedan estar impidiendo a la razón el tomar su liderazgo “político” sobre la afectividad, y en general sobre las potencias inferiores.

Por desconocimiento de estos hechos, Freud pudo creer inicialmente que bastaba la concientización del trauma psíquico para curarlo.²⁴

2. Por lo mismo, en voluntades de más alto rango, semejante auxilio ya no será necesario.

Aunque no resulte fácil captar el *cómo* concreto, parece ilógico negar al amor de los ángeles los sentimientos (ternura, compasión, etc.) que corresponden al amor humano pleno, aunque sea imprescindible excluirlos como «sentimientos» (psíquico-sensibles), en el sentido habitual más preciso que poseen en el hombre, que siempre lleva consigo una connotación y una connotación corpóreas.

3. Y de manera todavía más clara, *todo* lo que da su encarnadura al amor humano se encuentra incluido e infinitamente superado, en el insondable y perfectísimo Amor divino. Aunque, como también parece claro, de una manera inefable, que engloba todo lo que entre nosotros aportan los sentimientos, aunque de un modo distinto y superior.

Con lo que nos encontramos, una vez más, con la *victoria* del acto-acto [= ser] sobre el acto-forma.

4. La conclusión, ya varias veces esbozada, parece desprenderse por sí sola: la voluntad humana necesita de los apetitos y afectos (y de los otros «elementos» apuntados y que en otra ocasión consideraremos) precisamente para cumplir su acto propio, amar, y *en función de su doble limitación* como voluntad finita y *meramente humana*.

4.1. De ahí se deriva el que considero el criterio básico para enjuiciar el valor de todo sentimiento, de cualquier rango o condición: será positivo cuando propicie, ayude, complete o refuerce el *acto* de buen querer medularmente voluntario, y negativo cuando, por el contrario, lo dificulte, atenúe o impida.²⁵

4.2. Pero se sigue también la absoluta necesidad de enriquecer en la medida de las propias posibilidades, y aunque ello lleve consigo una buena dosis de esfuerzo y lucha, la propia afectividad en todos sus dominios.

²⁴ PITHOD, Abelardo: *El alma y su cuerpo*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994, pp. 201-202. Curiosa mía.

²⁵ Cf. SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO: *Práctica del amor a Jesucristo*. Madrid: Rialp, 6ª ed., 1992, p. 284.

Lo expresan bien, en tono no técnico, pero perfilando adecuadamente la totalidad del asunto, estas palabras de Thibon:

Los obstáculos están hechos para remontarlos. El amor, coloreado en el comienzo por una perfección ilusoria, debida al deseo y la imaginación *no podría durar sin la intervención de la voluntad*. No la voluntad desnuda, como en un acto puramente moral, sino la concentración de todo el ser en torno a una exigencia de fidelidad.

Cito muy a menudo una frase de Bismark [...], al escribir a su joven esposa, ya que ella, tímida criatura, no le habla acompañado en todas las vicisitudes de su brillante carrera. Ella había escrito: “Me olvidarás a mí que soy una provincianita, entre tus princesas y tus embajadoras”. El respondió “¿Olvidas que te he desposado para amarte?”. Esta frase me parece definitiva. No simplemente “porque te amaba”, sino “para amarte”. Lo que significa echar el ancla en el porvenir. Separar una realidad eterna de las emociones fugaces de los sentidos y de la imaginación.²⁶

Fundamentos metafísicos

Volviendo a los principios, la condición ontológica de los sentimientos sensibles como prolongación de una voluntad doblemente limitada fundamenta lo que cabría denominar *influjo recíproco* entre una y otros.

Por eso, una voluntad buena, en la mejor acepción de ambos vocablos, favorecerá por sí misma —y no solo a través del *reflujo* de la actividad que origina— los buenos sentimientos. No, inicialmente, como ya apuntaba, en el sentido de que una actuación directa y puntual, y hasta cierto punto externa, de la voluntad (querer que...) modifique un sentimiento contrario o incremente necesariamente uno favorable pero débil, sino de manera muy superior y, de algún modo, previa: ontológica.

Puesto que los bienes de los apetitos sensibles están incluidos en «el bien como tal» al que la voluntad se inclina, y como tales apetitos dimanen de la voluntad en sentido estricto y no metafórico:

1. Cuando la voluntad del bien universal o en sí resulte más intensa y dilatada, mayor facilidad y vigor «*derivados*» tendrán las tendencias sensitivas para «desear bien» su bien propio y específico.

Al contrario de lo que a veces se opina, el hombre de voluntad vigorosa y recta, también y más cuando se encuentra elevada por la gracia, no solo no desprecia el conjunto de los bienes existentes, incluidos los sensibles, sino que los aprecia con más fuerza y mejor, porque también esos apetitos son más recios y poderosos: y, precisamente por semejante motivo, puede poner toda la energía de su voluntad

²⁶ THIBON, Gustave: *Entre el amor y la muerte*. Madrid: Rialp, 1977, pp. 59-60.

reforzada al servicio de la consecución de tales bienes... o puede prescindir de ellos, también por el vigor de la voluntad, cuando estime que contrarían el bien *inteligible* y propiamente humano e infinitamente más *gozoso*... o, si fuera el caso, al bien *sobrenatural* y *suprainteligible*, pero en absoluto irracional o contra-racional, sino más bien supra-racional.

2. Por otra parte, si la voluntad se encuentra referida y como anclada en sí misma (en el abreviado y puntiforme *bien-para-mí*, que presenta como malo y rechazable cuanto no halaga o favorece el propio *ego*), es muy fácil que surjan sentimientos destructivos, que amenazan ese yo subjetivamente macromegálico e idolatrado, y que además distorsionan las percepciones, aumentando por ejemplo la suspicacia y viendo en todo una suerte de segunda intención dirigida contra uno mismo.

De manera análoga, el sujeto de voluntad centrada en el bien propio (*libremente* egocentrada) advierte ataques y males, de gesto, palabra, acción, procedentes de otras personas o instituciones... que ni siquiera se habían percatado de la presencia de la persona presuntamente *atacada*. Y, además, a causa de la obcecación con su propio bien-estar, descubre dolores o enfermedades que pasarían inadvertidos a quien se entrega sinceramente a la búsqueda del bien ajeno o a un gran ideal (capacidad neurotizante del egocentrismo por deterioro de la cogitativa, que sí tiene órgano aunque difícilmente localizable desde el punto de vista neurológico).²⁷

3. Al contrario, la voluntad que busca el bien en sí y del otro (con olvido del propio yo, que es el único modo posible de atender realmente a los demás... ¡y de quererse bien a uno mismo!), aumenta de manera muy notable los sentimientos positivos, justo porque, vacía de sí, es capaz de apreciar cuanto de bueno existe alrededor: cuando se mantiene el «oído atento al ser de las cosas», como ya recomendara Heráclito, ¡hay tanta grandeza objetiva o constitutiva en todo lo existente, en especial en las personas!

Y, a la par, disminuye también poderosamente los desfavorables, entre otros motivos, por el simple hecho de no estar pendiente de su propio estado interior, que, por razones distintas en las diversas etapas de la vida (adolescencia, madurez, vejez), siempre presenta zonas menos luminosas, aunque solo fuera desde el punto de vista de la salud (lo contrario suele originar hipocondría y neurosis noógenas, como ya apunté).²⁸

²⁷ Aunque obviamente no me puedo poner a su nivel de especialistas, considero que el hecho normalmente aceptado de que la neurosis no provoca una lesión orgánica (cf., por ejemplo, CARDONA PESCADOR, Juan: *Los miedos del hombre*. Madrid: Rialp, 1988, pp. 25 ss.) no invalida lo que acabo de apuntar. Más bien me parece que el carácter absolutamente único de la cogitativa, como «puente» entre el psiquismo y la espiritualidad en sentido estricto, haga muy difícil *localizar* su(s) órgano(s) propios y, por ello, advertir la correspondiente lesión.

²⁸ En el fondo, la quiebra se produce por transformar voluntaria y habitualmente en *temático* lo que por naturaleza no sería sino un conocimiento concomitante.

4. De manera complementaria, según lo ya advertido, además de prolongarla y manifestarla, los sentimientos correctos preparan y favorecen la voluntad buena, de forma directa (ontológica y psicológica) y propiciando una percepción adecuada y una actividad correcta.

Como explica Aristóteles en uno de sus pasos más célebres a este respecto,

[...] para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos, son otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de todas ellas.²⁹

Aunque no pueda desarrollar de momento esta faceta, considero de capital importancia dejar nuevamente constancia expresa de la necesidad, para la perfección del sujeto humano, del desarrollo también directo de *toda* su afectividad y del conjunto de las tendencias de las que surge.

La amplitud y los límites en que debe moverse semejante desarrollo quedan inicialmente enmarcados por estas tres citas. En la primera, escribe von Hildebrand:

Ocurre algo análogo en el uso impropio del término sentimental. Como hemos visto, el sentimentalismo es un sentimiento pervertido y mediocre. Calificar de sentimental una afectividad intensa y profunda es absolutamente erróneo. La verdadera antítesis del sentimentalismo no es ni la indiferencia neutral que excluye todo sentimiento, ni la virilidad anquilosada del hombre que considera todo sentimiento como una concesión a la debilidad y al amaneramiento. La verdadera antítesis al sentimentalismo es el sentimiento auténtico de un corazón noble y profundo como la contrición de David, o el profundo pesar que se perpetúa en la liturgia de los Santos Inocentes: “Una voz se oye en Ramá, lamentación y gemido grande; es Raquel que llora a sus hijos y rehúsa ser consolada, porque ya no existen” (Mt 2, 18).

Así pues, debemos estar siempre vigilantes ante el uso fácil y descuidado del término “histórico”.³⁰

La segunda, de Polo, advierte:

²⁹ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1113 a 25-32.

Cabría traer a colación el clásico conocimiento por connaturalidad, un tanto desatendido durante siglos, y devuelto últimamente a primer plano, en la tradición clásica, por PERO-SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*. Madrid: Rialp, 1964; CALDERA, Rafael Tomás: *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*. Vrin: Paris, 1980, D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*. Bologna: ESD, 1992, o por ACOSTA LÓPEZ, Miguel: *Dimensiones del conocimiento afectivo*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, entre otros; en el siglo pasado, por Scheller y sus continuadores; y hoy, con visos de novedad, por GOLEMAN, Daniel: *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 1995, y por la multitud de escritos inspirados en él.

Como ya apunté, semejante interacción cognoscitivo-volitiva se encuentra ya presente, con distintos matices, en los mejores representantes del pensamiento griego.

³⁰ HILDEBRAND, Dietrich von: *El corazón*. Madrid: Palabra, 1997, p. 50.

Y en lo que respecta a la afectividad, su hipertrofia es ambigua, pues termina en una inhibición por trauma, o en un agotamiento. Habrá que hacer con la afectividad una cosa muy importante: sosegarla, matizarla. Pues la hipertrofia lleva consigo la globalización, la masificación, de la afectividad. La afectividad, cuando funciona bien, de una manera sana —cuando es una afectividad humana integrada—, contribuye al perfeccionamiento del hombre. Pero para ello ha de ajustarse en cada caso, dejar de funcionar como una afectividad desnuda, que se dispara en bloque. Este es el régimen de la afectividad cuando se encuentra sola, desasistida de la inteligencia y de la voluntad, que son las facultades capaces de marcar el matiz. Matizar significa discernir lo trivial y lo importante. Es esta la función propia de los sentimientos en conexión con las aptitudes del sujeto. Una confusión en este orden acarrea consecuencias desastrosas.³¹

La tercera, recentísima, viene avalada por la autoridad del actual Sumo Pontífice. Afirma Benedicto XVI casi en el inicio de la *Caritas in veritate*:

Sólo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente la de la razón y la de la fe, por medio de la cual la inteligencia llega a la verdad natural y sobrenatural de la caridad, percibiendo su significado de entrega, acogida y comunión. Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Este es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal. En la verdad, la caridad refleja la dimensión personal y al mismo tiempo pública de la fe en el Dios bíblico, que es a la vez «*Agapé*» y «*Lógos*»: Caridad y Verdad, Amor y Palabra.³²

5. De lo contrario, si no se despliegan y educan convenientemente, los sentimientos podrían impedir el recto comportamiento, como explica Tomás de Aquino:

Puesto que todas las facultades anímicas radican en la misma y única esencia del alma, es inevitable que, cuando una de ellas se activa, la otra deba atenuar su actividad o incluso no pueda ejercerla en absoluto.

Y esto, al menos, de dos maneras básicas y no independientes, pues ambas apelan, en fin de cuentas, a una obstrucción más o menos directa del ejercicio y despliegue de la voluntad.³³

5.1. Debilitando la fuerza de la propia voluntad o, más bien, impidiendo parcial o totalmente su ejercicio, por cuanto la aplicación de un apetito sensible se torna tan

³¹ POLO, Leonardo: *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 1993, pp. 83-84.

³² BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*. Libreria Editrice Vaticana, 2009, núm. 3. Afirmaciones reforzadas por estas otras, de un párrafo casi contiguo y dotadas de más alcance: « Un cristianismo de caridad sin verdad se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos, provechosos para la convivencia social, pero marginales. De este modo, en el mundo no habría un verdadero y propio lugar para Dios. Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad» (Núm. 4).

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I-II, q. 77, a. 1 c.

vehemente que viene como a reunir en sí los bríos operativos que dimanar del (acto de ser a través del) alma... disminuyendo de esta manera los que quedan en poder de la voluntad misma.

Lo cual, a mi modo de ver, reviste una particular importancia porque la voluntad es reflexiva y, volviendo sobre sí misma, puede generar energías casi infinitas: el célebre *querer-querer*. Mientras que los apetitos sensibles, por su carácter intrínsecamente orgánico no gozan de esa propiedad fundamental.

De modo que, mientras el ejercicio amoroso de la voluntad desata y en cierto modo da a luz e incrementa la capacidad *total* de obrar en pos del bien, los apetitos sensibles, desligados de la recta voluntad, *desgastan* ese poder originario-originante y van dejando a su sujeto como anémico, excepto en lo que al apetito en cuestión se refiere; con el agravante de que el vigor de esa tendencia particular desordenadamente des-atada, al cortar la relación con su fuente, acaba por desgastarse y desgastar a la persona toda.

5.2. Turbando el conocimiento, sobre todo en su vertiente práctica. Es decir, haciendo que en un momento concreto *aparezca* como bueno (mejor, como conveniente) lo que en realidad no lo es: bien *aparente*, en cuanto connatural al deseo actual de la persona, desviado e incrementado por la pasión, incluso en contra de una virtud poseída y que en condiciones normales inclinaría a actuar de una manera diversa o contraria.³⁴

Para obrar bien

Por fin, también en los dominios de la *beneficencia* (*hacer el bien*) resultan imprescindibles los sentimientos sensibles (entusiasmo, ira santa)... justo por la debilidad de la voluntad humana.

Son necesarios, tantas veces, simplemente para *pasar a la acción*, así como para *mantener y apuntalar* el empuje voluntario a lo largo de una tarea dilatada y ardua. En todo caso, siempre como complemento, y no arrogándose el papel que a la voluntad compete.

Pues, como afirma Yepes a continuación de la frase que antes transcribí, en la que deja constancia del papel de los sentimientos como refuerzo de las tendencias,

[...] el peligro que tenemos respecto de ellos es más bien un exceso en esta valoración positiva de ellos, el cual conduce a *otorgarles la dirección de la conducta*, tomarlos como criterio para la

³⁴ Cf. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, lib. III, 1114 a 31 – 1114 b 2, y la glosa, más clara, de TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Ética a Nicómaco*, lib. III, lect. 13.

acción y buscarlos como fines en sí mismos: esto se llama *sentimentalismo*, y es hoy corrientísimo, sobre todo en lo referente al amor.³⁵

Para concluir, recuerdo que las facultades operativas se perfeccionan de manera múltiple:

1. En sentido técnico, con la adquisición de las virtudes propias.
2. En sentido ético-antropológico, por cuanto la virtud correspondiente las hace responder de manera más pronta y fácil al imperio voluntario (dimensiones también neurológicas).
3. Finalmente, por su «cercanía» con las tendencias sensibles, en la proporción en que:
 - 3.1. Estas han sido perfeccionadas por la virtud.
 - 3.2. Y se ha establecido el correspondiente nexo entre tales tendencias y las facultades operativas de su mismo nivel.
4. Y, en los tres casos, también en cuanto de esta suerte surgen los sentimientos subsiguientes adecuados, que, constituyen, por así decir, la dimensión afectivo-gratificante de las virtudes.

Algunos ejemplos entre los muchísimos posibles: la consideración de la injusticia cometida puede generar un movimiento de ira, que, bien encauzada, proporcione los arrestos necesarios para arremeter contra el estado de cosas que da origen a las actuaciones injustas y conseguir de este modo el bien de los afectados (y eso es amor). Así como la representación imaginativa del objetivo de un conjunto de operaciones dilatadas en el tiempo (la preparación para unas oposiciones, pongo por caso) origina la audacia necesaria para superar los obstáculos que dificultan su consecución, o el triunfo reiterado en distintas pruebas deportivas alimenta los bríos para enfrentarse de la manera correcta con las que las siguen...

Todo lo cual, como he apuntado a lo largo del escrito, encuentra su fundamento último en la concreta configuración (y despliegue, hasta cierto punto en el tiempo) de un acto de ser de rango personal-humano, que se difracta en los dominios predicamentales en una abigarrada constelación de facultades, hábitos y actos, cuya correcta y armónica integración operativa resulta imprescindible para que el hombre arribe al altísimo fin a que está destinado.

³⁵ YEPES STORK, Ricardo: *Fundamentos de antropología, Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA, 1996, p. 59. Cursivas del propio autor.