

# Esbozo de una metafísica de la afectividad (I)

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

TOMÁS MELENDO  
Universidad de Málaga  
tmelendo@uma.es

BARTOLOMÉ MENCHÉN  
Universidad de Madrid  
batolomemenchen@gmail.com

### RESUMEN<sup>1</sup>

El estudio de cuanto se refiere a la persona como tal es tarea de la metafísica y, de manera prioritaria, del ejercicio de esta en lo que se ha dado en llamar *via iudicii*. A su vez, en el sentido estricto que en estos artículos le doy, la afectividad surge allí donde el acto de ser alcanza la categoría de lo personal, por lo que las facultades que de él dimanar a través de la substancia tienden en cierto modo hacia lo infinito. La función de la afectividad en su conjunto es, entonces, la de reforzar el dinamismo de tales potencias, para ayudarles a alcanzar su meta.

**Palabras clave:** metafísica, afectividad, persona, amor, acto de ser, acto personal de ser

### ABSTRACT

The study of the person, as such, is a task of Metaphysics and particularly, of its *via iudicii* function. As understood in here, affectivity occurs where the act of being reaches the personal category and where its correspondents faculties reach to infinity. The function of affectivity is to reinforce the dynamics of these two powers.

**Keywords:** metaphysics, affectivity, person, love, act of being, personal act of being

---

<sup>1</sup> El conjunto de artículos que se agrupan bajo este título —el primero de los cuales se publica ahora— tiene su origen en una Estancia de Investigación en Roma, subvencionada por el Ministerio de Educación y Ciencia, y llevada a cabo por el responsable del Grupo de Investigación HUM495, de la Junta de Andalucía.

La elaboración concreta de cada una de las tres partes en que los hemos estructurado es fruto del diálogo entre este, que firma en primer lugar, y el miembro del Grupo que lo hace en segundo término. A pesar de todo, se ha mantenido la redacción en primera persona del singular, para evitar el uso del *nosotros*, que hoy resulta bastante arcaico.

## 1. Planteamiento: ¿por qué la metafísica?

Aunque existen otros muchos modos de abordar el asunto, considero que el enfoque metafísico goza de una neta prioridad a la hora de comenzar esta indagación, pues resulta imprescindible para situar correctamente todos los elementos en juego y para iluminar de forma fecunda las restantes maneras de acceder al conocimiento de la vida afectiva.<sup>2</sup>

Según sostiene Malo:

[...] cualquier teoría de la afectividad presenta siempre como sustrato una concepción explícita, o al menos implícita, del hombre, fundada a su vez en una metafísica.<sup>3</sup>

Y, en verdad, los acercamientos meramente antropológicos, histórico-sociales, culturales, psicológicos o psiquiátricos, fisioneurológicos, educativos, etc., son válidos en sí mismos;<sup>4</sup> pero cuando se realizan al margen de la filosofía primera, resultan siempre parciales y, en ocasiones, reduccionistas: no disponen, para enmarcar la afectividad, de una imagen global del ser humano, a su vez correctamente *situado* en el conjunto de lo existente.

En semejante sentido, sigue teniendo vigencia la conocida afirmación de Heidegger:

En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.<sup>5</sup>

Por eso, al inicio de estas investigaciones, en este primer avance programático,<sup>6</sup> me parece conveniente recordar algunos caracteres básicos de la metafísica, que

<sup>2</sup> Cf. GUÍU ANDREU, Ignacio: *Sobre el alma humana*. Barcelona: PPU, 1992, pp. 82-83.

<sup>3</sup> MALO, Antonio: *Antropologia dell'affettività*. Roma: Armando Editore, 1999, p. 17.

<sup>4</sup> Cf. SAVAGNONE, Giuseppe: *Theoria. Alla ricerca della filosofia*. Brescia: La scuola, 1991, p. 242.

<sup>5</sup> «Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen». HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klosterman, 1973, § 37, S. 203.

Cf. GARCÍA-MORATO, Juan Ramón: *Crecer, sentir, amar: Afectividad y corporalidad*. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 106.

<sup>6</sup> Desde el punto de vista negativo, la alusión a un mero *programa* indica que simplemente se aludirá a un buen conjunto de extremos que requerirían de un amplio esclarecimiento posterior, pero que, en esta fase inicial, tal vez podrían desviar la atención de lo que considero tarea prioritaria: dilucidar no tanto la naturaleza como el objetivo o fin de la afectividad en el conjunto de la vida humana.

establezcan la mejor manera de acceder a esa dimensión tan exuberante y compleja de la persona, que hoy suele conocerse como vida *sentimental* o *afectiva*.

En concreto, una consideración auténticamente filosófica sobre cualquier realidad o aspecto de ella exige:

a) *Poner en juego "el todo"*. Pues, como advierte Pieper, insinuando también una interrogación:

[...] filosofar significa [...] dirigir la mirada a la totalidad del mundo. Entonces, ¿es una pregunta filosófica (y solo ella) la pregunta que tiene expresa y formalmente como tema esta totalidad del ser, el conjunto de las cosas existentes?<sup>7</sup>

Para responder:

No. Es, desde luego, cierto que lo propio y distintivo de una cuestión filosófica es que no puede ser planteada, ni sopesada, ni contestada (en la medida en que es posible una respuesta) sin que al mismo tiempo entren en juego "Dios y el mundo", o sea la totalidad de lo que es.<sup>8</sup>

b) *Explicar lo inferior desde lo superior y no al contrario*. Lo muestra el conjunto de la metafísica griega y, en particular, el pensamiento de Platón, que en el *Parménides* habla constantemente de la necesidad de alzarse desde lo múltiple a lo Uno, para comprender desde Este la multiplicidad; y el de Aristóteles, así como el axioma clásico inspirado en él: *materia est propter formam*, perfectamente aplicable al sujeto humano, cuyo cuerpo y sus peculiares caracteres *se explican* y esclarecen en función del alma espiritual que le es propia.<sup>9</sup>

En la actualidad no se suele obrar de este modo, sino invirtiendo el sentido de la búsqueda, razón por la que, a mi parecer, los resultados dejan a veces que desear. Así lo sugiere Lobato:

El hombre clásico se percibe un poco a la inversa del actual. Desde el siglo pasado [XIX] se ha ido abriendo camino la idea de la evolución ascendente, y la antropología actual va por instinto hacia la comprensión del hombre como la punta de lanza de este proceso que se dirige siempre hacia adelante y hacia arriba, como quiere Teilhard de Chardin. El hombre antiguo desconocía esta mentalidad. Estaba fascinado por la duración y la permanencia en el ser. Se

---

<sup>7</sup> PIEPER, Josef: *Was heisst Philosophieren*. München: Kösel-Verlag, 1948, S. 57 (tr. cast.: *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: 1962, Rialp, p. 121).

<sup>8</sup> *Ib.* En la versión original completa: «Philosophieren heiÙe, so haben wir gesagt, den Blick richten auf die Totalität der Welt. Ist also *die* Frage [und sie allein] eine philosophische Frage, welche diese Totalität des Seins, das Allgesamt der seienden Dinge, ausdrücklich und formell zum Thema hat? Nein! Wohl aber allerdings ist es das Eigentümliche und Unterscheidende einer philosophischen Frage, daß sie nicht gestellt, nicht erwogen, nicht beantwortet werden kann [soweit überhaupt eine Antwort möglich ist] — ohne daß zugleich „Gott und die Welt“ ins Spiel kommt, das heißt die Gesamtheit dessen, was ist» (tr. cast., cit., p. 121).

<sup>9</sup> Como sabemos, la ciencia griega es *explicativa*: el saber en función de las causas es de mayor rango que el conocimiento no científico porque al descubrir las causas —en su caso, los motivos—, se entiende mejor el fenómeno en cuestión.

percibía mejor a sí mismo desde el proceso descendente de la *participación*. La realidad misteriosa y diferente que percibía en sí mismo, la centella de la vida, la fuerza del espíritu, el dinamismo del alma, era solo un don, un regalo de los dioses, la participación de una plenitud. Tenía más peso el mundo celeste sobre sus cabezas, que el mundo bajo sus pies. Lo eterno era más importante que lo temporal, el alma tenía más peso ontológico que el cuerpo, el espíritu sobrepujaba a la materia.<sup>10</sup>

E incluso habría más: no solo se lo intenta interpretar desde lo inferior a él, sino que lo que en el hombre se advierte que trasciende la categoría de lo infrahumano se reinterpreta y *reduce* a presunta realidad meramente biológica o físico-química, desprovista en todo caso de cualquier influjo o presencia del espíritu.

Así lo explica Denis de Rougemont:

Nosotros, los herederos del siglo XIX, somos todos más o menos materialistas. Si se nos muestran en la naturaleza o en el instinto esbozos toscos de hechos “espirituales”, inmediatamente creemos disponer de una explicación de tales hechos. *Lo más bajo nos parece lo más verdadero*. Es la superstición de la época, la manía de “remitir” lo sublime a lo ínfimo, el extraño error que toma como causa suficiente una condición simplemente necesaria. También es por escrúpulo científico, se nos dice. Hacía falta eso para liberar al espíritu de las ilusiones espiritualistas. Pero me cuesta mucho apreciar el interés de una emancipación que consiste en “explicar” a Dostoievski por la epilepsia y a Nietzsche por la sífilis. Curiosa manera de emancipar al espíritu, esa que se “remita” a negarlo.<sup>11</sup>

También es sabido que, en oposición directa al reduccionismo de Freud y sus seguidores, la logoterapia pretende ofrecer una imagen del ser humano no mutilado ni desprovisto de sus prerrogativas más sublimes; porque de lo contrario, según afirman expresamente quienes componen esta escuela, se lo deshumaniza o subhumaniza.

He aquí un texto, entre los cientos posibles, de Elisabeth Lukas, probablemente la principal discípula de Frankl:

El ser humano está relacionado *espiritualmente* con el mundo [...] y orientado al logos. Si, erróneamente, lo reducimos al nivel inmediatamente inferior, se reflejará en el terreno psicológi-

<sup>10</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, pp. 75-76.

<sup>11</sup> ROUGEMONT, Denis de : *L'amour et l'occident*. Paris : Librairie Plon, 1939, p. 49 (tr. cast. : *El amor y occidente*. 4ª. ed. Barcelona: Kairós, 1986, p. 59). De nuevo doy la cita original: «Nous sommes tous plus ou moins matérialistes, nous autres héritiers du dix-neuvième. Qu'on nous montre dans la nature, ou dans l'instinct, les esquisses grossières de faits “spirituels”, aussitôt nous croyons tenir une explication de ces faits. *Le plus bas nous paraît le plus vrai*. C'est la superstition du temps, la manie de “ramener” le sublime à l'infime, l'étrange erreur qui prend pour cause suffisante une condition simplement nécessaire. C'est aussi le scrupule scientifique, nous dit-on. Il fallait cela pour affranchir l'esprit des illusions spiritualistes. Mais je distingue mal l'intérêt d'un affranchissement qui consiste à “expliquer” Dostoievsky par le haut-mal, et Nietzsche par la syphilis. Curieuse manière de libérer l'esprit, qui se “ramène” à le nier».

co-sociológico como un sistema cerrado en sí mismo, compuesto de funciones y reacciones psicológicas. Entonces, la autotranscendencia de la persona pierde su transparencia. No cabe duda de que, en el terreno puramente psíquico, el placer y la ausencia de placer, el instinto y la satisfacción del instinto son realmente los motores que impulsan a un ser vivo, aunque sea dentro de una jerarquía de necesidades tan compleja como la “pirámide de Maslow”, que llega hasta la cima de la realización personal. Pero ni siquiera la idea de la realización personal supera ideológicamente al ego y permanece presa de los conceptos homeostáticos. Por ello, tal como hemos dicho, la logoterapia se desvincula de la psicología humanista y aboga por una “psicoterapia humana”.

### Para concluir:

Solo desde un pensamiento reduccionista se puede valorar la satisfacción de las necesidades propias como el bien máspreciado. Pero, de esta manera, el ser humano se degradaría a la altura del hombre de las cavernas. Desposeerlo de su orientación existencial hacia un sentido equivale a humillarlo, porque supone *deshumanizarlo*.<sup>12</sup>

Por ambos tipos de motivos, y en contra de lo que algunos pretenden tal vez por interpretar de forma incorrecta e incompleta el hecho de que la filosofía debe partir de la experiencia, la mejor metafísica es la que se realiza en lo que Tomás de Aquino denominaba *via compositionis* o *via iudicii*:<sup>13</sup> es decir cuando, una vez alcanzados

<sup>12</sup> LUKAS, Elisabeth: *Lehrbuch der Logotherapie: Menschenbild und Methoden*. 3. Erweiterte Auflage. München – Wien: Profil, 2006, S. 47 (tr. cast.: *Logoterapia: La búsqueda de sentido*. Barcelona: Paidós, 2003, pp. 55-56). Transcribo el texto íntegro: «Geistig ist der Mensch auf die Welt (und sogar auf eine Überwelt) bezogen und ausgerichtet auf den Logos. Wird er fälschlich auf die nächstniedrigere Stufe reduziert, bildet er sich auf psychologisch-soziologischer Ebene als ein in sich geschlossenes System von psychologischen Funktionen und Reaktionen ab; seine Selbsttranszendenz verliert dann ihre Transparenz. Im rein Psychischen sind ja wirklich Lust und Unlust, Trieb und Triebbefriedigung die Motoren, die ein Lebewesen vorantreiben, und sei es innerhalb einer so komplexen Bedürfnishierarchie wie der „Maslowschen Pyramide“, die zum Gipfel der Selbstverwirklichung führt. Aber auch die Selbstverwirklichungsidee überschreitet das Ego gedanklich noch nicht und bleibt homöostatischen Vorstellungen verhaftet — weshalb sich die Logotherapie, wie bereits angedeutet, von der Humanistischen Psychologie abgrenzt und eher für eine „humane Psychotherapie“ plädiert.

Nur aus einem reduktionistischem Denken heraus kann die eigene Bedürfnisstillung zum höchsten Gut erhoben werden; damit sinkt der Mensch jedoch — ganz in reduktionistischen Absicht — auf das Niveau des „nackten Affen“ hinab. Die Aberkennung seiner existentiellen Ausrichtung auf Sinn kommt seiner Entwürdigung, weil Entmenschlichung gleich».

<sup>13</sup> Así lo explica Livi: «Come ha fatto osservare Mathieu riguardo al metodo di Plotino, che comprende inizialmente un momento fenomenologico, altrettanto va rilevato circa il metodo tommasiano: anch'esso comprende all'inizio un importante momento fenomenologico. Tommaso non lo esplicita perché gli manca ancora la terminologia (il metodo fenomenologico sarà introdotto nel Novecento da Edmund Husserl), tuttavia nella sua indagine metafisica egli muove sempre da un'esperienza a largo respiro del mondo che lo circonda, sfruttando al massimo le certezze del senso comune e poi i risultati acquisiti tanto dalla conoscenza ordinaria quanto da quella più specializzata della scienza. Questo è il momento fenomenologico. Quando l'analisi dell'esperienza gli ha fornito sufficienti informazioni circa alcune qualità degli enti che gli stanno davanti, egli procede alla scoperta delle radici profonde, delle ragioni ultime di tali qualità: ecco il momento risolutivo, che si conclude con la scoperta di Dio come causa prima trascendente, e quindi come *esse ipsum subsistens* (l'essere stesso sussistente). A questo punto può iniziare la discesa: la mente può ripercorrere il cammino in senso inverso per scrutare pii) da vicino i plessi che collegano le radici del reale con gli enti particolari e vedere in che modo le radici si addentrano nelle varie cose». Livi, Antonio: *Tommaso d'Aquino: Il futuro del pensiero cristiano*. Milano: Mondadori, 1997, p. 88.

los principios supremos, se juzga y comprende desde ellos las realidades inferiores, incluidas las de nuestra experiencia más inmediata.<sup>14</sup>

Y esto, con un doble añadido:

a) Un progresivo ahondamiento en los principios descubiertos irá tornando cada vez más inteligibles las realidades a los que estos *principian*, por remedar el modo de expresión heideggeriana.<sup>15</sup>

b) Como acabo de apuntar respecto al *Parménides* platónico, el ascenso a los principios no se lleva a cabo en una sola ocasión. Sino que, una vez alcanzados y potenciada a su luz la comprensión del mundo, se puede y debe volver a ellos desde las realidades inferiores a las que iluminan. Y, en cada nuevo retorno, los propios principios —reconquistados ahora a partir de un universo más preñado de contenido inteligible— se hallarán más llenos de sentido y resultarán susceptibles de mayor profundización y poder esclarecedor, por lo que cada posterior elevación será a su vez más fructífera, así como la nueva y respectiva penetración en lo principiado:<sup>16</sup> es el diagrama de la espiral,<sup>17</sup> frente a la línea recta y pretendidamente continua de los saberes experimentales.

Al respecto, advierte Cardona:

Conviene tener presente que nosotros no conocemos solo induciendo o deduciendo, sino más bien como por cierto movimiento en espiral de la razón, que procede desde la simple inteligencia y, después de discurrir, a la simple inteligencia vuelve, hallándola enriquecida.<sup>18</sup>

## 2. Persona y amor

### 2.1. La condición personal

Bajo tal prisma, y yendo al fondo más radical del asunto en la dirección que apuntan estas reflexiones, resultan también pertinentes las palabras de Cardona que citaré de inmediato.

<sup>14</sup> Cf., por ejemplo, CARDONA, Carlos: *René Descartes: Discurso del Método*. 2ª. ed. Madrid: EMESA, 1975, pp. 59 ss.

<sup>15</sup> Empleo la palabra “inteligible” porque en Tomás de Aquino tanto el ascenso como el descenso tienen carácter especulativo, aunque no exclusivamente. Cf. MONDIN, Battista: *Manuale di filosofia sistematica*. Vol. 3: *Ontología, Metafísica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1999, pp. 129-130.

<sup>16</sup> Cf. FABRO, Cornelio: *Esegesi tomistica*. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969, p. 48.

<sup>17</sup> Cf. REYES, María Cristina: *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, 1997, p. 109.

<sup>18</sup> CARDONA, CARLOS: *René Descartes: Discurso del Método*, cit., p. 59.

Tras haberse alzado hasta Él, Cardona parte del Principio supremo, entendido y caracterizado como Ser subsistente y, por eso, personal, sobreabundante y *libremente* efusivo: como Amor.<sup>19</sup> Y, de esta suerte, da razón del porqué último de todo el universo y de la naturaleza constitutiva de la persona creada y, en particular, del hombre.

La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal. Pero el término de una creación por amor solo puede ser la participación de ese amor: poner en el ser seres amorosos, amantes, capaces de amar, seres libres. De ahí que lo querido por Dios en la creación, directamente y por sí, sean solo las personas (angélicas y humanas). Todo el resto del universo — con todas sus galaxias y con todas las adiciones cuantitativas o extensivas que aún se puedan descubrir — no es más que el hábitat del hombre, el “jardín de delicias” del Génesis.<sup>20</sup>

Una concreción inmediata de ese principio vendría a decir que toda persona es:

a) O Amor, en el caso de Dios.

b) O un ser-para-el-amor,<sup>21</sup> descripción que también es aplicable a Dios, aunque de manera en extremo peculiar y desde siempre actualizada.

Y ser para el amor significa no tanto para el deseo, como suele afirmarse y parece que sostuviera Aristóteles,<sup>22</sup> sino para la búsqueda del bien ajeno, que al término culmina y se expresa en entrega y aceptación recíprocas y voluntarias: en amistad no enderezada a su vez a ningún otro objetivo.

Estimo que la insistencia en este principio, y la expresa determinación de la voluntad que lleva consigo, resultan decisivas para una correcta intelección del hombre y de su afectividad. Y que nada de ello puede realizarse cabalmente sin la consideración simultánea de lo superior al hombre y de lo inferior a él.

Es decir, por una parte y en fin de cuentas, de Dios. Y, por otra, de las realidades afectadas *intrínsecamente* por la materia y, en cierto modo, *condensadas* en el animal irracional.

En relación al primer punto, sostiene Ruiz Retegui:

La afirmación “Dios es Amor”, aunque sea primariamente significativa para las relaciones de Dios con el hombre, y con la historia en general, tiene su referencia fundamental en la

---

<sup>19</sup> Cf. MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*. 2ª. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1990, p. 331. Utilizaré con frecuencia este libro porque expresa, de manera compendiosa, pero perfectamente fundamentada, muchas de las ideas que en su momento pretendo desarrollar. Ver también REYES, María Cristina: “La riduzione al fondamento divino come riduzione all’Amore”; in *Euntes docete*, LI/2-3 (1998), pp. 295-302.

<sup>20</sup> CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 100.

<sup>21</sup> Cf. CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 101.

<sup>22</sup> Así lo estiman, entre otros muchos, SCHELER (cf. *Won Umsturz der Werte*; in *Gesammelte Werke*, Band 3, Berna: Francke, 1954, S. 72-73) y, en España, Polo, como enseguida veremos.

“estructura” interna de Dios, en la plenitud de vida que Él es. Desde aquí puede entenderse, de modo relativamente adecuado, que su obra creadora —y todas las obras *ad extra*— sea amorosa, es decir, obra de Amor. El Amor por el que Dios crea y salva es, en última instancia, la donación íntima y plena que constituye la vida divina. Dios crea, vivifica, desde la plenitud de su vida íntima.<sup>23</sup>

El segundo aspecto se encuentra muy bien tratado por MacIntyre. Hablando del propósito capital de uno de sus últimos libros, el autor sostiene:

Las dos preguntas a que me refiero son las siguientes: ¿Por qué es importante estudiar y entender lo que el ser humano tiene en común con miembros de otras especies animales inteligentes? y ¿Por qué es importante que los filósofos de la moral estudien la vulnerabilidad y la discapacidad humana?

Para añadir de inmediato:

Ninguna de ellas, muy especialmente la segunda, ha recibido suficiente atención por parte de la filosofía moral.<sup>24</sup>

Por tales y algunos otros motivos,<sup>25</sup> la investigación que ahora abordo requiere, según apunté, de unas coordenadas propiamente metafísicas.

## 2.2. La voluntad

Solo a la luz del *todo* se advierte, en efecto:

a) Que los apetitos sensibles son menesterosos, *centrípetos*: intentan apropiarse del bien.

b) Y que, al contrario, la voluntad —cualquier voluntad en su núcleo más íntimo y constitutivo, y la Voluntad Divina de forma absoluta— es difusiva u oblativa, *centrífuga*.

<sup>23</sup> RUIZ RETEGUI, Antonio: “Sobre el sentido de la sexualidad”; en *Anthropotes*, Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II Per Studi su Matrimonio e Famiglia, 2/1988, pp. 246-247.

<sup>24</sup> MACINTYRE, Alasdair: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. 7<sup>th</sup> reimp. Illinois: Open Court, Chicago and La Salle, 2010 (1<sup>st</sup> ed. 1999), p. IX-X (tr. cast.: *Animales racionales y dependientes: por qué los hombres necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 10). A lo que agrega de inmediato un comentario relevante en sí mismo y para nuestro escrito: «It may therefore seem that I am engaged in a work of correction and so I am. But the philosopher whose failure to recognize the importance of these questions and whose consequent errors and limitations I am chiefly anxious to correct is myself. So that this book is not only a continuation of, but also a correction of some of my earlier enquiries in *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* and *Three Rival Versions of Moral Enquiry*».

<sup>25</sup> Por ejemplo: «As I shall explain at length in Chapter 4, one of my principal concerns is precisely to resist a certain tendency to treat the human domain as a separate world, conceptually self-enclosed and incommensurable with the rest». BROCK, Stephen L.: *Action and conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburg: T&T Clark, 1998, p. 40 (tr. cast.: *Acción y conducta*. Barcelona: Herder, 2000, p. 57).

Por consiguiente, su acto propio y más característico es el amor de dilección, es decir, *la entrega* al ser querido; y todo cuanto realiza o impera, aun cuando por ser finita busque inicial o simultáneamente acopiar bienes o completar el suyo propio, debe estar encaminado en última instancia al acto que la especifica como voluntad: a *dar* el bien al otro en cuanto otro, y, en fin de cuentas, a *darse*, ya que cualquier otra dádiva solo adquiere valor definitivo en cuanto expresa y encarna la entrega del propio ser.

En relación a Dios, sostiene Tomás de Aquino que:

[...] la comunicación de su bondad no es el último fin, sino la misma Bondad divina, *de cuyo amor* procede el que Dios quiera *comunicarla*. Puesto que a causa de su Bondad no actúa como quien apetece lo que no posee, sino como quien quiere comunicar lo que tiene: porque obra no *por apetito* del fin, sino *por amor del fin*.<sup>26</sup>

c) Desde este punto de vista, a la voluntad *como tal* —y, como acabo de sugerir, de manera eminente y absoluta a la Voluntad divina, que es el modelo superior desde el que conviene entender cualquier otra— no le casa del todo la denominación de *apetito* (claramente contrapuesto al amor en las palabras recién citadas), ni siquiera inteligible ni, en cierto modo, tampoco la más moderna de tendencia... excepto cuando se invierta la *dirección centrípeta* que habitualmente se le atribuye.

Es cierto que la voluntad humana, por su limitación, requiere apropiarse de determinados bienes para mantenerse en el ser y crecer en perfección; mas, como acabo de sostener, el objetivo terminal de semejante proceso no es, en fin de cuentas, sino el de poder *dar* y *darse* de forma más plena y enriquecida: el de *encarnar*, según el modo que le es conveniente en cada caso y que remite a la intensidad del propio acto de ser, su constitutiva y caracterizadora apertura e inclinación al don, a la entrega.<sup>27</sup>

Como en otros casos, también ahora resultan acertadas las afirmaciones de Polo:

Aristóteles advierte la existencia de operaciones estrictamente posesivas, superiores a las acciones constructivas, que se dirigen hacia fuera y que, por tanto, implican un grado de posesión más débil que las operaciones inmanentes. Pero estas operaciones son cognoscitivas. Ni en Aristóteles, ni en Platón, la voluntad es posesiva: es precisamente no posesiva, es decir, tendencial; incluso es de notar que la palabra “voluntad”, que viene del latín, no tiene equivalente griego. Lo que se corresponde con lo que nosotros llamamos voluntad es la palabra *órexis*, que

---

<sup>26</sup> «... communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult: non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitus finis, sed ex amore finis». TOMÁS DE AQUINO: *De Potentia*, q. 3, a. 15, ad 14. Como puede comprobarse, en la versión castellana de la cita he subrayado yo.

<sup>27</sup> Cf. MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*, cit., pp. 214-215.

significa deseo. Ahora bien: se tiende o se desea aquello que no se posee; no se tiende a lo que se posee. Por eso, la operación inmanente intelectual de ninguna manera es una tendencia.<sup>28</sup>

Y agrega más adelante:

Dice Tomás de Aquino que, más o menos, todos los filósofos vislumbraron que Dios es Logos, pero que Dios es Amor no lo vislumbró ninguno. Es claro que si la voluntad es tendencia y deseo solamente, no cabe ponerla en Dios (un dios deseante es una noción mítica o una ilusión gnóstica aberrante), porque de ello se sigue que Dios es imperfecto, y un dios imperfecto es una contradicción.<sup>29</sup>

No puedo detenerme en este punto, pero por la especial relevancia que ostenta para el enfoque del presente estudio considero imprescindible apuntar al menos que la diversidad de perspectivas responde, en fin de cuentas, al abismo que separa las metafísicas de Aristóteles y Tomás de Aquino, desdibujado en buena parte por quienes han hablado, realizado y defendido, sin más puntualizaciones ni distinguos, una filosofía aristotélico-tomista.<sup>30</sup>

Y, más en concreto, que esa diferencia deriva de la manera en que conciben el acto, en su acepción más plena.

— El acto-forma aristotélico nunca puede englobar unificadas la totalidad de las perfecciones, ni siquiera cuando se trate de Dios: de ahí que lo máximo que Este alcanza es su perfecta autoposesión intelectual, pues el conocimiento es el modo o “la forma” como se configura el acto más cabal en el universo de Aristóteles.

— El ser de Tomás de Aquino, por el contrario, es acto omnímodo o más allá de toda forma. Por tal motivo, cuando se realiza de manera cabal y absoluta, se constituye como *Plenitudo essendi*, no solo capaz sino *tendente* a difundir su propia plétora de realidad,<sup>31</sup> aunque nada gane o pierda al hacerlo *ad extra*, y por eso la creación sea libérrima y gratuita.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> POLO, Leonardo: “Tener y dar”; en AA.VV.: *Estudios sobre la Encíclica “Laborem exercens”*. Madrid: BAC, 1987, p. 223.

<sup>29</sup> POLO, Leonardo, “Tener y dar”, cit., p. 224.

<sup>30</sup> Cf. LIVI, Antonio: *Tommaso d’Aquino*, cit., pp. 31 y 64.

<sup>31</sup> Cf. MONDIN, Battista: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d’Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 234.

Un par de citas de Tomás de Aquino, entre las muchas que apuntan en esta dirección: «[Deus] qui non est aliud quam suum esse [...] competit esse secundum totam essendi potestatem» (TOMÁS DE AQUINO: C. G. I, 28, nn. 256-259).

«Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est *universaliter ens perfectum*. Et dico *universaliter perfectum*, cui non deest alicuius generis nobilitas» (TOMÁS DE AQUINO: C. G. I, 28, núm. 259)». Las cursivas son mías.

<sup>32</sup> Cf., por ejemplo, MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*, cit., pp. 240-249.

Es fácil advertir hasta qué punto esto lleva consigo, en los dos autores citados, un modo radicalmente asimétrico de concebir tanto a Dios<sup>33</sup> cuanto al ser humano.<sup>34</sup> Y cómo, bajo el prisma de Tomás de Aquino, la voluntad —justo como capacidad-tendencia al don derivada de la sobreabundancia personal— puede adquirir un protagonismo del todo vedado en el planteamiento aristotélico.

Una de las consecuencias más significativas, que ahora solo puedo esbozar, radica en que, para Aristóteles el amor hace del ser querido “otro yo” (aunque formalmente no acabe de tematizar el asunto);<sup>35</sup> mientras que, en continuidad con la concepción tomista, habría que decir más bien que el amante sale de sí hasta convertirse o transformarse en el amado: que el amor, en cuanto acto más específico de (la persona a través de la) voluntad, es constitutivamente extático.

Como explica Cardona,

[...] el amor es el éxtasis, es ser arrebatado por el amado, la fusión con él y la identificación con él y como él. El amor hace del amado un *alter ego*, o quizá mejor: hace de mí otro tú, me identifica con el tú [...] y me hace vivir su vida.<sup>36</sup>

Por consiguiente, al contrario de lo que parece que sucede en el pensamiento griego, no es el amor natural de uno mismo el que, al madurar, debe englobar el amor electivo de lo bueno en sí y del otro en cuanto tal, sino este segundo —el amor libre o electivo y, por ello, propiamente humano—<sup>37</sup> el que asume, sin anularlo, el amor de sí, simplemente natural y como tal siempre permanente en el hombre, pero ahora sublimado en el amor electivo. Desde el punto de vista existencial, todo ello puede concretarse diciendo que, para que el amor natural de sí no degenera en amor propio (electivo y por eso éticamente reprochable) uno debe quererse a sí mismo también en cuanto bueno, que equivale estrictamente a en cuanto otro: como el tú del tú (o del Tú) amado que nos ama.

Dentro de este contexto, pudo escribir Cardona:

Es un grave error, que se viene prolongando desde hace siglos, entender el amor al prójimo como una prolongación del amor propio (al interpretar mal lo de amar “al prójimo como a ti mismo”). No, no es el amor con que me quiero a mí aquel con el que he de amar al prójimo. El amor al prójimo ha de ser una participación del amor divino, del amor que he de tener a

---

<sup>33</sup> Cf. *Ib.*, p. 157.

<sup>34</sup> Cf. GILSON, Étienne : “Éléments d’une métaphysique thomiste de l’être” ; dans *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1973, p. 36.

<sup>35</sup> Cf. VIGNA, Carmelo: *Invito al pensiero di Aristotele*. Milano: Mursia, 1992, pp. 185-186.

<sup>36</sup> CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 117. De manera análoga, escribió Machado en uno de sus mejores sonetos, y siguiendo en ello una tradición que se remonta por lo menos a Agustín de Hipona: «Mi corazón está donde ha nacido / no a la vida, al amor, cerca del Duero... / ¡El muro blanco y el ciprés erguido!»

<sup>37</sup> Lo más “natural” en la persona es la libertad.

Dios. Por eso San Juan (*I Io.* 4) puede afirmar que quien dice que ama a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Amar es querer el bien para alguien. Ese alguien puede ser el otro (benevolencia) o puedo ser yo mismo (concupiscencia). En uno y otro caso se encuentra implicado lo que se quiere y aquel para el que se quiere, que en el “amor honesto” es el *otro*, con el que el amor mismo identifica (*alter ego*; y tal vez fuera preciso hablar de un *alter alius*, cuando uno se ama a sí mismo, duplicándose intencionalmente).<sup>38</sup>

### 3. El acto personal de ser, raíz de la afectividad

Por otra parte, dentro del marco de la *Seinsphilosophie*, en el que se incluyen mis reflexiones, la resolución metafísica de un problema implica llegar a expresarlo en términos de *ser*, que es el modo como se traducen en este pensamiento las pretensiones de hondura y totalidad propias de la filosofía primera; y, en su caso, cuando semejante interpretación se torna radical, ponerlo en relación con el *actus essendi* característico que fundamenta al sujeto concreto en el que tiene lugar el fenómeno estudiado.<sup>39</sup>

De ahí que, según sostiene Lobato, cualquier fenómeno humano deba ser indagado desde la precomprensión del ser que arroja la metafísica:

En definitiva el pensamiento clásico, que se prolonga desde el pensar griego hasta el desarrollo de la filosofía cristiana, cuyo exponente más completo es Tomás de Aquino, trata de la comprensión del hombre desde una precomprensión del ser, de la totalidad de los entes, dado que su pensar es siempre pensar el ser y los entes.<sup>40</sup>

Cuestión que también ha señalado, entre otros, pero con particular agudeza, Rassam:

La metafísica de Santo Tomás no niega el dinamismo del espíritu; su originalidad consiste en integrar el dinamismo del espíritu en el dinamismo del ser. Porque si el espíritu tiene capacidad de movimiento para llegar cada vez más lejos, esta superación no es privilegio exclusivo del espíritu, sino característica fundamental de todo ente, y, en consecuencia, también del espíritu en cuanto es *habens esse*, es decir, beneficiario y no autor del acto de ser que ejerce. [...] En la metafísica de Santo Tomás, Dios es el Acto puro de ser, porque la oposición entre el sujeto y el objeto, así como las diferencias entre el ser pensante y el ser pensado, sin llegar a quedar olvidadas, se convierten en secundarias respecto al acto de ser como acto último de todo ente real.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> CARDONA, Carlos: *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: EUNSA, 1997, pp. 196-197. Tal vez convenga advertir que el amor de concupiscencia puede entenderse también como el amor de *aquello* que se quiere para la persona amada, con independencia de que esta sea otra o uno mismo, y no necesariamente como el amor de sí, según se apunta en el texto. Estaríamos ante el *doble objeto* contenido en la clásica descripción del amor, *bonum velle alicui*: querer algo (concupiscencia) para *alguien* (benevolencia). Pero nada de ello afecta al núcleo de nuestro asunto.

<sup>39</sup> Cf. GUÍU ANDREU, Ignacio: *Sobre el alma humana*. Barcelona: PPU, 1992, p. 18.

<sup>40</sup> LOBATO, Abelardo: *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, cit., p. 76.

<sup>41</sup> RASSAM, Joseph: *La Métaphysique de Saint Thomas*. Paris: PUF, 1968, p. 40 (tr. cast.: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp, 1980, p. 100). Doy el texto completo en la versión original: «La métaphysique de

### 3.1. La afectividad, en su acepción más propia

Todo lo anterior lleva inauguralmente consigo que la afectividad, *en el sentido estrictísimo* y, por fuerza, un tanto convencional que en este trabajo quiero darle y más adelante explicaré, surge y ejerce una función *relevante* en la estructura y el dinamismo de algo cuando:

a) El acto de ser que le corresponde se sitúa en un grado de perfección tal que esa realidad, la persona, es capaz de captar lo bueno en cuanto bueno y, por ende, de establecer fines y, conociendo también los medios como tales, de dirigirse autónomamente hacia esas metas.

Pues, como explica Aristóteles:

[...] es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es la que constituye la familia y la ciudad.<sup>42</sup>

Brock, por su parte, escribe:

Por tanto, lo que evidentemente hace de alguien el amo sin más de su acto y hace que su acto sea suyo es ser causa de la conformidad misma de su acto con su propósito, y, por tanto, del hecho mismo de actuar por ese propósito. Ello requiere una concepción clara del propósito por un lado, y de los recursos al alcance de uno por el otro, para ser capaz de juzgar la posibilidad y conveniencia de actuar por él y del orden que debe seguirse al hacerlo. Esta suerte de cognición es propia del intelecto, “al que corresponde conocer la proporción entre un fin y lo que es para un fin, y ordenar uno al otro”. En resumen, la nota distintiva de la acción humana es el poder de ordenar los propios movimientos a su fin.

Y prosigue de inmediato:

Lo que carece de esta capacidad, aunque haga alguna contribución a su actividad, no es dueño de sus actos. Pues cuando algo actúa por un propósito, el propósito mismo es el principio dominante; todo lo correspondiente a la actividad está subordinado a él, en la medida de lo posible. Así, el amo del acto es quien establece su propósito. Por esta razón el Aquinate

---

saint Thomas ne nie pas le dynamisme de l'esprit, son originalité consiste à intégrer le dynamisme de l'esprit dans le dynamisme de l'être. Car, si l'esprit a du mouvement pour aller toujours plus loin, ce dépassement n'est pas un privilège propre à l'esprit, mais la caractéristique fondamentale de tout être, par suite de l'esprit lui-même, en tant qu'il est *habens esse*, c'est-à-dire bénéficiaire et non auteur de l'acte d'exister qu'il exerce. C'est pourquoi dans une doctrine, comme celle de M. Duméry, où le rapport de l'esprit à Dieu est fondé sur le seul dynamisme de la pensée, coupée de toute référence à l'être, Dieu cesse d'être l'objet d'une exigence d'absolu, pour devenir simplement un absolu d'exigence. Dans la métaphysique de saint Thomas, Dieu est l'Acte pur d'exister, parce que l'opposition entre le sujet et l'objet, ainsi que les différences entre l'être pensant et l'être pensé, sans être méconnues, deviennent secondaires par rapport à l'exister comme acte ultime de tout être réel.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES: *Política*, lib. I, cap. 2, 1253a 15-18: «Τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωvία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν».

dice que solo de lo que tiene dominio sobre sus actos puede decirse propiamente que actúa. “Actuar”, dicho en el sentido pleno y más propio, significa “ordenar”, “dirigir” o “conducir”; esto es, dirigir los actos de algo hacia algún objetivo. Las cosas incapaces de esto están más “actuadas” que “actuando”.<sup>43</sup>

b) O, con otras palabras, la afectividad puede darse allí donde existe libertad, con los presupuestos que esta lleva consigo, y otorgando toda la importancia que merece al hecho recién subrayado; a saber, que el acto supremo y el sentido de toda libertad es el amor en su acepción más noble, amor de amistad que culmina en la entrega: comunicación de bienes y, al cabo, del propio ser.

La consecuencia de cuanto acabo de apuntar es que, por debajo de los dominios de lo libre no existe propiamente afectividad, aunque sí quepa hablar de sentimientos o de manifestaciones que fenomenológicamente se les asimilan.

Soy consciente de que la tradición clásica y moderna alude frecuentemente a afectos y fenómenos psíquicos en los animales, pero pretendo mantener la distinción recién mencionada precisamente para subrayar que, incluso cuando se trate de pasiones orgánicas o sensibles, la diferencia entre el hombre y los animales irracionales es tal que, con términos de Tomás de Aquino, aplicarles el mismo calificativo induciría al *equivoco*.<sup>44</sup>

También aquí el fundamento de mis convicciones es estrictamente metafísico. Según afirma Caffarra:

Solo la afirmación según la cual el mismo e idéntico acto (*actus essendi*) que hace ser al espíritu es el que hace ser al cuerpo, elevándolo a ser cuerpo-persona, explica plenamente la experiencia que cada uno tiene de la unidad de sí mismo.

Y explica:

Esta afirmación —de carácter rigurosamente metafísico— está preñada de muchas consecuencias [...]. Por de pronto, en primer lugar, la naturaleza (metafísica) de la corporeidad humana es intrínsecamente diversa de la naturaleza de la corporeidad animal y de la infraanimal. La

<sup>43</sup> BROCK, Stephen L.: *Action and conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, cit., p. 36-37 (tr. cast., pp. 53-54).

<sup>44</sup> También Frankl subraya el carácter equívoco de este término en la actualidad: «... der Begriff des Gefühls ist heute ein reichlich unexakter geworden. Insbesondere ist es bei diesem Wort niemals klar, ob — um der wichtigen Unterscheidung von Scheler zu gedenken — ein zuständliches Gefühl, ein bloßer Gefühlszustand oder aber ein intentionales Gefühl jeweils gemeint ist. Während nämlich intentionale Gefühle sehr wohl dem geistig Unbewußten zuzurechnen wären, würden bloße Gefühlszustände mit dem geistig-existentiellen, also dem eigentlichen menschlichen Sein, ebenso wenig zu tun haben wie irgendwelche triebhaften Zustände.

Es soll aber ausdrücklich vermerkt werden, daß wir nur dem Wort „Gefühl“, keineswegs aber dem Gefühl selbst den Vorwurf einer gewissen Unexaktheit machen. Das Gefühl selbst, zumindest dort, wo es im Schelerschen Sinne intentional zu heißen wäre, ist nämlich nichts weniger als unexakt; denn *das Gefühl kann viel feinfühlinger sein als der Verstand scharfsinnig*». FRANKL, Viktor E.: *Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion*. 9. Auflage. München: Kösel Verlag GmbH & Co., 2009, S. 28.

razón de esta diversidad esencial reside en el hecho de que solo la corporeidad humana es una corporeidad personal: la persona humana es una persona corpórea y, a su vez, el cuerpo humano es un cuerpo personal. En segundo lugar, en consecuencia, el cuerpo humano está ordenado interiormente para expresar, en el mundo del universo visible, a la persona en cuanto tal: en cierto modo, el cuerpo es la manifestación de la persona. En tercer y no por ello último lugar, debemos añadir que todo discurso sobre la persona humana siempre es también un discurso sobre su corporeidad.<sup>45</sup>

### 3.2. *El acto de ser de la persona humana*

Por tales motivos, resultará clave para este estudio una adecuada caracterización del acto de ser del hombre, como el más bajo entre los que alcanzan la sublime categoría de ser *personal*, y de todo cuanto ello implica respecto a la unidad íntima de la persona humana (que es siempre el sujeto unitario de *cualquier* acción o pasión), y respecto a las relaciones entre el alma y el cuerpo y entre sus respectivas facultades, operaciones y sentimientos o pasiones.

a) En concreto, y de manera todavía muy básica, conviene recordar que el *esse ut actus*, al que le cuadra con todo rigor la denominación de *intensivo*, por cuanto, de por sí, aúna todas las perfecciones en unidad sublimada, se transforma también en *expansivo* cuando es recibido en una esencia (o *potentia essendi*), cosa que sucede en todas las realidades finitas.

Semejante tendencia a la expansión es lo que algunos autores pretenden afirmar cuando sostienen que el *esse* es “activo de suyo”.<sup>46</sup>

Y puede explicarse como sigue: recibido en una esencia que lo contrae, y movido por su propia índole virtualmente plenaria, hace surgir en esa substancia, en lo que nos atañe, las facultades operativas y, a través de ellas, toda la actividad que, condensada a modo de hábitos, conducirá a su sujeto hasta su perfección.

Esa actividad resulta modulada por la medida y cualidad de la esencia. Cuanto menos restrinja esta al acto de ser que recibe y que la actúa (la *pone* en la realidad), menor será la actividad desarrollada por su sujeto. Y al contrario, a mayor intensidad de ser, menos coartado por la propia esencia, mayor despliegue operativo y mayor distancia entre el estado originario del ente en su constitución y el estado conclusivo en que obtiene su plenitud; cuestión que se manifiesta de manera eminente en las personas que, por otro lado, en virtud justo de su grandeza, son por lo

---

<sup>45</sup> CAFFARRA, CARLO: *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*. Madrid: Rialp, 1990, pp. 33-34.

<sup>46</sup> Es una de las tesis centrales contenidas en CARDONA, CARLOS: *Metafísica del bien y del mal*, cit.; cf., por ejemplo, p. 30, en la nota siguiente.

mismo dueñas de su propio obrar (de lo más significativo de él) o, lo que viene a ser idéntico, libres.

Lo que he llamado *cualidad de la esencia* indica, al menos de forma específica y contando con la libertad en el caso del hombre, la *dirección* en que en efecto se lleva o “debe” llevarse a cabo el proceso real de perfeccionamiento.

A ello se refieren, aunque indirectamente, las afirmaciones de Millán-Puelles:

El fin específico, propio y directo, de la educación consiste en la perfección de las potencias humanas. En la filosofía esencialmente dinámica que Santo Tomás mantiene, todas las cosas son *por* su operación correspondiente, es decir, que están ordenadas a ella para el cumplimiento de su fin. La teleología tomista exige este dinamismo de una manera intrínseca y connatural, representando, así, la antítesis perfecta de toda concepción estaticista del ser.<sup>47</sup>

b) Todo lo anterior se concreta en cierto modo en la expresión clásica de “apetito natural” al propio bien,<sup>48</sup> cuya raíz, como hemos visto, es el *esse*, que, recibido en una esencia, se *descompone* en los dominios predicamentales, dando origen a una *multiplicidad* de facultades orgánicamente dispuestas y jerarquizadas y a sus operaciones correspondientes.

A través de ellas, el acto de ser de cualquier sujeto despliega la virtualidad en él contenida y, por así decir, *se recupera* de la *disminución* infligida por la esencia, en contacto con las realidades con las que ese sujeto se relaciona y tremendamente matizadas, entre los hombres, por las características de su entorno histórico-sociológico y, sobre todo, por el uso de su libertad.

En su *Metafísica del bien y del mal*, escribe Cardona:

En este estudio trato de exponer la verdad de la actuación: que el *acto de ser* es activo de suyo, que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya (que fluyan de ella) las facultades, siendo por último el acto terminal y a la vez fundante de su operatividad. El ente obra desde y por su acto de ser. El obrar de la criatura no es una ficción: la criatura no es una marioneta, el mundo no es un guiñol.<sup>49</sup>

### 3.3. *La afectividad, refuerzo del buen amor*

Ya he sugerido que la perfección del ser humano se logra de manera formal y prioritaria gracias al amor inteligente. Es también lo que afirma Agustín de Hipona:

<sup>47</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp, 1963, p. 74.

<sup>48</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, q. 21, a. 1 c.

<sup>49</sup> CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 30.

Cuando se pregunta si algún hombre es bueno no se averigua qué cree o espera, sino qué es lo que ama. Porque quien ama rectamente sin duda alguna también rectamente cree y espera; pero el que no ama, en vano cree, aunque sea verdad lo que cree.<sup>50</sup>

Lo mismo sostiene, a su modo, Millán-Puelles, al testificar:

[...] la primacía de las virtudes morales sobre las intelectuales. Si la voluntad no es buena, poco importa que lo sean otras potencias, ya que el uso de ellas depende de la voluntad; por lo que, en último término, el hombre es bueno de una manera absoluta —o sea, como hombre, como poseedor de esa facultad rectora—, si es buena su voluntad; y en el caso contrario no será bueno en tanto que hombre, sino por algún otro título o aspecto, compatible, sin duda, con la naturaleza humana, pero que no define a esta íntegramente o que en definitiva le es accidental.<sup>51</sup>

Y algo muy similar fundamenta Méndez, en una extensa cita, que vale la pena transcribir por entero:

En el caso del hombre, la asimilación a Dios se produce por el apetito específicamente humano que es el amor. De allí que *la ley divina*, en cuanto establece el orden para que el hombre adhiera a Dios, *posee como fin principal que el hombre ame a Dios*.

En efecto, *la máxima adhesión del hombre a Dios se da por la voluntad y no por la inteligencia*.<sup>52</sup>

El dinamismo de la persona por el cual se dirige a sí mismo radica en la voluntad, su acto (el amor) mueve al hombre a su término. Por ello el Fin Último se alcanza no por la pura inteligencia sino por el amor que fija al hombre en Dios, consiguiendo así su felicidad.

De allí que podamos decir que *el sentido del hombre es el amor*. En efecto, el Amor originario y originante lo hace partícipe de su Amor introduciéndolo en él: al tender a Dios por amor el hombre se mueve hacia Dios del modo más perfecto y más semejante a El mismo, se mueve participativamente en y por la dinámica por la cual Dios se ama a Sí Mismo y por la cual crea y gobierna todo.<sup>53</sup>

Como consecuencia, todas las facultades humanas y los actos de que estas son capaces deben en principio estar constituidos para *contribuir* a la plenitud de semejante amor.

El conjunto de tales potencias incluye, como es lógico y por razones intuitivamente perceptibles sobre las que luego me detendré, tanto las sensibles como las espirituales. Y es justamente aquí, en la tensión hacia el perfeccionamiento derivada

---

<sup>50</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Enchiridion*, CXVII. En su contexto: « Iam porro caritas, quam duabus istis, id est, fide ac spe maiorem dixit Apostolus: quanto in quocumque maior est, tanto melior est in quo est. Cum enim quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur quid credat, aut speret, sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat: qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera quae credit; inaniter sperat etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere quae sperat: nisi et hoc credat ac speret, quod sibi petenti donari possit ut amet». AGUSTÍN DE HIPONA: *Enchiridion sive de fide, spe et caritate*. CXVII, 31.

<sup>51</sup> MILLÁN-PUELLES, Antonio: *La formación de la personalidad humana*, cit., p. 78.

<sup>52</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO: C. G., III, 116, núm. 2889.

<sup>53</sup> MÉNDEZ, Julio Raúl: *El amor fundamento de la participación metafísica*, cit., p. 332-333.

del ser personal, donde encuentra su *lugar* propio y se torna inteligible toda la afectividad humana.

Por consiguiente, como sostenía el título del presente parágrafo, el acto personal de ser se sitúa en el hontanar mismo de la afectividad, cuando este se entiende en su sentido más propio, al que volveré a referirme.

Semejante perspectiva podría calificarse como hermenéutica de la supremacía del ser-amor o del amor fundado en el *esse* intensivo y, en el caso de las personas, claramente expansivo.

Desde ella expondré cuanto sigue.

## 4. La afectividad divina

### 4.1. *El amor en Dios*

En Dios, el Amor se identifica con su mismo Ser y es inmediatamente eficaz y omnipotente: le basta querer para otorgar sin falla el bien a aquel a quien ama.<sup>54</sup>

a) *Ad intra*. En el seno de la Trinidad, el Padre *entrega* todo su Ser, que es siempre lo máximo que cabe donar, al Hijo, que lo acepta libérrimamente; y de esa Entrega-Aceptación suprema surge —¡es!— el Espíritu Santo, como Amor ya correspondido, colmado y subsistente.

Por eso, por tratarse de un Amor sin grietas, capaz de una donación y acogimiento totales y sin residuos (no solo de *bienes* que lo encarnen, sino del Ser mismo en su cabal integridad),<sup>55</sup> las Tres Personas resultan absolutamente idénticas en perfección

<sup>54</sup> Las consideraciones de teología revelada que vienen a continuación, como las restantes que se han presentado o se presentarán en este escrito, no pretenden un carácter probativo. Quienes decidan ignorarlas no por ello perderán el hilo del discurso; para quienes las acepten servirán tal vez como ilustración de lo expuesto en el resto del estudio.

Las reputo, sin embargo, perfectamente legítimas. Como explica Pieper, „„Kritisch“ sein heißt für den Philosophierenden nicht primär: nur das absolut Sichere gelten lassen; sondern: darauf bedacht sein, nichts zu unterschlagen». PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966, S. 57 (trad. cast.: *Defensa de la Filosofía*. 4ª. ed. Barcelona: Herder, 1979, p. 58). Y, de manera más rotunda: «Die These, die hier zur Erörterung steht, besagt al so des näheren folgendes: Ein Christ kann die von ihm im Glauben als göttlich verbürgt akzeptierte Wahrheit der Offenbarung, wofern er ein zugleich in existentiellern Ernst Philosophierender zu sein beansprucht, nicht außer Betracht lassen». PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*, cit., S. 127 (tr. cast., p. 132).

<sup>55</sup> Cf. CAFFARRA, Carlo: *Etica generale della sessualità*. Milano: Ares, 1992, p. 12 (tr. cast.: *Ética general de la sexualidad*. Barcelona: EIUNSA, 1995, p. 31).

y plenitud y quedan constituidas como Relación, única de las oposiciones que no implica superioridad e inferioridad entre los miembros en que se establece:<sup>56</sup>

— El Padre tiene el mismo Ser que el Hijo, como dándosele enteramente.<sup>57</sup>

— El Hijo posee *todo* ese mismo Ser, pero como libremente aceptado y no simplemente como recibido, pues la mera “recepción”, según explica Tomás de Aquino, implicaría disminución-participación.<sup>58</sup>

— El Espíritu Santo es ese mismo Ser, como Plenitud del Amor, como Identidad consumada de la Entrega-Aceptación del Ser íntegro, que todo amor reclama, pero que solo el Divino lleva cumplidamente a término.<sup>59</sup>

b) *Ad extra*. Dios, con un simple Acto de Amor confirma y produce las criaturas, y las endereza hacia su perfección final, con exquisito respeto a la libertad, que Él mismo fundamenta y defiende, en el caso de las personas.

Es decir:

— Simultáneamente las advierte-considera buenas y se complace en ellas: «vio Dios que era bueno»; y muy especialmente se goza en las personas: «vio Dios que era muy bueno».

— Y, *eo ipso*: Les otorga el ser: las crea («es bueno que existas»). Y, junto con el ser y como incluidas en él, les da las posibilidades de crecimiento (y las actualiza en el plano trascendental: Dios obra todo en todos) hasta conducir las a su destino terminal.<sup>60</sup>

Ese *simultáneamente* hace que el orden del Amor divino, al menos hasta cierto punto, sea inverso al que resulta habitual entre nosotros. El amor humano quiere lo que *ya es* bueno, aspira a que sea mejor y contribuye a ello a través de la propia entrega<sup>61</sup> (y en esto último se asemeja lejanamente al divino: es la fecundidad de todo amor, derivada de la sobreabundancia del ser personal comunicativo). El libérrimo

---

<sup>56</sup> Para un estudio detenido de este extremo, me permito remitir a MELENDO, Tomás: *Ontología de los opuestos*. Pamplona: EUNSA, 1982.

<sup>57</sup> Cosa que los hombres nunca pueden hacer de forma definitiva. De ahí la nostalgia que acompaña al amante creado incluso en el acto de donación más radical, y que expresan egregiamente los versos de Salinas: «¿Regalo, don, entrega? / Símbolo puro, signo / de que me quiero dar. / Qué dolor, separarme / de aquello que te entrego / y que te pertenece / sin más destino ya / que ser tuyo, de ti, / mientras que yo me quedo / en la otra orilla, solo, / todavía tan mío. / *Cómo quisiera ser / eso que yo te doy / y no quien te lo da*». SALINAS, Pedro: *La voz a ti debida*. 2ª. ed. Madrid: Clásicos Castalia, 1974, p. 77. Las cursivas son mías.

<sup>58</sup> Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO: *De spirit. creat.*, a. 1; *De Potentia*, q. 1, a. 2 c.

<sup>59</sup> Cf. *Ib. De Potentia*, q. 9, a. 9 s.c. 3.

<sup>60</sup> Cf. *Ib. C. G.*, I, 13, núm. 760.

<sup>61</sup> Cf. MELENDO, Tomás: *Ocho lecciones sobre el amor humano*. Madrid: Rialp, 4ª. ed., 2002, lección primera.

querer de Dios, por el contrario, no supone nada, sino que es creador: hace que sea y sea bueno lo que Él ama.

#### 4.2. *¿Sentimientos en Dios?*

Prescindiendo de la tradición, que suele relacionar de manera muy íntima sentimiento o afecto con pasión-emoción, con lo que ello implica generalmente de conmoción corpórea, estimo que sí, aunque, por los motivos que iré aduciendo y ya he apuntado, tal vez fuera más oportuno emplear el término “afectividad”.

De entrada, que en Dios existe *algo* relacionable con la afectividad lo prueba de manera fehaciente la cita de Tomás de Aquino antes mencionada, al relacionar al Espíritu Santo con *las delicias* del Amor.<sup>62</sup>

¿Supone esto que haya que admitir en Él, sin duda también de manera analógica, una tercera facultad, junto al entendimiento y la voluntad, correspondiente a lo que postularon Kant, Scheller o Haecker, cada cual con sus matices, y que D. von Hildebrand y sus seguidores denominan “corazón”?<sup>63</sup>

En absoluto, por las razones que veremos, que son las mismas por las que el *corazón* no es entre los hombres *otra* facultad añadida y ontológicamente distinta de las

<sup>62</sup> Utilizo una noción de sentimiento muy amplia, que en su momento determinaré progresivamente, y cuyo núcleo procuraré mantener a lo largo de todo el escrito, resaltando ya desde ahora su carácter intrínsecamente “análogo”: *maxima dissimilitudo*, sobre todo cuando se atribuye a Dios, pero también cuando se refiere al dinamismo humano propiamente espiritual o al psíquico-sensible, aun cuando en la realidad uno y otro nunca, o casi nunca, actúen de manera independiente.

Sobre el uso concreto del término “afectividad” ya he apuntado algo. Un esclarecimiento completo lo reservo para más adelante.

<sup>63</sup> El texto clave sería quizás el que sigue: «There can be no doubt about the fact that affectivity is a great reality in man’s life, a reality which cannot be subsumed under intellect or will. In literature and in ordinary language the term “heart” refers to the center of this affectivity. It is this center of affectivity that imperatively calls for exploration». HILDEBRAND, Dietrich von: *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*. South Bend (Indiana): St. Augustine’s Press, 2007 (1<sup>st</sup> ed., 1965), p. 21 (tr. cast.: *El corazón*. Madrid: Palabra, 1997, p. 58).

El libro que acabo de citar constituye un punto de referencia obligado respecto a la cuestión que apuntaba en el texto: la existencia o no de una “facultad de la vida afectiva”. A mi modo de ver, junto a aportaciones de innegable validez, jugosas y atinadísimas, el planteamiento de von Hildebrand adolece de una carencia de fondo, que deriva de una mala interpretación de la voluntad, de corte kantiano, y de la ausencia del planteamiento propiamente metafísico.

restantes:<sup>64</sup> aunque fenomenológica o funcionalmente pueda parecerlo, el pretendido corazón no tiene un objeto propio, que es lo que define las potencias o facultades.<sup>65</sup>

Pero, según acabo de sugerir, de todo esto trataremos en sucesivos artículos.

---

<sup>64</sup> Frente a la afirmación de von Hildebrand recogida en la cita precedente, y sin pretender con ello dar por zanjado el asunto, copio, entre bastantes otras del mismo autor, estas palabras de Tomás de Aquino: «Ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, 3, dicitur: *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo». TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I-II, q. 24, a. 3 c.

O, también: «In this metaphorical usage, 'heart' denotes the same thing as the will, but seen in its character as a passive power, the power of engaging in 'spiritual passions' such as *dilectio* (see I-II, q. 26, a. 3). If the active power of the will cannot reach its term 'within' the soul itself, this is because the will is moved to act by love, and because the chief object of love cannot be the soul itself. Yet a good deal of one's love is also in one's power, and this precisely because not even one's own love is the soul's chief object or complete fulfillment. Rather, its fulfillment must reside in the act by which it is fully united to, fully possesses and is fully possessed by, the most fully lovable object». BROCK, Stephen L.: *Action and conduct*, cit., p. 169, note 151 (tr. cast., cit., p. 242, nota 151).

Respecto a los usos del término «corazón» en Tomás de Aquino, es muy útil el trabajo de IZQUIERDO, Antonio: «'Cor' en el Comentario de Santo Tomás al Evangelio según San Mateo»; en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba: Publicaciones obra social y cultural Cajasur, 1999, pp. 1367-1378.

<sup>65</sup> Cf. GARRIDO, Manuel: *Estudio crítico a HAECKER, Theodor: La metafísica del sentimiento*. Madrid: Rialp, 1959, pp. 26 ss.