

# Esbozo de una metafísica de la afectividad (II)<sup>1</sup>

## *Outline of a Metaphysics of Affectivity (II)*

TOMÁS MELENDO  
CARMEN MARTÍNEZ ALBARRACÍN  
Universidades de Málaga y Jaén  
tmelendo@uma.es  
cmtz\_albarracin@hotmail.com

### RESUMEN

En todo sentimiento se entrelazan el elemento cognoscitivo con el apetitivo o tendencial. Una consideración adecuada de la afectividad ha de conceder toda la importancia que les corresponde a los *afectos* propiamente espirituales, que se despliegan en torno a la inteligencia y la voluntad, y distinguirlos claramente, a su vez, del amor electivo. Mientras este amor es una operación eminentemente activa, los sentimientos, también los espirituales, son pasivos o re-activos.

**Palabras clave:** afectividad, conocimiento, tendencias, afectos espirituales, voluntad, amor electivo

### ABSTRACT

All feelings contain elements of knowledge and tendencies. One must pay attention to the importance of unique spiritual affections, which develop around intelligence and will, and distinguish them from elective love. While the latter is mainly an active operation, feelings are passive or reactive.

**Keywords:** affectivity, knowledge, tendencies, spiritual affects, will, elective love

---

<sup>1</sup> El presente artículo es continuación de *Esbozo de una metafísica de la afectividad (I)*, publicado en el número 1 de esta misma Revista. Como indiqué entonces, por razones de estilo, utilizamos los verbos en primera persona del singular, pese a ser dos los autores.

## 5. Hacia una primera descripción de los sentimientos

### *El sentimiento como conocimiento primordial del yo*

Para comprender una cosa y la otra, avancemos una descripción inicial de los sentimientos.

1. Si nos atenemos al vocablo que nos está sirviendo de base, es fácil relacionar el «sentimiento» (derivado de *sentire*) con la percepción. Al mismo tiempo, se distingue sin dificultad de la «sensación» en sentido estricto, cuyo objeto propio es siempre un *contenido* sensible; y también se diferencia del conocimiento intelectual en su acepción más propia e incluso del autoconocimiento sensible-intelectual, aislada o abstractamente considerado.

Al enfocar la cuestión desde esta perspectiva, que no es la única posible ni tal vez la mejor, el conocimiento de sí, el intelectual y el sensible, así como la conjunción de ambos, compondrían una suerte de *género* al que, utilizando categorías clásicas, el sentimiento agrega la *diferencia* que lo constituye como una de sus *especies*.

De todos modos, aunque lo que acabo de afirmar me parece bastante acorde con los planteamientos actuales, un par de puntualizaciones resultan imprescindibles para acabar de enmarcar y definir el asunto, así como para evitar errores posteriores, que podrían llevar consigo repercusiones vitales de cierto calado.

1.1. No hace todavía mucho, hacia mediados del siglo XX, algunos autores utilizaban el término «sentimiento» para referirse a lo que hoy llamamos auto-percepción, en la más amplia significación del vocablo. Es decir, a ese *sentirse* (y *sentirse ser* y *sentirse vivo*, puesto que «para los vivientes, ser es vivir») que el sujeto humano experimenta, aunque con distintos matices, al llevar a cabo cualquier operación consciente o verse solicitado a hacerlo o afectado por su misma realidad o la de su entorno.<sup>2</sup>

Los filósofos mencionados centraban su atención, al menos inicial y fundamentalmente, en el ámbito cognoscitivo. En este contexto, solía distinguirse entre el conocer objetivo y el subjetivo, que era propiamente el «sentimiento».<sup>3</sup>

1.2. Por mi parte, prefiero llamar al primero conocimiento temático, y al segundo, consecretario o concomitante. Además, en contra de la tradición<sup>4</sup> que adscribe

<sup>2</sup> Cf. BOFILL I BOFILL, Jaume: «Metafísica del sentimiento»; en *Obra filosófica*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1967, p. 122.

<sup>3</sup> Cf. BOFILL I BOFILL, Jaume: «Metafísica del sentimiento»; en *Obra filosófica*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1967, p. 133. Tal vez sea este autor quien más claramente ha tematizado, en España, cuanto vengo resumiendo.

<sup>4</sup> Todavía hoy vigente, pongo por caso, en la *Escuela tomista de Barcelona*.

al *sentimiento* la captación de la *existencia*, dotando al saber objetivo (aisladamente considerado) de un alcance solo esencial o eidético, estimo que el integrante fundamental de todo conocimiento humano maduro es la «aprehensión primordial de realidad», por emplear la terminología de Zubiri, que se lleva a cabo en el contacto del hombre con el mundo,<sup>5</sup> y en cuyo seno se despliegan los otros dos elementos.

En relación con este punto, resulta muy ilustrativo el siguiente texto de Tomás de Aquino:

El objeto del entendimiento [humano] es algo común, a saber, el ente y lo verdadero, en los que se incluye también el propio acto de entender. De ahí que el entendimiento pueda entender su acto. Pero no de manera primaria, porque el primer objeto de nuestro entendimiento, en el estado presente, no es cualquier ente verdadero, sino *el ente y lo verdadero considerado en las realidades materiales*, como se ha dicho; y, a partir de ellas, [nuestro entendimiento] alcanza el conocimiento de todo lo demás.<sup>6</sup>

2. De acuerdo en esto con Millán-Puelles,<sup>7</sup> sostengo que la percepción humana es compleja, y que sus tres componentes básicos o primarios serían:

2.1. El conocimiento de una realidad inicialmente externa, que algunos llaman *objeto* y que yo, para evitar confusiones con la oposición moderna entre sujeto y objeto, denunciada con razón por Heidegger, prefiero denominar *tema*.

2.2. La advertencia concomitante del propio yo singular que conoce, a la que Millán-Puelles califica como «reflexión originaria».

2.3. La clara captación de que tanto el tema como el sujeto *son* (reales o existentes); aprehensión previa desde el punto de vista de la naturaleza, aunque simultánea en el tiempo a las anteriormente citadas.

3. Como es obvio, no se trata de tres conocimientos, sino de tres aspectos entrecruzados de un mismo y único acto de conocer, al que todavía cabría agregar justificadamente otros componentes, que ahora no hacen al caso. Pero añadido de inmediato que, aun cuando a los tres corresponda el calificativo de *primarios*, existe un orden de naturaleza que conviene subrayar.

---

<sup>5</sup> Entre otros, esta tesis ha sido muy bien desarrollada por LIVI, Antonio: en su *Crítica del sentido común*. Madrid: Rialp, 1995, pp. 71 ss.

<sup>6</sup> *Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus [nuestro intelecto] in cognitionem omnium aliorum devenit* (TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.*, I, q. 87. a. 3 ad 1). *Cursivas y añadidos míos.*

<sup>7</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1967, pp. 168 ss.

3.1. Lo *primariamente primario*, si queremos hablar así, sería el carácter real de cuanto estoy conociendo: el *primum cognitum* de los clásicos, tomado en su sentido más absoluto, que deriva en fin de cuentas de la captación espontánea y no tematizada del ser del ente y se constituye como el primer y más originario hábito intelectual,<sup>8</sup> *dentro del cual* se perciben el tema-objeto como *siendo* y siendo *conocido*, y, gracias a la actualización del entendimiento (y la sensibilidad) que ello comporta, al propio sujeto como *siendo* y siendo *cognoscente*.

3.2. En el conocimiento no reflejo, y siempre desde el *orden de naturaleza*, que no temporal, la percepción del yo ocuparía una tercera posición, pues la mera potencia no puede advertirse sino en cuanto es dinamizada: en cuanto actualizada.

3.3. Y la captación del objeto que actualiza la facultad cognoscitiva y permite conocerla, vendría *naturalmente* en segundo lugar, *en el hábitat-hábito* constituido por la razón primariamente primaria de ente, en el que se incluyen según el orden apuntado tanto el tema como el sujeto... percibidos, por ende, como *siendo*.

4. A raíz de lo cual resulta fácil advertir:

4.1. Que la percepción del propio yo es siempre concomitante, excepto para la reflexión en su acepción clásica más estricta, en la que los contenidos de conciencia se transforman en objeto o tema, y que va siempre acompañada de un percibir consuetudinario del yo-sujeto que *vuelve* sobre sí... *dentro* también ahora del contexto de *realidad* en que se despliega todo conocimiento humano no dañado.

Lo afirma categóricamente Bofill i Bofill:

Hay una prioridad, en la conciencia, de lo noemático sobre lo noético, del contenido sobre el acto: pues el objeto es para el acto principio de determinación. Esta prioridad, sin embargo, no es de tiempo, sino de naturaleza: la percepción de sí, en efecto, es siempre concomitante a la captación de un contenido objetivo.<sup>9</sup>

4.2. Que, en este marco, el sujeto se advierte como una realidad *viva*, como actor de operaciones vitales o como vitalmente reactivo ante la realidad propia y ajena: y de ahí probablemente la denominación de *vivencias* para aquellas percepciones en las que *me* implico de una manera más acusada.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Como he explicado otras veces, ese carácter absolutamente primario sitúa la captación del ente *antes* de la distinción clásica de las operaciones mentales e informa desde dentro a todas ellas. Cf., al respecto, MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*. Salta: Universidad Católica de Salta, 1990, p. 35.

<sup>9</sup> BOFILL I BOFILL, Jaume: «Metafísica del sentimiento»; en *Obra filosófica*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1967, p. 129.

<sup>10</sup> Considero muy importante recordar que el conocimiento —en su sentido fuerte de captación de *lo real*, no las simples «elucubraciones mentales» o los «ejercicios de esgrima intelectual»— constituye también una acción *vital* profunda e íntima, que compromete plenamente a su sujeto. Frente a la tendencia actual a la fragmentación, que inclina —tras las huellas remotas de Descartes— a separar excesivamente conocimiento y afectividad y a hacer de esta última la única vía de relación interpersonal, estimo del todo oportuno poner de nuevo en primer plano la

4.3. Y que, en la medida en que la afectividad debe emplazarse en los límites de esta percepción del yo, no aporta espontáneamente ningún conocimiento temático u *objetivo* claro, ni de la realidad externa ni, tan siquiera, aunque con matices, del propio sujeto; al contrario, todo ello acompaña a la reflexión en su acepción más fuerte y precisa.

Como es lógico, sé que, sobre todo entre algunos representantes de la corriente fenomenológica, se atribuye a la afectividad una capacidad de conocimiento propiamente temático, incluso de las realidades externas que motivan el sentimiento. Y, aunque en cierto modo y con un alto grado de imprecisión esto pueda admitirse para determinados afectos, considero en extremo relevante matizar esa afirmación a raíz de lo apuntado en párrafos anteriores.

Lo que los afectos realmente aportan, en referencia al problema que acabo de mencionar, es *mi* relación con la realidad o situación captada: mi modo de *vérmelas* o de *habérmelas* con ella, la manera en que *me* afecta, concomitantemente advertida. Y esto, excepto en el caso de una perfecta educación de la afectividad, inalcanzable en este mundo, nunca es definitivo, ni siquiera para la aprehensión terminal del *valor* de la realidad o situación en que el sujeto se encuentra; y mucho menos para esa realidad o coyuntura en sí mismas.<sup>11</sup> Tanto la realidad en sí como el *valor* o valores con que la descubro adornada, aun cuando sugeridos por los sentimientos, son propiamente percibidos y terminalmente dilucidados por (la persona toda a través de) la inteligencia, con la condición, sin duda relevante, de que esta se *continúe* en la sensibilidad interna y externa, y de que la voluntad y los apetitos sensibles y las emociones correspondientes, que también influyen en toda percepción, se encuentren recta o, mejor, *correctamente* ordenados.

La cuestión se complica ulteriormente porque el término «valor» se ha impuesto sobre el de bien. Y, como ya advirtiera Nietzsche, tal hegemonía comporta en germen —y hoy ya de manera actual y desarrollada— la relativización de los bienes respecto a cada sujeto. En la medida en que, con más o menos conciencia, se acepte cuanto este cambio sólo aparentemente terminológico lleva consigo, la posibilidad

---

estricta unidad derivada del único acto de ser de la persona humana, así como la pertenencia recíproca entre fenómenos cognoscitivos y afectivo-tendenciales, tal como subraya, pongo por caso, BOFILL I BOFILL, Jaume: «Metafísica del sentimiento»; en *Obra filosófica*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1967, cita 49, p. 133.

Cf. también RIST, John: «Desiderio e azione»; en ALICI, Luigi (ed.). *Azione e persona: le radici della prassi*. Milano: V&P Università, Vita e Pensiero, 2002, p. 39. Y REALE, Giovanni: *Storia della filosofia antica*. Milano: Vita e Pensiero, 1982, vol. I, pp. 477-478.

<sup>11</sup> Más adelante, hacia el término del estudio, me propongo matizar esta observación. Anticipo por ahora, simplemente, que la dotación instintiva en los animales, así como las tendencias humanas, determinan en distinta medida el ámbito de intereses de sus sujetos y, como consecuencia, hasta cierto punto anticipan los contenidos más o menos específicos y concretos, según los casos, de las realidades que los colman. Cf. COLOM, Enrique; RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel: *Elementi di Teologia Morale Fondamentale*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 3ª ed. 2003, p. 167.

de apreciar un bien-en-sí se torna muy problemática e incluso acaba por desaparecer del horizonte cultural de toda una civilización.

De hecho, en la situación actual, con el «me gusta», «me interesa», «me apetece», «me provoca» y restantes apreciaciones de valor, buena parte de nuestros conciudadanos no pretende afirmar *nada* respecto a la realidad que es de su agrado: expresa simplemente su reacción *subjetiva*... que adquiere carácter de absoluto.<sup>12</sup>

### *El sentimiento, con-moción percibida o balance vital*

Por eso, en una primera consideración, en exceso genérica, es propio del sentimiento el dar a conocer algo del sujeto.<sup>13</sup>

Pero, si atendemos al uso actual de los vocablos, el hecho de que el sentimiento indique siempre algo «subjetivo» (hoy, el modo como uno «se siente» = «se conoce + está», «conoce cómo está»), aunque resulte muy relevante, no basta para describirlo de manera adecuada: la «sensación» de frío o calor, pongo por caso, no suele considerarse estrictamente un sentimiento; ni tan siquiera, en su acepción más difundida en los momentos actuales, las de simple dolor o placer... si es que estas o las anteriores pudieran darse aisladas.

### *Balance vital*

Si no me equivoco, y desde la óptica descrita, para pasar del género próximo (auto-percepción del sujeto como principio activo y reactivo) a la especie (afecto) hay que añadir de entrada que el sentimiento implica siempre relación con una o más tendencias y, por tanto, incluye *una connotación intrínseca valorativa* respecto al propio yo: en fin de cuentas — a veces, muy en fin de cuentas —, de perfección o imperfección propias... advertidas.<sup>14</sup> Lo que Marina llama cierto «balance» interior,<sup>15</sup> que sin duda alguna, y de manera espontánea y por lo común no tematizada o ni siquiera percibida, revierte en la valoración que hacemos de aquello que ha dado pie a nuestros afectos o estados de ánimo, en la actitud que al respecto se adopta y en la respuesta activa que ante tal estado de cosas se esboza en nosotros, aunque no

<sup>12</sup> Cf. VIGNA, Carmelo, *Azione, responsabilità e valore*; en ALICI, Luigi (ed.), *Azione e persona: le radici della prassi*. Milano: V&P Università, Vita e Pensiero, 2002, pp. 145-146.

<sup>13</sup> Cf. BOFILL I BOFILL, Jaume: «Metafísica del sentimiento»; en *Obra filosófica*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1967, p. 133.

<sup>14</sup> Cf. FABRO, Cornelio: *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*. Madrid: Rialp, 1982, p. 111.

<sup>15</sup> Cf. MARINA, José Antonio: *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama, 1966, *passim*, en otros puntos vacilante y ambiguo... y probablemente no solo por motivos «estratégicos».

siempre llegue a realizarse, justo por el influjo de la voluntad y de la educación de las tendencias y sentimientos a los que más tarde apelaré.

De tal modo, la vida afectiva se *coloca* estructuralmente en relación con la perfección humana y el desarrollo del ser a que aludí casi al comienzo de este escrito, en el artículo primero. Plenitud y despliegue que, constituida en todos los entes como apetito natural desde el punto de vista metafísico, se concreta en apetitos o tendencias muy diversas, a tenor de la naturaleza propia de cada uno de ellos. De modo que, mientras la autopercepción en general ostenta un nexo primario con el conocimiento o la *verdad*, la vida afectiva se asienta más directamente en las tendencias; y, sin abandonar su componente cognoscitivo, se refiere ulteriormente y tal vez de manera prioritaria al obrar y la consecución del *bien* a que toda realidad se encuentra llamada.

Por eso estimo que, atendiendo a su génesis, el sentimiento podría ser inicialmente descrito como «la percepción de lo que supone para su sujeto el que una (o más) tendencia(s) ha sido activada, o del estado que origina el cumplimiento o frustración de tal(es) tendencia(s)»; y, en ambos supuestos, siempre con una implicación de valor: *bien-estar* o *mal-estar*, ser *mejor* o *peor*.<sup>16</sup>

Y en el *una* o más a que acabo de aludir, desde el punto de vista real y fenomenológico habría que invertir la importancia, dando preferencia al *más* en detrimento del *una*, ya que la situación y el estado reales de cualquier ser humano en cada uno de los momentos de su biografía resultan siempre enormemente complejos: pues lo que en último término *vibra* en toda actividad humana es el único y original acto de ser en el estado de desarrollo biográfico —de actualización de la propia *potentia essendi*, por referirlo de nuevo al ámbito metafísico— en que en ese instante se halle.<sup>17</sup>

De esta suerte, aunque en principio bastaría con hablar de «tendencia percibida», es preferible explicitar, como enseguida volveré a advertir:

1. Que a esa percepción se encuentra aparejado un balance valorativo, justo porque la tendencia tiene como objeto su «bien».

2. Y, asimismo, un balance complejo, debido a tres «porqué»:

2.1. Porque difícilmente se moviliza una sola tendencia.

2.2. Porque el bien de un apetito o de una tendencia concretos no coincide necesariamente con el de la persona en cuanto tal, que vendría determinado por el

---

<sup>16</sup> Cf. GARCÍA-MORATO, Juan Ramón: *Crecer, sentir, amar. Afectividad y corporalidad*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 52.

<sup>17</sup> Cf. POLO, Leonardo: *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp, 1997, pp. 47-48.

carácter expansivo del propio *esse* personal o energía primordial finalizada (o «legalizada», según prefieren algunos denominarla).

2.3. Y porque, según apunté, en cada nueva activación compleja se encuentra como resumida *toda* la biografía del sujeto: en este extremo se insertaría cuanto atañe a la cultura, la historia, el lenguaje, etc., de particular relevancia en nuestros tiempos, aunque ahora no pueda abordarlo.

### *Componentes de cada sentimiento*

En el sentimiento intervienen, pues:

1. El conocimiento, ya que nadie habla de sentimiento o de afecto si no percibe nada.<sup>18</sup>

2. Y, tal vez sobre todo, como acabo de apuntar, los apetitos o inclinaciones: hoy tampoco se llama en sentido estricto sentimiento a la percepción en la que no está implicada tendencia alguna y, como consecuencia, en el momento inicial de activarse, cierta sensación de déficit no necesaria y plenamente negativa;<sup>19</sup> y de cumplimiento, si alcanza su término, o de frustración, cuando no lo logra.

Como apuntaba, este modo de enfocar el asunto resulta excesivamente analítico, en el sentido de que intenta aislar, para definirlo, un *elemento puro*, que de hecho se da siempre en conjunción con otros muchos de la vida humana.

Fenomenológicamente, resultaría más correcta la dirección contraria: partir del todo, del complejo emocional-cognoscitivo tal como lo advertimos, para después discernir sus componentes. Pero este trabajo es más bien metafísico, y se mueve en un continuo ir y venir entre el todo y sus componentes y viceversa: el análisis es imprescindible para no perderse en la indefinición, aunque peligroso si no se tiene cuidado en mantener de continuo, como en retaguardia pero muy presente, la realidad de conjunto que es la única que *de hecho* —y no solo formalmente— existe.

<sup>18</sup> La determinación del tipo de conocimiento de que se trata es una de esas cuestiones que requerirían un estudio detallado, que por ahora no debo realizar.

<sup>19</sup> Semejante vivencia no siempre tiene un carácter negativo, pues la aspiración a un bien noble, junto con el sentimiento de carencia que la acompaña, se manifiesta fundamentalmente como algo positivo, en función de la plenitud que uno pretende y en cierto modo *anticipa*... para darla y darse. Es lo que sugiere ya una adecuada interpretación del *eros* platónico, y expresa de forma plena la concepción cabal del amor electivo, fundada en la grandeza efusiva (a la par que limitada) del acto de ser humano.

En relación al *eros* platónico puede consultarse MALO, Antonio: «Il desiderio: precedenti storici e concettualizzazione platonica»; en *Acta philosophica*, 5/II (1996), pp. 317-337.

Respecto al amor electivo y su relación con el *esse*, se leerá con provecho, entre otros, REYES, María Cristina: *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, pp. 89-95.

## *Sentimientos y tendencias*

Para avanzar en el esclarecimiento de la cuestión, me parece importante recordar:

1. Que, de acuerdo con lo ya apuntado y bajo el prisma propiamente metafísico, toda tendencia lo es hacia su bien propio:<sup>20</sup> real o aparente, global o parcial; y, en los dos últimos sentidos —aparente o parcial—, susceptible de tener razón de mal respecto al bien real o al global y superior.

2. Que, al igual que sucede con la potencia, y en contra de una opinión bastante difundida, considerada metafísicamente, ninguna tendencia desaparece en la medida en que alcanza el bien al que propende (simplemente se actualiza, permaneciendo como sujeto de su acto), sino solo cuando, si esto llegara a darse, se acaba el gozo que la adquisición de tal bien provoca.

Como explica Garrido:

La inclinación o propensión del apetito es tal, que no se agota en tender a la busca del bien ausente, sino que incluye el gozo y el descanso en la posesión del bien presente. Apetecer es tanto desear lo que no se tiene como gozar de lo que se tiene. Para que la apetencia se extinga no basta que se haya extinguido el deseo; tiene que extinguirse también el placer, que es como su corona. Si es verdad que el término “apetito” alude por antonomasia al primero de estos dos momentos, el de inquietud y deseo, no menos cierto es que no excluye al segundo, el de fruición y sosiego, ya que el objeto sobre el que versa en ambos casos, el bien, es el mismo siempre.<sup>21</sup>

En los dos supuestos, el de la potencia y el de ese modo peculiar de ella constituido por la inclinación o aspiración, el problema y el malentendido surgen de poner un excesivo énfasis en el movimiento: se lo concibe como *paso* de la potencia al acto, como si este segundo sustituyera a aquella, cuando más bien es la transición (no necesariamente temporal) del estar solo en potencia —potencia sin acto que la actualice— al estar en acto: potencia actualizada por el acto que le es propio, o por uno de ellos, si sigue potencialmente abierta a otros. Sin embargo, tanto las potencias como las tendencias que incluyen intrínsecamente el movimiento, aunque resulten más fáciles de advertir bajo el prisma fenomenológico, metafísicamente son las que peor encarnan su respectiva condición de potencia (cuyo analogado principal, no se olvide, es la potencia activa) o, en su caso, de tendencia.

---

<sup>20</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1094a 2-3 («El bien es lo que todos apetecen»); y TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2 c.

<sup>21</sup> GARRIDO, Manuel: *Estudio crítico a HAECKER, Theodor: La metafísica del sentimiento*. Madrid: Rialp, 1959, pp. 44-45.

La distinción entre movimientos en sentido estricto, cuyo término o meta está fuera de ellos, y operaciones, cuya culminación es intrínseca al operar mismo, clave ya en la doctrina aristotélica,<sup>22</sup> resulta en este caso fundamental.

Como explica Malo:

[...] las operaciones vitales no son un hacer, sino una *praxis*: no producen nada, porque entre ellas y su fin no media ninguna distensión temporal, por cuanto en ellas mismas se incluye por fuerza el fin. Con otras palabras: el acto es simultáneamente su fin. Por tal motivo, el fin de la operación recibe indistintamente el nombre del acto del órgano o el de su fin; por ejemplo, el acto del objeto sonoro (el fin del acto de sentir) es llamado o sonido o sentir. De resultas, las operaciones vitales son acto perfecto o *enérgeia*, en las que no se da ni proceso ni temporalidad, porque “el movimiento que contiene también el fin es asimismo acción. Por ejemplo, al mismo tiempo uno ve y ha visto, conoce y ha conocido, piensa y ha pensado, mientras que no puede aprender y haber aprendido, ni curarse y haberse curado”. (*Metafísica*, IX, 6, 1048b 22-25).<sup>23</sup>

En las acciones cuyo *télos* es intrínseco a ella misma se advierte, pues, con la máxima claridad, la recíproca pertenencia de potencia y acto en las realidades finitas, acentuada en proporción directa a la perfección de tales realidades. Y, sobre todo, se percibe que, en contra de la opinión atribuida en ocasiones al propio Aristóteles y antes mencionada, las potencias o facultades superiores, una vez colmadas, no implican *necesariamente* una aspiración consecutiva, concebida a modo de carencia (no toda facultad es *oréctica*).

En concreto, y retomando la tesis recién apuntada, resulta obvio que, así como nadie vería en acto si en ese preciso instante no *podiera* ver —potencia-posibilidad-real que permanece y se actualiza—, uno no podría gozarse en el bien poseído si, en el momento en que ya lo alcanza, desaparece su inclinación-apertura a tenerlo: ¿cómo disfrutar con algo que ya no quiero... justo porque lo poseo?<sup>24</sup>

3. Que, en el caso de Dios, igual que toda potencia susceptible de serle atribuida está presente en Él *en cuanto se reduce o identifica con su Acto de Ser*, también lo estaría toda tendencia pero *solo* en cuanto se constituye como tendencia *colmada o actualizada*: es decir, como Acto, desde tal punto de vista, en Dios no mezclado con potencia ni limitado por ella.

<sup>22</sup> Al respecto, son profundas y pertinentes las indicaciones de BERTI, Enrico, «Il concetto di atto nella *Metafísica* di Aristotele»; en AA.VV.: *Latto aristotelico e le sue ermeneutiche*. Roma: Herder, 1990, pp. 47-51. Ver asimismo: YEPES STORK, Ricardo: *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 1993.

<sup>23</sup> MALO, Antonio: *Il senso antropologico dell'azione. Paradigmi e prospettive*. Roma: Armando Editore, 2004, p. 21. Un comentario verdaderamente interesante al texto de Aristóteles, con muchas de las consecuencias que de él pueden extraerse, es el de VIGNA, Carmelo: *Azione, responsabilità e valore*; en ALICI, Luigi (ed.). *Azione e persona: le radici della prassi*. Milano: V&P Università, Vita e Pensiero, 2002, pp. 127 ss.

<sup>24</sup> Volveré sobre este punto, de enorme relevancia, entre otros, para los «bienes que no llenan», tan abundantes en la sociedad de consumo.

## Según explica Méndez:

Por la absoluta perfección intensiva no cabe en el *Esse Subsistens* el *deseo* pues ningún bien se le puede añadir. [...]

En cambio, el Amor Intensivo de autounidad y de asimilación creadora tiene como formas las del amor que posee lo amado y lo ama a cada término como un bien propiamente sustantivo. [...]

Este amor divino a cada ente como bien sustantivo, al quererle el bien a la creatura de modo intensivo, es amor de donación y no de deseo.<sup>25</sup>

4. Y que, por consiguiente, de modo similar a como en Dios se encuentra de manera perfectísima, sin carencia alguna y con inefable sobreabundancia, lo que en las criaturas se logra por la conjunción de potencia y acto, también se halla en plenitud lo que en lo creado resulta subjetivamente de la posesión del bien al que cada realidad se inclina: tendencia y acto.<sup>26</sup>

5. Pero, también ahora, a Dios cabe atribuir solo lo positivo y capaz de adquirir una dimensión infinita: lo equivalente, en el ámbito tendencial ¡y siempre actualizado!, a las perfecciones puras.<sup>27</sup>

Por tanto, se dan en Él, en lo que atañe a la afectividad:

5.1. La máxima felicidad o gozo, fruto del Amor del todo satisfecho: la *tendencia* actualizada a otorgar el Bien, por utilizar una expresión muy impropia, aunque significativa en nuestro contexto.

De nuevo con palabras de Méndez:

Ajeno a toda forma de deseo, el Amor primero y originario (el amor de Dios) es puro deleite y gozo, y consiste en un acto-operación de Dios que se identifica con su pura actualidad intensiva (sin potencialidad alguna) como consiguiente de su condición de *Esse-Unum-Bonum Subsistens*, es decir: se identifica con Dios mismo.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*. Salta: Universidad Católica de Salta, 1990, pp. 217-18.

<sup>26</sup> Cf. MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*. Salta: Universidad Católica de Salta, 1990, p. 212; TOMÁS DE AQUINO: *S.Th.* I, q. 15, a. 2 c.

<sup>27</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO: *In Metaph.*, XII, lect. 7.

<sup>28</sup> MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*. Salta: Universidad Católica de Salta, 1990, pp. 218.

5.2. Y se dan asimismo todos los afectos positivos,<sup>29</sup> sublimados y eliminando cuanto en ellos hay de imperfección y contraría la inmutabilidad convenientemente entendida.

Con palabras de Fabro, que habría que *elegir* un tanto:

El placer comporta en los seres finitos un elemento cognoscitivo que es la aprensión de cierto bien real o aparente, para alcanzar o ya alcanzado, y un elemento afectivo, es decir, el sentimiento de bienestar que es la complacencia de la esfera emocional (*Sum. Theol.*, I, q. 11, a. 1 ad 3). Por el contrario, en Dios el placer es la felicidad de la plena posesión de sí mismo, sumo bien, acompañada por una única simple y suprema alegría: [...] “por tanto, Dios goza siempre de una alegría única y simple” (ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, VII, 13, 1154 b 26) porque el placer consiste en la quietud más que en el movimiento.<sup>30</sup>

A lo que cabría agregar, con objeto de ampliar mínimamente el abanico, que, por ejemplo, Dios experimenta respecto a los hombres una *compasión* que de ningún modo indica un *padecer*, sino solo la actividad positiva de búsqueda del bien que entre nosotros suscita una *compasión* cabal.

### *Sobre la felicidad humana y su relación con el amor*

De todo lo anterior se infiere que, según nuestras consideraciones, la felicidad en su sentido más propio es, para el hombre, indisolublemente:

1. La posesión del Bien sumo o la entrega plena a Él, por el que uno *es poseído*.
2. Y, además, el gozo y la delectación originados por esa posesión-dáviva.
3. Como consecuencia, la felicidad, entendida en la plena acepción que más tarde estudiaremos, incluiría, sin agotarse en él, el sentimiento supremo (*gozo sumo o dicha*), que, en cierto modo, fundamenta y engloba cualquier otro afecto positivo y, por contraste, también los negativos.

A los efectos, exponiendo a Haecker, y sin aceptarlo en su totalidad, resume Garrido:

Pero si la verdad y la falsedad son, en último término, el objeto de la inteligencia, y el bien y el mal lo son de la voluntad, ¿no podemos decir otro tanto de la felicidad y su contrario, la infelicidad (*Seligkeit und Unseligkeit*), con respecto al sentimiento? El dominio del sentimiento es, ciertamente, inmenso, y muchos sentimientos concretos habrá que no tengan a la felicidad de inmediato; pero tales sentimientos particulares no podrían referirse a sus términos respec-

<sup>29</sup> Cf. MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*. Salta: Universidad Católica de Salta, 1990, pp. 202-203.

<sup>30</sup> FABRO, Cornelio: *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*. Madrid: Rialp, 1982, p. 114.

tivos si *el* sentimiento en general no estuviese referido a la felicidad en toda su amplitud. El sentimiento viene a constituir así, como el pensamiento o la voluntad, un elemento primordial de la vida psíquica, irreductible a todo otro: “*es donné immédiat*”.<sup>31</sup>

Cuanto acabo de apuntar debe completarse y matizarse explicando que el amor, también en su sentido cimero y más cuajado, es tendencia-actualizada-al-bien-y-delectación-y-gozo-consiguientes. Por tanto, desde semejante punto de vista, se identifica con la felicidad no reductivamente entendida; aunque en todo ello lo *absolutamente relevante*, si la distinción pudiera hacerse, es el acto de amar... y no la *delectatio* y el *gaudium* que lleva aparejados; pues estos, en el sentir de la tradición, no constituyen la *esencia* de la felicidad, aun siendo elementos que la completan y confieren su acabamiento.

Muy al contrario, esa esencia es la perfección o plenitud: la *adeptio boni seu ultimi finis*,<sup>32</sup> si se trata de personas creadas.

Con la observación importantísima, y por eso la reitero, de que la tendencia suprema subsiguiente al bien de nivel personal —el más hondo o propio— es la de *comunicar* libremente ese bien que se posee, y no la de conseguir el que no se tiene: es esta una de las exigencias más claras de la interpretación metafísica no reduccionista, que marca la diferencia *infinitamente infinita* entre el hombre y los animales, como quería Pascal, y tal vez el punto donde se pierden bastantes de los intentos de explicar la afectividad, que se mueven «de abajo a arriba», al estilo de Freud y tantos otros en la actualidad.

## 6. Afectividad, psiquismo, «corazón»

Pienso que lo expuesto hasta ahora deja claros varios puntos, a veces controvertidos:

1. Igual que para el sentimiento en la acepción más amplia antes apuntada de autopercepción, para hablar de afectividad, en sentido análogo pero no impropio, no es necesario hacer intervenir las dimensiones psíquico-sensibles.

1.1. En primer término, porque existen *afectos* estrictamente espirituales.

Como explica Malo, apoyado en Tomás de Aquino:<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> GARRIDO, Manuel, *Estudio crítico a HAECKER, Theodor, La metafísica del sentimiento*. Madrid: Rialp, 1959, pp. 32-33; ver también FABRO, Cornelio: *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*. Madrid: Rialp, 1982, p. 114; ANNAS, Julia: *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

<sup>32</sup> El lugar clásico para el estudio de este tema en TOMÁS DE AQUINO es su *Summa theologiae*, I-II, qq. 1, a. 5. A él remito como fundamentación general de mi punto de vista.

<sup>33</sup> MALO, Antonio: *Antropologia dell'affettività*. Armando Editore: Roma, 1999, p. 167.

[...] existe un amor, una esperanza y un gozo puramente espirituales. Estos afectos, sin embargo, no deben ser considerados pasiones, pues nacen directamente de un acto de la voluntad. Por ese motivo, el Aquinate habla de amor y de gozo no solo en el hombre, sino también en los ángeles e, incluso, en Dios, pues el amor y el gozo “expresan un simple acto de la voluntad por una semejanza de afectos, pero sin pasión”.

1.2. Además, porque, según la perspectiva que he adoptado, los sentimientos psíquico-sensibles resultan imprescindibles cuando el nivel de la vida «afectivo-espiritual» de una determinada realidad es escaso; y esto, tanto por lo que se refiere al ser humano considerado en universal, según su propia naturaleza, como a un concreto individuo que, pudiendo, no ha desarrollado ni aprendido de hecho a percibir la afectividad que le resulta más propia: la de su alma espiritual.

Por el contrario, cuando la afectividad propiamente espiritual ha crecido de la manera oportuna, se desborda e impregna los dominios psico-biológicos, y es enriquecida por los sentimientos que nacen en esta esfera, de modo que se establece en toda la vida afectiva una estrecha unidad, no siempre fácil ni serena, pues, en ocasiones, surgen sentimientos contrarios y enfrentados en los distintos ámbitos.

A esto apuntan las siguientes palabras de García-Morato:

El corazón —entendido como ámbito de los sentimientos espirituales y lugar donde se corporalizan muchos de los sentimientos de la persona— y la voluntad tienen un papel insustituible en el proyecto de plenitud personal: hacernos capaces de amar cada vez más. Hay sentimientos y respuestas afectivas que son profundamente espirituales. La felicidad enraizada en el amor pertenece también a estos sentimientos espirituales. Y no hay peor cosa que la insensibilidad ante ellos.<sup>34</sup>

2. Los clásicos podían interpretar perfectamente el mundo afectivo sin necesidad de recurrir a esa nueva *facultad* —el *corazón*— que hoy algunos tanto exaltan, como consecuencia, en buena parte:

2.1. Del influjo del racionalismo, que empobreció hasta niveles insospechados la grandeza más específica de la voluntad como capacidad de amar, aparejándola, en fin de cuentas, al frío órgano del «deber» kantiano, heredero no de lo mejor de tradición clásica, sino de la *reducción* a que la sometieron, entre otros, los estoicos.

Al respecto, resulta significativo que, aunque no su «inventor», Kant fuera el primero en sistematizar la vida superior de forma tripartita, introduciendo precisamente una potencia distinta y autónoma para la afectividad.

Por el contrario, afirma de nuevo Garrido:

<sup>34</sup> GARCÍA-MORATO, Juan Ramón: *Crecer, sentir, amar. Afectividad y corporalidad*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 55.

Pero sería un triste error confundir la concepción del ser humano que ofrece el realismo aristotélico-tomista con la idea, más o menos geométrica, que fingió del hombre la filosofía idealista. Solo interponiendo el fantasma de esa idea cabe reprochar a la antropología filosófica el no haber tenido en cuenta en sus lucubraciones al elemento afectivo. Para un filósofo aristotélico, en cambio, semejante reproche carece de sentido. Porque en modo alguno se le aparece ese elemento como algo radicalmente nuevo, una tercera facultad o potencia que fuese preciso interpolar entre inteligencia y voluntad (entendiendo ya esta palabra en toda la amplitud de su significación ontológica), sino más bien como algo que, en definitiva, no es otra cosa que la voluntad misma, considerada en lo más profundo de su estructura.<sup>35</sup>

2.2. De la ignorancia del valor de los sentimientos, a los que sustraía su auténtico valor, reduciéndolos a una simple idea confusa o imprecisa.

En el extremo opuesto, y en la estela de la mejor tradición metafísica, sostiene Pithod:

Los fenómenos cognitivos y los apetitivo-afectivos son irreductibles: Un sentimiento no es “una idea oscura”, como pensaba Descartes; ni una idea oscura comporta necesariamente un sentimiento. No pueden confundirse, ni aun cuando se den entremezclados, como suelen, en una misma vivencia de manera casi inescindible para la introspección. Ligadas entre sí tales funciones y sujetas a diversas y complejas interrelaciones constituyen el caudal no siempre nítido de la corriente psíquica, a veces un torbellino (el “*stream of consciousness*” de que hablaba W. James). Lo cual no debe inducirnos a creer que se confunden. Como vimos, por el conocimiento el sujeto se asimila a la realidad. Por el apetito se hace él mismo uno con lo que es percibido como un bien (sensible o intelectual) o se aleja de aquello que es percibido como un mal.<sup>36</sup>

3. Si tenemos en cuenta lo anterior, no deja de ser significativo que quienes pretenden interpretar de manera constructivo-culturalista los sentimientos —lo cual es un modo de cartesianismo-kantismo pobremente evolucionado—, tomen a menudo como punto de referencia lo más bajo y apelen de continuo al animal irracional.

Geertz, sin ir más lejos, denomina concepción estratigráfica del ser humano a la que lo ve como la superposición de los niveles biológico, psicológico, sociológico y cultural... en la que cada uno de ellos se encuentra fundamentado en el inmediatamente inferior.<sup>37</sup>

Averill, por su parte, sostiene que:

---

<sup>35</sup> GARRIDO, Manuel, *Estudio crítico a: HAECKER, Theodor. La metafísica del sentimiento*. Madrid: Rialp, 1959, pp. 41-42.

<sup>36</sup> PITHOD, Abelardo: *El alma y su cuerpo*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994, p. 167.

<sup>37</sup> Cf. GEERTZ, C.: «El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre»; en *La interpretación de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1992, p. 42.

[...] las emociones no son solo remanentes de nuestro pasado filogenético, ni pueden explicarse en términos estrictamente fisiológicos. Más bien son construcciones sociales, y solo pueden ser comprendidas *plenamente* en un nivel social de análisis.<sup>38</sup>

Son casos bastante patentes de lo que suelo denominar la artificiosa y falsa *construcción del maniqué*... para luego destruirlo sin piedad. Y es que ¿existe algún filósofo serio, entre los que ellos critican, que pretenda que «lo natural» en el hombre deba quedar reducido al estrato biológico?; ¿no se trata más bien de una «construcción del constructivista», que demuestra con ella su patente aunque vergonzante y tal vez ignorado cartesianismo?

Cabría titularlo: «De cómo la pléyade de cartesianos no-conscientes que en el mundo son... atacan cartesianamente el presunto cartesianismo de los muy pocos que no son cartesianos».

De hecho, el paradigma de la superposición de estratos que permanecen invariables es del todo ajeno al pensamiento de Aristóteles: basta considerar su teoría de las formas-número, en las que el aumento de una unidad varía totalmente la especie, por lo que si en la planta todo es vegetal, en el animal todo es animal y en el hombre todo es humano: desde lo exclusivo de él hasta lo que comparte —¡a su modo!— con los animales, las plantas y los seres inertes.

Pero la cuestión es todavía más clara en Tomás de Aquino.

Aristóteles, después de descubrir y *purificar* el acto, elevándolo a realidades inicialmente no comprendidas bajo su ámbito —como, por ejemplo, las operaciones intelectuales—, acaba por no sacar todo el partido de este descubrimiento, permitiendo que el acto *decaiga* en forma. Y las formas son, por decirlo de algún modo, *exteriores* unas a otras, aunque la misma teoría de las formas-número, interpretada ahora geoméricamente, a la par que *transforma* a cada forma en algo superior y del todo distinto, conserva virtualmente en la más alta cuanto hay en la inferior [...] pero al modo de la superior. No acaba de haber plena coherencia en su planteamiento.

Por el contrario, Tomás de Aquino sitúa en el corazón de toda realidad un acto, el ser, que propiamente no es forma, aunque alguna vez lo califique así, y que incluye en sí, por su propia naturaleza, todas las perfecciones, recortadas y modalizadas según las formas-esencias que lo reciben y sin restricción alguna en Dios. Es decir, acoge cuanto de perfección hay en el acto aristotélico, sin el recorte que le impone la (primacía de la) forma.

<sup>38</sup> AVERILL, J.R.: «A Constructivist View of Emotions»; en R. PLUTCHIK y H. KELLERMAN (eds.): *Emotion: Theory, Research and Experience*. Nueva York: Academic Press, 1980, vol. I, p. 309; la traducción es nuestra.

Por eso, como apuntaba, mientras las formas quedan unas fuera de otras, el ser incluye por sí toda perfección, aun cuando las formas lo configuren de un modo u otro.<sup>39</sup> Además, en Tomás de Aquino, el *esse simpliciter* no es un mínimo, como a veces solemos entenderlo, sino la plenitud de perfección, el *Esse* divino, Dios mismo. No hay, pues, manera de interpretar nada «de abajo a arriba»: las formas-esencias no suman, sino que, de por sí, «posibilitan» un concreto modo y grado, y, consecuentemente o *per accidens*, en relación al «simple» *Esse*, más bien *restan*.

## 7. La voluntad humana

De la voluntad angélica no voy a ocuparme. Bastará recordar que es muy inferior a la divina, y que más todavía lo es la del hombre, en la que sí concentraré mi atención, de manera un tanto esquemática.

### *Todo para el amor... ¡todo amor!*

1. Aclaro antes que nada y como ya anticipé, que semejante inferioridad no quita que todo cuanto existe en cada sujeto humano haya sido *diseñado* para posibilitar su amor; y, por tanto, que su objetivo final consista justo en convertir en amor inteligente todo cuanto hace,<sup>40</sup> hasta transformarse él mismo en la otra vida en un acto de amor oblativo-contemplativo de Dios o, lo que viene a ser lo mismo, en un «Dios por participación».

Y añadido, porque lo considero de sumo interés, que esto es explícito en Tomás de Aquino, que hace residir la bondad última del sujeto humano *no* en poseer un buen entendimiento, sino una *buena voluntad*;<sup>41</sup> y que también puede inferirse, *con pleno rigor* intelectual, de los principios sentados por Aristóteles.

1.1. Lo que atañe a Tomás de Aquino, descuidado o incluso expresamente negado durante siglos, va empezando a ser hoy una adquisición relativamente pacífica, como lo muestra, entre otros, el reciente libro de Wadell, ya citado.

---

<sup>39</sup> Me permito remitir a la explicación del ser como acto omnímodo, en MELENDO, Tomás: *Metafísica de lo concreto*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2ª ed., 2009, cap. V.

<sup>40</sup> Cf. CALDERA, Rafael Tomás: *Visión del hombre*. Caracas: Centauro, 4ª ed., 1995, p. 66.

<sup>41</sup> «*Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium: et sic, quod dicitur, "quia Deus est bonus, sumus", refertur ad causam finalem*» (TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 5, a. 4 ad 3).

Pero esa prioridad del buen amor había sido recuperada, hace bastantes decenios, por autores como Gilson, Fabro y Cardona. Sobre todos los dos últimos relacionan esa primacía del amor en Tomás de Aquino con la que también defiende Kierkegaard, fruto en ambos casos no solo de la especulación, sino de la propia vida vivida.

Escribe, por ejemplo, Fabro:

Esta bondad y magnanimidad profundas del alma eran en Tomás el fruto de un dilatado ejercicio en soportar las adversidades de la vida, que para él nunca fue fácil, como si Dios quisiera templarlo para las luchas más esforzadas: esas que abaten a los débiles y exaltan a los fuertes y los inclinan a empeñarse hasta el extremo de sus fuerzas con el fin de llevar a término la misión que descubren como propia. Pero en la cumbre de todas esas virtudes, Tomás situó justamente la bondad, la disponibilidad para ponerse al servicio de los demás, poderosos o humildes —ya fueran pontífices, prelados, príncipes o humildes religiosos o incluso militares—, com testimonia la pintoresca galería de sus opúsculos. Deriva, por tanto, de la misma vida vivida, y no de un ejercicio meramente intelectual, el hecho de que haga residir en la bondad la fuerza suprema del espíritu. [...]. Más allá, por tanto, de cualquier esquema intelectualista, he aquí el mejor reconocimiento, como diría Kierkegaard, de la cualidad fundamental del “hombre común” (*menige Mand*), que es lo que debe ser precisamente cada uno de nosotros.<sup>42</sup>

Y Cardona:

Kierkegaard afirma, en su monumental obra *Los actos del amor*, que lo característico del amor cristiano, a diferencia del “amor profano” es que allí la “determinación intermedia” es Dios mismo. Radicalmente, si no amo por Dios, amo por mí; y entonces la cualidad intermedia es la “preferencia”: amo a los demás en cuanto se me asemejan, en cuanto participan de mí, en cuanto me placen. Sin embargo, hay que decir que aquella característica del amor cristiano es igualmente propia del recto amor humano sin más, del que la caridad sobrenatural es sanación, perfección y elevación, y no negación. También aquí si el amor decisivo es a Dios, en él caben los otros amores: el amor a las otras personas —en cuanto amadas por Dios— y el amor a mí mismo, con idéntico fundamento. Fuera de ese amor, el amor a otra persona —e incluso el amor propio— es siempre precario, como precario es el ente sin el Ser: carece de una razón verdaderamente última, de sólido asiento. Y así está expuesto a la frustración: en cuanto que solo Dios, infinita y eternamente amable, adecúa mi capacidad ilimitada de amar; y en cuanto que solo Dios me garantiza la plena correspondencia que mi amor necesita. La entrega de mi yo —el amor es darse y disolverse en el amado— solo se justifica plenamente en el Tú divino, que es el Yo absoluto. En el Tú infinito de Dios es donde se fundamenta decisivamente la amorosa pérdida de mi yo.<sup>43</sup>

1.2. Respecto a Aristóteles, en todavía más fuerte oposición con la *doctrina establecida*, Vigna hace derivar la prioridad del amor de la propia distinción aristotélica entre acciones imperfectas y perfectas. En efecto, *desplegando* a Aristóteles, sostiene el filósofo italiano que:

<sup>42</sup> FABRO, CORNELIO: *Introduzione a San Tommaso*. Milano: Edizioni Ares, 1983, pp. 39-40.

<sup>43</sup> CARDONA, CARLOS: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, pp. 122-123.

[...] cuando dos personas se reconocen recíprocamente, es decir, se aman de forma incondicional según los diversos tipos de este amor, tiene lugar una acción perfecta, mejor y mayor que cualquier otra que pueda pensarse, puesto que ella se ejerce y actualiza plenamente la potencia intencional de la subjetividad.<sup>44</sup>

2. Ahora bien, por la relativa debilidad de nuestro ser, se trata de una tarea ardua y compleja, en la que la voluntad —como *facultas totius personae*— actúa poniendo en ejercicio y mejorando su capacidad de amar, no solo en sí y por sí, sino con el auxilio ineludible de las restantes facultades: las espirituales (el entendimiento) y las corpóreas (tanto cognoscitivas como tendenciales), a las que a su vez tiene que ir tornando más aptas para amar, o para participar del amor voluntario y enriquecerlo, y, en la medida en que interviene en todo ello, al propio organismo o sustrato biológico (en ocasiones particulares, también por medio o con la ayuda de fármacos).

3. ¿Por qué también las sensibles? Aquí entra en juego de manera muy directa la consideración metafísica del ser humano, en virtud de la cual se advierte que el alma sola no podría alcanzar su fin.

Apelando en ocasiones al axioma de Aristóteles antes aludido —*materia est propter formam*—, Tomás de Aquino lo explica afirmando que el alma humana es la «más baja» o «más alejada de Dios» entre las formas espirituales (por debajo de los ángeles):<sup>45</sup> apta por eso para subsistir una vez que ha sido creada (espiritual lleva consigo inmortal), pero incapaz de «empezar a ser» y de desplegar toda su capacidad operativa sin ayuda de la materia;<sup>46</sup> es decir, sin el auxilio del cuerpo humano

<sup>44</sup> Cf. VIGNA, Carmelo: *Azione, responsabilità e valore*; en ALICI, Luigi (ed.), *Azione e persona: le radici della prassi*. Milano: V&P Università, Vita e Pensiero, 2002, p. 139.

<sup>45</sup> «Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma.

Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. *De divin. Nomin.*; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia» (TOMÁS DE AQUINO: *De spirit. creat.*, cap. 2 c). *Cursivas mías.*

Pido especial atención para el *potest* resaltado casi al final de la cita. En otros lugares he explicado, en buena medida contra la afirmación platónica de la encarnación como castigo, que ni las *almas platónicas* ni los espíritus puros de la tradición cristiana *podrían* unirse a un cuerpo.

Consecuencia: igual que la grandeza de la forma sustancial de estos espíritus puros *impide* metafísicamente su unión a la materia, la *responsable* de la necesidad del cuerpo para el hombre —y de cuanto se sigue de ellos— es su propia alma.

<sup>46</sup> Cf. 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, p. 162.

(*espiritual o, mejor) personalmente* organizado: preparado por los padres en la unión conyugal fecunda y en el mismo instante vivificado por un alma espiritual creada a tal efecto... y que no puede empezar a ser con independencia de ese cuerpo.<sup>47</sup>

De esta suerte, el cuerpo pertenece con pleno e inderogable derecho a la esencia o naturaleza del hombre. Lo que no impide, sino más bien fundamenta:

3.1. Que se constituya como una especie de «complemento» de su alma espiritual, que el ángel no necesita ni podría recibir, justo por su superioridad en el ser.

3.2. Que participe del mismo ser del alma, y por eso *es* personal e integrante a todos los efectos de la persona humana.

3.3. Y que se ordene, en fin de cuentas, a manifestar, hacer posible y completar las operaciones más nobles de ella:<sup>48</sup> conocimiento y, sobre todo, amor: conocimiento amoroso y amor inteligente, es decir, contemplación.<sup>49</sup>

Por consiguiente, frente a lo que a menudo se atribuye a Platón y avalado por la fe en la resurrección de «la carne», el cuerpo de ningún modo constituye una rémora para el alma, sino todo lo contrario: un principio posibilitante o potencia del todo imprescindible; aunque, *per accidens* o *consecuencialmente*, como cualquier otra potencia, implique un límite y sea fuente de dificultades, agravadas en nuestro caso por el pecado original y por los yerros personales.

Deficiencias estás últimas —y sé lo que me juego al señalarlo de forma expresa— que constituyen déficits realísimos y palpables en la civilización en que vivimos, pero que la mayoría de los estudios no se atreven a mencionar, aunque haya datos fenomenológicos que lo muestran de forma evidente y aunque todas las culturas dejen constancia de esa fractura. El problema es que, al silenciarlos, condicionan todo el desarrollo especulativo en torno al ser humano y la misma capacidad explicativa de lo que exponen.

Con palabras de Gilson:

Aún hoy estamos en un mundo que se cree naturalmente sano, justo y bueno, porque habiendo olvidado el pecado y la gracia, toma su corrupción por la regla de la naturaleza misma.

No hay en todo ello nada que el cristiano no pueda y no debe incluso esperar: sabemos que la lucha del bien contra el mal no se acabará sino con el mundo mismo. Lo más grave es que el

<sup>47</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO: *De Potentia*, q. 3, a. 10 ad 12.

<sup>48</sup> Cf. LOBATO, Abelardo: *La antropología esencial de Santo Tomás*; en Abelardo LOBATO (Dir.): *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, vol. I, El hombre en cuerpo y alma*. Valencia: Edicep, 1994, pp. 108-109.

<sup>49</sup> Cf., entre otros muchos, Frankl; pero también, y me parece definitivo, aunque a veces no lo consideremos, el hecho de que todos los mandamientos divinos se reduzcan al *amor*: ¿podría ser otro, entonces, el fin-destino del hombre?

paganismo pueda intentar incesantemente penetrar en el propio cristianismo, y lograrlo. Es un peligro permanente que no podemos evitar sin gran dificultad. Vivir como cristianos, sentir como cristianos, pensar como cristianos en una sociedad que no es cristiana, cuando no vemos, ni oímos ni leemos casi ninguna cosa que no ofenda al cristianismo o lo contradiga; cuando sobre todo la vida nos obliga, y a menudo la caridad nos impone el deber de no romper lanzas contra las ideas y las costumbres que reprobamos, es algo difícil y apenas posible. Por ello también la tentación de disminuir o adaptar nuestra verdad nos asalta sin cesar, sea para disminuir la distancia que separa nuestras maneras de pensar de las del mundo, sea incluso —y a veces con toda sinceridad— con la esperanza de hacer el cristianismo más aceptable al mundo y secundar su tarea salvadora.<sup>50</sup>

### *Amor Sumo y amores por participación*

4. En lo que se refiere al amor, y como ya apunté, Dios, cuya Voluntad es perfecta, simultáneamente y en simplicidad quiere y logra —«construye» y otorga, empleando términos más cercanos— el bien querido. Es decir, ama, en la plenitud de esa acepción, que equivale a querer con la máxima eficacia el bien para otro en cuanto otro, y se complace en ese amor.

Amor pleno, por tanto, en cuanto *analógicamente*:

- 4.1. Desea o tiende o, tal vez mejor, «está abierto» al bien ¡que posee!
- 4.2. Lo «realiza».
- 4.3. Y se goza en él.

Pero todo de forma simultánea en el acto simplicísimo de su Ser. La clave del entero asunto está, ahora y más adelante, en el acto:<sup>51</sup> en Dios todo se *aglutina* y sublima en su simplicísimo e inefable *Acto de Ser-Amor*.

5. En el hombre el amor es infinitamente menos capaz. No solo se queda siempre a una distancia infinita del divino y tantas veces no alcanza el bien para el amado, aun poniendo todos los medios a su alcance;<sup>52</sup> sino que en su ejercicio se da una dispersión en diversos «elementos», que requieren una *posterior* conjunción que nunca llega a ser plena, y cada uno de los cuales (voluntad incluida, con todos sus hábitos perfeccionadores y los actos correspondientes) es limitado y no se basta a sí mismo.

---

<sup>50</sup> GILSON, Étienne: *El amor a la sabiduría*. Caracas: Ayse, 1974, pp. 83-84.

<sup>51</sup> O más bien en el *ser*, que, en Tomás de Aquino, es el más *actual* de los actos y goza, por eso, de prioridad de naturaleza sobre él.

<sup>52</sup> Frente al dicho popular, en sentido estricto y para el hombre «querer *no* es poder».

Esto se manifiesta con claridad en que el amor humano alcanza su término al conjugar, aditivamente y en compenetración mutua, benevolencia (*bene velle*, que es la clave o el núcleo que nunca puede faltar, pero constitutivamente incompleto) y beneficencia (*bene facere*)... y aún habría que agregar que ese *bene facere* ha de ser eficaz, cosa que no siempre ocurre.<sup>53</sup>

Solo con la suma interactiva o integradora de benevolencia y eficaz beneficencia consigue el hombre, a lo largo de toda su existencia y en la medida en que le es posible —muy inferior a la divina—, un amor pleno y cabal, digno de tal nombre. Y, para lograrlo, son necesarios, durante la vida entera, según acabo de apuntar, y junto al esfuerzo constante, la hetero y la autoeducación, cuyo resultado se concreta, desde el punto de vista ontológico, en *hábitos* o ampliaciones intensivas de la voluntad y el resto de facultades que de ella dependen, y en aquellos otros que originan o facilitan la conjunción o actuación conjunta de esas distintas facultades.

Además, en la misma proporción en que crece y se instaura el buen amor, este se completa con el gozo subsiguiente, constitutivo del amor pleno, aunque no su esencia, y disposición, mejora y refuerzo para el *acto* de amar bien el bien —para otro—, que sigue siendo la clave y lo que toda naturaleza personal persigue.

Como expone Cardona:

[...] esencial y radicalmente no he de querer ser feliz, sino bueno. Y es así como además (subrayo además) seré feliz.<sup>54</sup>

## 8. Los sentimientos de la voluntad

Aquí es donde comienza a vislumbrarse (en el ámbito metafísico, que luego dirigirá la perspectiva antropológica, en su acepción más extensa, y la psicológico-educativa) el papel de la voluntad y los sentimientos —espirituales, psíquicos y sensibles— en el amor y en la vida humanos.

### *Afectos espirituales*

Consideraremos en primer lugar *los afectos espirituales*, es decir, los que acompañan a las potencias-tendencias espirituales: entendimiento, orientado a la verdad, y

<sup>53</sup> Y las dos hay que aprenderlas —con la intervención activa y eficaz del entendimiento, entre otras facultades— y «lucharlas». Entre muchísimos otros, lo han sostenido con particular eficacia Kierkegaard o Rilke o Benavente, que resume en frase compendiosa: «el amor tiene que ir a la escuela».

<sup>54</sup> CARDONA, CARLOS: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, p. 90.

voluntad, enderezada al bien, así como la conjunción o el entrelazamiento de ambas [...] y su prolongación en los apetitos psíquico-sensibles, así como su realimentación desde ellos.<sup>55</sup>

Más en concreto, por no extenderme en exceso —y aun consciente de que el panorama así mostrado resulta parcial y manco—, consideraré los sentimientos relativos a la voluntad, tal como se dan en el ser humano.

Para llevarlo a cabo, conviene recordar que voluntad del hombre es apertura o tendencia al bien en universal y, en tal sentido, a todo bien: propia y esencialmente, a la *difusión* de todo bien que lo admita, según la interpretación en que vengo insistiendo; y puede *abrirse* asimismo a cualquier bien concreto *justo porque*, de manera constitutiva, lo está al bien en cuanto tal.

Más, como es lógico, a los bienes de mayor envergadura. El carácter difusivo de lo bueno, como la bondad misma, se engloba en el ámbito de la analogía: en la medida en que un bien es mayor, más tiende a expandirse y difundirse. Por tanto, esa tendencia es más amplia e incisiva en los bienes espirituales que en los corpóreos. De ahí que Agustín de Hipona pudiera justificar la estricta *obligación* de dar a participar todos aquellos bienes que, al ser comunicados, no disminuyen ni se fraccionan. Y entre ellos se cuentan, sin duda, aquellos a los que primordialmente apela la voluntad.

De acuerdo con la descripción que nos está sirviendo de base, los sentimientos propios de la voluntad serán el resultado o más bien consistirán en percibir esa tendencia al bien cuando sea solicitada o se active a sí misma, así como su cumplimiento o frustración: y entre uno y otro estado, el inicial y el conclusivo, puede pasar mucho tiempo, incluso años, y mucho esfuerzo y constancia... con avances y retrocesos que matizarán el actual estado de ánimo.<sup>56</sup>

Ahora bien, como ya advertí, para percibir la tendencia (de suyo, en todo lo creado, potencia) es menester que de algún modo se actualice o, al menos, se dinamice o *desperece*, pues la potencia siempre se conoce por su acto.

Cosa que no debe confundirse con la pretensión de que la actividad o el obrar se transformen en elementos integrantes de los afectos. Estimo que tal inclusión —que

---

<sup>55</sup> La belleza no tiene facultad propia, *pace* Kant y tantos otros: su aprecio surge de la conjunción e interpenetración —¡escándalo para el racionalismo, amante de la claridad y distinción!— de las facultades cognitivas y tendenciales, tanto espirituales como sensibles... y recíprocamente imbricadas: y en todo ello desempeña una función de primer orden la cogitativa.

<sup>56</sup> Empleo adrede el constructo *estado de ánimo* porque, como veremos, es la disposición más o menos estable de la voluntad la que marca el *tono de fondo afectivo* relativamente invariable de cualquier persona. La descripción fenomenológica de los distintos estados de ánimo, así como de las muy diversas emociones que experimenta el ser humano exceden las pretensiones de este estudio inicial.

alcanza su límite supremo en el conductismo, para el que la emoción se identifica con la actividad que esta provoca— constituye una reacción ineludible frente al olvido racionalista de la emotividad; pero que, como *efecto rebote*, tiende a conceder a esta una importancia y un alcance excesivos.

No hay duda de que el estado de ánimo y los sentimientos y emociones más puntuales influyen —y, a veces, de forma decisiva— en la acción. Pero, de manera análoga a lo que sucedía con el conocimiento, el obrar no se integra en el afecto como tal, sino que lo sigue o precede... o lo sigue y precede.

Distinguir no es separar. Pero si no se diferencia, la afectividad acaba no solo dirigiendo, sino incluso fagocitando la entera vida humana.

Por eso, y desde un punto de vista pedagógico, tal vez resulta esclarecedor advertir que los sentimientos tienen siempre algo de «reacción»: ante una atracción o repulsa, con todas las variantes que ello lleva consigo, y ante los actos que se han ejercido en función de ellas.

Bajo tal prisma, considerados formalmente, cabe atribuirles e incluso caracterizarlos por cierta pasividad... aunque el conocimiento concomitante que permite advertirlos incluya siempre un componente activo en sentido propio, y aunque de ordinario «abran» un conjunto de acciones posibles y en el hombre no determinadas a priori.

### *El «primum volitum» o «habitus bonitatis»*

Al respecto, considero que cabe establecer cierto grado de analogía, no una simetría estricta, entre la voluntad y el entendimiento.<sup>57</sup>

De modo que, si en el ámbito cognoscitivo hay que defender la existencia de lo que clásicamente se denomina *primum cognitum*, en cualquier volición de un bien-en-sí se moviliza en cierto modo la tendencia total al bien, propia de la voluntad, en el preciso estado —¡constituido por un hábito!— en que se halle en el instante biográfico de semejante volición.

Por eso, cualquier estudio de la voluntad en ejercicio lleva consigo la consideración del *hábito primigenio* que en ese instante la vigoriza y permite tender hacia el bien en cuanto tal y no solo hacia lo bueno-para-el-sujeto en cuestión; un perfeccionamiento adquirido que tal vez, siguiendo la analogía esbozada, podría calificarse

<sup>57</sup> Cf. MILLÁN-PUELLES, Antonio: *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp, 1963, 2ª ed., p. 162.

como *aprehensión primordial* de bondad. Aunque todo el vigor de la facultad se concentre, en cada caso, en un bien particular de más o menos calibre.

Esto daría origen a dos sentimientos entreverados o, tal vez mejor, a un sentimiento complejo; es decir, a la percepción contemporánea e indiferencia, antes de cualquier análisis:

1. De que estoy queriendo (todo) *lo bueno*.

2. Y de que, simultáneamente y en un solo acto complejo, quiero *este bien particular* e incluso me estoy queriendo a mí en, cuanto —soy y— quiero ese bien concreto bajo la razón de bien.

Y, en todos los casos, desde la perspectiva de bien *inteligible* o captado como bien por la inteligencia, y no por un apetito sensible.<sup>58</sup>

### *Otros afectos de la voluntad*

Como consecuencia de los caracteres de ese bien *inteligible* concreto: ausente-presente, fácil-arduo, asequible-inalcanzable [...], o del mal que se le opone, se originan en la voluntad sentimientos más específicos: deseo, gozo, aversión, audacia, ira, esperanza, desesperación [...] con todos los matices que la fenomenología actual, desde el punto de vista descriptivo, ha añadido al ya muy rico repertorio clásico,<sup>59</sup> que adoptaba por el contrario una perspectiva de tipo más bien moral o a ella enderezada.

1. Tales afectos redundan en el resto de la persona, pues, de hecho, la voluntad actúa prácticamente siempre en continuidad con las dimensiones psíquico-orgánicas, y, por lo mismo, se encuentran también precedidos-alimentados o, si fuere el caso, disminuidos, amortiguados o frenados por las correspondientes emociones psíquico-sensibles.

2. Mas, aclarado este punto, interesa señalar que los afectos a que aludo son propios de la voluntad. Y que, aunque la mayor parte de las veces intervenga en ellos el sustrato psíquico y orgánico, en ocasiones pueden darse con independencia o incluso en contra de ellos, como lo muestran, entre otras, las experiencias clásicas de Pascal o Kierkegaard, física y psíquicamente poco favorecidos, como muestran hasta la saciedad las palabras con que el filósofo danés recoge la suya en su *Diario*:

---

<sup>58</sup> Aun cuando corresponda a tal género de apetitos y semejante bien atraiga al sujeto humano, el sentimiento propiamente espiritual surge en cuanto la inteligencia lo aprueba en función del bien global... inteligible.

<sup>59</sup> Cf. РИТНОД, Abelardo: *El alma y su cuerpo*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1994, p. 161.

Hay un júbilo indescriptible, que nos abrasa de parte a parte, tan misteriosamente como inmóvil estalla el grito del apóstol: ¡Alegraos, otra vez digo: alegraos! No se trata de una alegría determinada, sino del grito que desborda el alma: “Con la lengua, la boca y del fondo del corazón, me regocijo de mi gozo, por, en, acerca de, a causa de y con mi gozo”. Hay un estribillo celestial, que de repente parece que corta todos los demás cantos nuestros, una alegría que, semejante a la brisa, sosiega y refresca; una ráfaga de los alisios que sopla desde el encinar de Membré hasta las mansiones eternas.<sup>60</sup>

Y también los pone de relieve la posibilidad de ciertos sentimientos (no todos y/o no plenos) en las almas bienaventuradas o condenadas... *antes* o al margen de la resurrección de la carne.

Con independencia de esta última observación, el hecho de que muchos de nuestros contemporáneos no valoren o incluso ni adviertan tal tipo de afectos no se debe solo a que no lleven necesariamente aparejados una conmoción psíquico-corpórea, más fácilmente perceptible y a la que se encuentran más acostumbrados, sino, en buena medida y tal vez sobre todo, al escaso desarrollo de las facultades espirituales y de la afectividad correspondiente.

## 9. La plenitud de la voluntad

### *La felicidad como perfección y la felicidad como dicha*

De nuevo en el hombre, tales sentimientos propician o dificultan, y perfeccionan o empobrecen, la actividad global de la voluntad y su acto más propio: el de amar en concreto.

Parece razonable que los sentimientos positivos refuercen las acciones de búsqueda y construcción del bien y de rechazo del mal que los han generado, y los negativos le sean rémora... en cuanto responden a los hábitos de las correspondientes tendencias, que facilitan y hacen grato o, al contrario, dificultan y tienden a excluir sus respectivas actividades.

*Pero* aún más razonable parece que una voluntad deba considerarse bien formada cuando no antepone el bien subjetivo del sentimiento gratificante o el mal del entristecedor, sin duda dignos de ser considerados, a un bien de mayor rango que pudiera atraer simultáneamente a la misma voluntad.<sup>61</sup> ni en cuanto objeto o térmi-

<sup>60</sup> KIERKEGAARD, Søren: *Diario*, 19 de mayo de 1838, nueve y media de la mañana, II A 228.

<sup>61</sup> Cuestión que habría que desarrollar mucho, pues en parte en ello consiste la educación de la voluntad: en la opción radical entre lo bueno-en-sí y lo bueno-para-mí; con el añadido importantísimo que el primero puede incluir ordenadamente al segundo, pero el segundo, reduplicado y absolutizado, excluye radicalmente el bien en-sí y el del otro en cuanto otro: diferencias ya apuntadas entre amor *de sí* —natural e inevitable y, por eso, no susceptible

no de ella ni en cuanto ejercicio con que semejante bien se alcanza... al tiempo que se conquista la propia plenitud.

Por lo mismo, la *felicidad*, entendida como mero sentimiento subjetivo y derivado, incluso del mayor nivel —por amorosa contemplación de Dios—, no debe anteponerse al bien que consiste en *el acto* de amar al Bien supremo [...] <sup>62</sup> ni menos todavía al propio Bien sumo como tal, sin referencia alguna al yo creado.

Dios en cuanto Bien, así como el conocimiento y el amor que con Él me relacionan y a Él me entregan para por Él ser acogido, no son comparables con *mi felicidad*, que, asimismo, es un bien: y, como es obvio, no tienen por qué contraponerse... por cuanto mi felicidad deriva de conocer y querer y donarme a Dios como Bien absoluto, *pero no*, reductivamente, *en cuanto* me hace feliz, que implica un deje de prostitución o instrumentalización... y podría arruinar toda una vida.

Como repetía una y otra vez Cardona:

[...] propiamente hablando, el último fin del hombre no es “su” felicidad, sino el amor de amistad y la unión con el Amado. La felicidad es simplemente una consecuencia o resultado, que puede honestamente esperarse, pero que de ningún modo puede amarse sobre todas las cosas, porque no es todo el Bien.

A lo que, al menos en una ocasión, agregó:

A este propósito, entre otros muchos ejemplos, que cabría aducir, recuerdo ahora la oración escrita por Santo Tomás Moro, después de haber sido condenado a muerte y poco antes de ser ejecutado, el 6 de julio de 1535: “Dame, Señor mío, un anhelo de estar contigo, no para evitar las calamidades de este pobre mundo, y ni siquiera para evitar las penas del purgatorio, ni las del infierno tampoco, ni para alcanzar las alegrías del cielo, ni por consideración de mi propio provecho, sino sencillamente por auténtico amor a ti”. <sup>63</sup>

### *El fundamento inmediato de la felicidad...*

La felicidad parece relacionarse, pues, de manera muy estrecha, con el *hábito bueno* de la voluntad amante y con los actos que, *a través de él*, la voluntad ejerce.

---

de calificación moral— y amor *propio*, resultado de la reduplicación electiva —¡libre!— de uno mismo como fundamento de todo bien, y éticamente reprobable; más aún, raíz de todo mal, como a su modo expresara Agustín con la doctrina de las *dos ciudades*.

<sup>62</sup> En contra de cierta interpretación de Aristóteles, que hace de la felicidad-dicha el eje de la ética, y a favor del soneto clásico: «No me mueve, señor, para quererte...», que hay que interpretar teniendo en cuenta que se trata de poesía... lo que en modo alguno le quita verdad.

Y a favor también del núcleo y casi el *todo* de la experiencia vivida durante tantos años por la célebre, y tan universalmente querida, Madre Teresa de Calcuta. Cf., al respecto, MADRE TERESA: *Ven, sé mi luz*. Barcelona: Planeta, 2008, 487 pp.

<sup>63</sup> CARDONA, CARLOS: *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990, pp. 133-134.

Tal virtud es el resultado de repetidos actos de amor creciente y se manifiesta en ellos, a la par que resulta susceptible de un incremento sin límite, también mediante la (ayuda a la) instauración de hábitos en las potencias que se relacionan con la voluntad así enriquecida y en cierto modo la complementan.

De ordinario, se alude a este hábito al hablar de la *caridad* y, con mucha menos frecuencia, al referirse al amor (en todo caso, a la capacidad de amar). Además, normalmente, el término «caridad» hace referencia a los dominios sobrenaturales, mientras que ahora quiero moverme, sobre todo, en el ámbito de la *naturaleza* libre.

En cualquier caso, el hábito al que aludo se constituye y crece con la reiteración de actos cada vez más intensos de buen querer, que no necesariamente tienen que ostentar como término explícito a Dios. El buen amor se endereza, en fin de cuentas, a cualquier persona, aunque de forma implícita y a menudo desconocida apunte también a Dios, del que semejante persona participa.<sup>64</sup>

La calidad o intensidad de ese hábito amoroso origina el horizonte subjetivo, o tonalidad general de la vida humana. Ya durante su paso por este mundo, si tal hábito es fuerte y arraigado, una persona es y puede considerarse feliz; y normalmente así se siente, aun en momentos en que otras instancias negativas, incluso de envergadura, se opongan a lo que he llamado tono básico, y que otros denominan «música vital», «música de fondo», etc.<sup>65</sup>

Por otra parte, el grado de felicidad alcanzado en la otra vida es proporcional al de la intensidad de ese hábito al término de la existencia terrena, con la peculiaridad de que:

1. Se actualiza plenamente como consecuencia y elemento integrante de la visión beatífica.

2. No puede haber entonces nada que disminuya la felicidad-perfección, puesto que se ha llegado a la plena actualización del sujeto según su propia capacidad; ni tampoco es posible que decrezca la felicidad-dicha, que es el sentimiento derivado de semejante plenitud.

3. Más aún, una y otra se multiplican de manera exponencial, al «contacto» con el único Ser-Bien capaz de colmar el ansia de infinito propia de la voluntad humana, ya que la percepción amorosa de tal Realidad no puede sino perfeccionar de modo inefablemente creciente las correspondientes facultades y la persona toda.

<sup>64</sup> Como más tarde aclararé y ya he apuntado, el amor se torna malo cuando el término de referencia libremente elegido es el propio yo, lo que introduce un *desorden* en los amores, que es donde formalmente radica su maldad.

<sup>65</sup> «Nuestra vida se tiñe de nuestro *sentimiento vital*, que es la forma que tenemos de percibir la propia existencia, o dicho en otros términos más plásticos, el *sentimiento vital es la música ambiental de nuestro vivir*» (MARTÍ GARCÍA, Miguel Ángel: *La afectividad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2000, p. 23).

### *... y sus concreciones en esta vida*

Por fin, el juego entre:

1. La apertura o tendencia de la voluntad a todo bien, que se *actualiza* más o menos a tenor de la envergadura del *primum volitum*, por una parte.

2. Y la concreción, según las circunstancias, de la facultad y el hábito, en un bien finito, incluso aunque se trate de Dios, pero tal como podemos advertirlo en esta vida...

[...] explica, entre otras cosas:

2.1. Por un lado, el sentimiento de complacencia no plena, de cierta nostalgia, que experimentamos aun en contacto con los bienes más nobles.

2.2. Que tal insatisfacción resulte menor en la medida en que los bienes anhelados y poseídos sean o Dios mismo o se adviertan y amen como participación Suya (en el sentido de que esa falta de plenitud se experimentará menos —o como menor— cuando los bienes resulten más altos e intensos).

2.3. Que la dirección de la vida hacia bienes referidos a uno mismo y que de esa relación obtienen su bondad (opción por el bien-para-mí, a la que más tarde volveré a referirme) nunca pueda producir sino un gozo pasajero... aun en el caso de que se quiera al propio Dios, pero concebido formal y reductivamente como «causa» u origen de *mi* felicidad.

## **10. Los sentimientos psíquico-sensibles**

Consideraré ahora los *sentimientos psíquicos y sensibles*, a los que hoy se *suele* apelar cuando se habla de afectividad, sentimientos, emociones, pasiones, etc.<sup>66</sup>

### *Su función genérica*

La afirmación de base o punto de partida podría formularse diciendo que los sentidos internos y externos están diseñados para posibilitar y apuntalar el conocimiento, mientras que la función de los apetitos sensibles, cuando actúan de la manera correcta, consiste en:

---

<sup>66</sup> A partir de este instante, y mientras no diga lo contrario, al hablar de sentimientos o afectividad me estaré refiriendo de manera preferente, y a veces exclusiva, al ámbito psíquico-sensible.

1. Abrir paso a la voluntad o preparar su ejercicio.

2. Completarla y reforzarla, hasta establecer y consolidar una imbricación e influjo recíprocos entre todas las facultades humanas, derivadas del único acto personal de ser: entendimiento, voluntad, sentidos externos e internos, apetitos sensibles, operaciones immanentes y transitivas y trascendentes o extáticas, según la terminología hoy al uso.

De ese refuerzo y *elevación* da cuenta, entre otros, este maravilloso texto de Aristóteles, referido al plano noético (espiritual) estricto:

Si la actividad del intelecto, al ser contemplativa, parece sobresalir por su dignidad y por no considerar ningún otro fin fuera de sí misma y por tener un placer propio perfecto [que revierte sobre la actividad, aumentándola y perfeccionándola] y por ser autosuficiente, fácil e ininterrumpida, ya que es posible al hombre y parece que en tal actividad se encuentran todas las cualidades que se atribuyen al hombre feliz; por tanto, esta será la felicidad perfecta del hombre, si dura toda la vida.

Ahora bien, por lo que respecta a la felicidad, no puede haber nada incompleto. Pero una vida así será, sin duda, superior a la naturaleza del hombre; en realidad, no le corresponde vivir de esta manera en cuanto hombre, *pero sí en cuanto hay en él algo divino*; y en la medida en que esto supera la estructura compuesta del hombre, en esa misma medida su actividad se eleva por encima de la que es conforme a las otras virtudes. Si, pues, en relación con la naturaleza del hombre el intelecto es algo divino, también la vida conforme a él será divina en comparación con la vida humana.

No es necesario, sin embargo, hacer caso a quienes aconsejan que, como somos hombres, hemos de preocuparnos de cosas humanas y, por ser mortales, nos hemos de interesar por las cosas mortales, sino que es preciso hacerse inmortales en la medida de lo posible y empeñarse en vivir según la parte más elevada de cuantas hay en nosotros; pues, aun cuando esta es pequeña si se tiene en cuenta la extensión, sobresale con mucho por encima de todas las demás por su potencia y valor.<sup>67</sup>

3. Y manifestarla o expresarla o continuarla y completarla.<sup>68</sup>

### *Algunos aspectos más concretos*

Por lo mismo, y considero este extremo capital respecto al despliegue efectivo de la vida humana, las emociones y sentimientos son un medio adecuadísimo para poner en contacto a las personas y *comunicar* no solo las voluntades —el amor—, sino también los conocimientos, facilitados por la unión afectiva, y, en fin de cuentas, las

<sup>67</sup> ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, K 7, 1177 b 19 — 1178 a 2.

<sup>68</sup> Cf., por ejemplo, MELENDO, Tomás: *Ocho lecciones sobre el amor humano*, ya citado.

intimidades, que constituyen el núcleo más personal de cada persona y que en el hombre no pueden relacionarse sin ser exteriorizadas.

Cuadran bien en este momento los juicios de López Ibor:

Existe una forma de contacto superior, a través de la más pura vida del espíritu; pero existen contactos más inferiores a través de los instintos y de los afectos. Su inferioridad no le quita importancia, sino todo lo contrario, ya que en la vida cotidiana, instintos y afectos la integran y aun la dominan en buena parte.

Es más fácil penetrar en un ser a través del plano afectivo que a través del plano de la pura razón. Aquel ofrece una permeabilidad especial. Incluso algo más que permeabilidad, un ansia de contacto, que no es tan ingente en el plano racional, menos dinámico y de arquitectura más contemplativa. Amistad, amor, odio y toda la variada escala de los sentimientos son vía de penetración en nuestros semejantes.<sup>69</sup>

Desde estos distintos puntos de vista, las potencias sensibles constituyen una emanación o prolongación de sus respectivas facultades superiores, como estas lo son a su vez de la propia esencia-substancia humana, impulsado todo el proceso por el carácter emergente y eminentemente activo-expansivo del *esse ut actus* o *actus essendi*.

Y esto no es metáfora, sino en cierto modo *la* clave explicativa y directiva de cuanto venimos viendo y de cuanto resta, tal como explica Tomás de Aquino, que emplea frecuentemente el correspondiente latino de *emanar*, *fluir* o similares.

Así lo explica Lobato:

La estructura de la acción es compleja. Los actos del hombre tienen su principio en la forma que es el alma. Pero no brotan de un modo inmediato, ni siquiera cuando son acciones peculiares de la parte espiritual del ser humano.

La virtud fontal del alma se plurifica en sus potencias. Tomás de Aquino las concibe como arroyos que *manan* de una sola fuente y se dividen en la medida que se apartan de la fuente: "Todas las potencias del alma *fluyen* de la esencia del alma como de su principio" (*S. Th. I, q. 77, 6*).

Hay entre ellas un orden de perfección y un orden de generación. Las potencias espirituales, como el entendimiento y la voluntad brotan de la esencia por un resultado natural, y son como sus accidentes propios. Las demás potencias emanan de estas y a ellas se ordenan. Toda la vida sensitiva se ordena a la perfección de la vida intelectual del hombre, y todas las operaciones de la vida vegetativa están subordinadas al servicio del todo que es el hombre.

En el orden de la perfección, que es el orden de la procedencia y el del fin, todas las potencias son una participación deficiente del alma y ordenadas al desarrollo, todas emanan del entendimiento y de la voluntad, "el sentido es para el entendimiento" (*S. Th. I, q. 77, 7*).

---

<sup>69</sup> LÓPEZ IBOR, Juan José: *Rebeldes*. Madrid: Rialp, 1965, p. 78.

En el orden de la generación y del desarrollo, las potencias inferiores y sus actos preceden la actividad de las superiores. Sin el ejercicio de los sentidos no hay ideas en el alma ni posibles actos de libertad. Las potencias se ordenan a las operaciones.<sup>70</sup>

Y, por ese su estar penetrados de espiritualidad, como ya apunté, los apetitos sensibles del hombre, así como los afectos que se derivan, resultan *realmente* muy distintos de lo que a ellos corresponde en los animales (aunque *formalmente y en abstracto* se tienda a identificarlos).

Lo cual quiere decir, como en su momento insinuaba, que las facultades sensibles, así como las operaciones y afectos que giran en torno a ellas, tienen como misión *cooperar* al perfeccionamiento humano, subsanando el carácter doblemente limitado de su voluntad. Aunque, también por razones meramente terminológicas, se ha insistido durante siglos en que las «pasiones» constituyen una rémora para el despliegue personal del hombre, cuanto he considerado hasta el momento basta para dejar claro que, muy al contrario, son elementos esenciales e imprescindibles de semejante desarrollo. Y, más en particular, que toda la energía contenida y, en su caso, desplegada por los apetitos sensibles, debe ser asumida por la voluntad inteligente y a través de ella encaminada a conseguir la perfección a que vengo aludiendo.

### *La compleja unidad de la persona humana*

Esto no obsta para que, incluso en estado de naturaleza íntegra, exista cierta contraposición entre la voluntad, que busca el bien en sí y para el otro, y las tendencias sensibles, que persiguen el bien propio o para sí:

A diferencia del espíritu, la sensibilidad es siempre utilitarista o hedonista: solo percibe al otro en su papel utilitario o placentero. Esta característica constituye una limitación natural de la sensibilidad.<sup>71</sup>

Incluida en la *paradoja* del ser humano como bisagra entre dos mundos y conjunción de ambos, se trata de la misma oposición que existe entre la naturaleza sensible y la espiritual, aunque en el hombre, según repite Tomás de Aquino, se aúnen de dos maneras:

1. *Entitativamente*, en función del único acto de ser que el alma participa al cuerpo, elevándolo al nivel personal.

<sup>70</sup> 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, p. 200. Las cursivas son mías.

<sup>71</sup> CAFFARRA, Carlo: *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*. Madrid: Rialp, 1991, pp. 22-23.

Pues en el hombre, según explica nuestro autor, «la propia alma tiene un ser subsistente [...] y el cuerpo es introducido en el ser de ella».<sup>72</sup>

Y, en otro lugar:

Entre las demás substancias inteligibles [el alma humana] tiene más potencia y, por este motivo y en esa proporción, se acerca tanto a los cosas materiales que estas son atraídas a participar de su ser, de modo que del alma y el cuerpo resulta *un [solo] ser en un [solo] compuesto*; aunque semejante ser, en cuanto es del alma, *no depende del cuerpo*.<sup>73</sup>

2. Y *operativamente*, pero no sin lucha, a veces denodada, en la medida en que toda actividad se realiza inteligentemente por amor, máxima manifestación en el ámbito del obrar del acto personal de ser.<sup>74</sup>

Pero, lo digo de nuevo, la propia constitución metafísica del ser humano implica una intrínseca capacidad de coordinación entre la voluntad y los apetitos que de ella dimanar y a la que en cierto modo prolongan, manifiestan y sirven... al tiempo que son, en el sentido técnico del término, sus *contrarios*:<sup>75</sup> surgidos los apetitos de la voluntad como su complemento, y animados por el mismo acto de ser —el del alma, que esta da a participar al cuerpo—, no es lógico concebir a priori ni una oposición insalvable entre ellos y la voluntad, ni siquiera una presunta independencia, sino cierta continuidad-discontinua (de nuevo, la oposición de *contrariedad*), cuya ruptura se agrava, pero no se consuma, por el pecado original y los pecados personales.

Por eso, repito con Tomás de Aquino que:

[...] pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no solo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo.<sup>76</sup>

Lo cual trae como consecuencia que los apetitos y emociones sensibles resulten, por sí mismos y si no se los vicia, buenos... y que solo por eso puedan contribuir al bien global humano.

---

<sup>72</sup> «[...] ipsa anima habet esse subsistens [...], et corpus trahitur ad esse eius» (TOMÁS DE AQUINO: *De spirit. Creat.*, q. un., a. 2 ad 8). Cursivas mías.

<sup>73</sup> Quia inter alias substantias intelligibiles [anima humana] plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat *unum esse in uno composito*; quamvis illud esse, prout est animae, *non sit dependens a corpore*» (TOMÁS DE AQUINO: *De ente et essentia*, c. 4, núm. 29). Cursivas también mías.

<sup>74</sup> Me permito remitir a MELENDO, Tomás: *La dignidad del trabajo*. Madrid: Rialp, 1992, pp. 69 ss.

<sup>75</sup> Todo ello, con independencia de los concretos mecanismos psíquicos que haya que poner en juego y que deberán estudiarse detenidamente.

<sup>76</sup> TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I-II, q. 24, a. 3, ya citado.

## Y sus distintos «estados»

Respecto a todo ello pueden considerarse distintas situaciones:

1. En el estado de naturaleza íntegra, los apetitos psíquico-sensibles tienden a disponer y prolongar-reforzar la voluntad, de la que naturalmente emanan y dependen, y a expresarla hacia el exterior, permitiendo y favoreciendo la comunicación interpersonal humana. Y muy probablemente, la integración entre unos y otra resulte hacedera con muy poco o mínimo esfuerzo.

2. Con los dones preternaturales la prolongación-adequación-sometimiento-refuerzo es prácticamente perfecta.<sup>77</sup>

3. En estado de naturaleza caída se pierde la adecuación y debilita enormemente la capacidad de acatamiento y refuerzo. Hay que recuperarlas —con ayuda de la gracia y nunca de forma acabada— mediante las virtudes naturales y sobrenaturales... y de manera muy especial con los dones del Espíritu Santo.

4. En la gloria, la unidad será perfecta, y el vigor incrementado de la voluntad —íntimamente unida a Dios—, aumentará el poder de los apetitos, su rectitud y su conjunción con la voluntad... y viceversa. Es decir: la unión del alma con Dios redundará de forma plena en el cuerpo, y la presencia del cuerpo, recuperado y elevado, permitirá a su vez al alma ejercer de modo más perfecto sus operaciones propias en el ámbito natural y, por ende, también en el sobrenatural: la gracia no suprime la naturaleza... ni la gloria tampoco.

Volviendo al estado de naturaleza, los apetitos sensibles, si se consideraran y pudieran darse aislados (o bien, a modo de ejemplo imperfecto, tal como se encuentran en los animales, en dependencia de una simple estimativa *egocentrada*), no podrían dejar de buscar el bien *para sí*, como de hecho ocurre a los animales.

En el hombre la situación cambia radicalmente, pues, como anticipé, tales apetitos están *entitativamente* personalizados —puesto que *son* por el *actus essendi* del alma, del que el cuerpo participa— y resultan susceptibles de adaptarse *operativamente* al bien propiamente humano, aprehendido por el entendimiento y querido por la voluntad (en realidad, por el hombre todo, a través de estas facultades y con el auxilio de las restantes).

Además, semejante personalización potencia e incrementa el alcance de los apetitos y su capacidad de contribuir al perfeccionamiento humano; no solo orienta o dirige, sino que forma, constituye y acrecienta el vigor de tales tendencias y la ri-

<sup>77</sup> Mientras se mantenga tal estado: por eso el pecado de origen no puede ser de concupiscencia, que no existe entonces, sino de soberbia radicada en la voluntad.

queza jugosa de los sentimientos respectivos: es la consecuencia de lo que llamamos *virtudes*, de tantísima importancia para el estudio de los fenómenos afectivos y de sus repercusiones morales, pero que, por el momento, solo puedo mencionar.