

CAPÍTULO V

TENDENCIAS, SENTIMIENTOS Y PASIONES

1. La persona humana en cuanto sujeto de deseos y pasiones

Comenzamos el estudio de la articulación del libre actuar humano. En este capítulo y en los dos sucesivos recorreremos, de abajo hacia arriba, el eje vertical que hemos descrito brevemente en el párrafo 1 del capítulo anterior.

Hay que aclarar, antes que nada, el criterio escogido para colocar las diferentes experiencias del alma a lo largo de un eje vertical. *La experiencia moral nos hace conscientes de las acciones o movimientos que inician, se diseñan y son controlados por nuestro yo*; así, por ejemplo, centramos nuestra atención en resolver un problema de matemáticas o un dilema moral, hacemos el esfuerzo de recordar dónde dejamos un libro que ahora necesitamos, o preparamos el esquema de un artículo que deseamos escribir. *Pero la experiencia también nos hace ver otras actividades que no son emprendidas ni concebidas por el yo*. Se trata de las pasiones, los sentimientos y los estados de ánimo que proceden de un estrato de nuestra psique que se encuentra por debajo del plano determinado por las acciones libres del yo, y que Lersch llama *fondo endotímico*¹.

Al hablar del significado de este estrato más profundo de la psique, no debemos olvidar que también tiene una dimensión horizontal, es decir, a través de él el hombre entra en comunicación, de algún modo con lo que le rodea (cosas, personas, e incluso Dios). Estos fenómenos expresan una característica exclusivamente humana del carácter relacional propio de los seres personales. Para toda persona, “ser” es “ser-con”: la persona “co-es”, “co-existe”, en el profundo sentido metafísico que tiene el “ser”². No podemos pensar en la existencia una sola persona en el universo (humana o divina) sin tener la neta impresión de que eso sería como un absurdo o una tragedia metafísica. El ser-

¹ Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1966⁴, pp. 80-81. Es la traducción española de la octava edición alemana (*Aufbau der Person*, J.A. Barth, München 1962).

² Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999; F. HAYA SEGOVIA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona 1997.

con, en el caso de la persona humana, se lleva a cabo de acuerdo a su constitución esencial. Los fenómenos de los que estamos hablando (tendencias, sentimientos, pasiones) significan en esta perspectiva que, en el hombre, el ser-con se realiza también como un ser englobado por los otros o por el ambiente, como una reacción o modificación subjetiva causadas por la presencia o ausencia de personas o bienes; en definitiva, el ser-con humano también se realiza como afectividad y como pasión³. El hombre, por tanto, no es solo activo, sujeto y autor de acciones, sino también reactivo.

Con el fin de comprender mejor esta característica de la dimensión relacional humana, resulta necesario analizar la corporeidad y la particular síntesis humana de naturaleza y libertad.

a) *Alma y cuerpo*

La persona humana es una totalidad unificada de cuerpo y espíritu (alma y cuerpo), condición a la que la antropología cristiana atribuye notable importancia⁴. El cuerpo humano no es independiente del espíritu, como tampoco el espíritu humano es independiente del cuerpo mientras está vivificándolo. La dependencia es tan estrecha, que hasta la actividad humana más espiritual está de algún modo impregnada de la condición corpórea, así como el cuerpo está gobernado y finalizado por el espíritu.

El hecho de que el alma humana informe un cuerpo implica que el hombre posee las funciones propias de la vida vegetativa y sensitiva, además de las que son específicas de la vida racional. Las funciones principales de la vida vegetativa son la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La vida sensitiva se caracteriza por tener además un sistema perceptivo (sentidos externos e internos) y un sistema apetitivo, mediante los que establece una relación con el hábitat encaminada a la satisfacción de las necesidades vitales. A través de la percepción sensible el animal capta un estímulo procedente del

³ Esta línea puede ser útil consultar la interpretación de las pasiones propuesta por S. HARAK, *Virtuous Passions: The Formation of Christian Character*, Paulist Press, New York - Mahwah (NJ) 1993. En los últimos años hay un creciente interés en la psicología moral, que se desarrolla con diferentes perspectivas, no todas igualmente útiles. Cfr. O. FLANAGAN - A. RORTY OKSENBERG (ed.), *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, The MIT Press, Cambridge/MA - London 1990; J.J. KUPPERMAN, *Character*, Oxford University Press, New York - Oxford 1991; A. MANENTI - C. BRESCIANI (ed.), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Dehoniane, Bologna 1992; L.A. BLUM, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; J. JACOBS, *Practical Realism and Moral Psychology*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1995.

⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 14.

entorno al que sigue una respuesta apetitiva instintiva, es decir, automática y no modificable. Por su parte, la vida intelectual propia del hombre se caracteriza por el conocimiento intelectual y la voluntad libre. De este modo el hombre elude la necesidad del circuito estímulo-respuesta, pues entre ellos se inserta el juicio intelectual y la libre decisión de la voluntad. Todas estas funciones son los principios de los actos humanos: de los actos dirigidos a satisfacer las necesidades vegetativas que, en este caso, no están reguladas únicamente por el instinto, sino que pasan a ser objeto de un gobierno propiamente moral; y también de los actos propios de la vida intelectual: comprensión del significado de las cosas, amor interpersonal, adhesión a valores ideales, búsqueda de la justicia, desarrollo de la técnica, etc.

Estos tres grados de la vida humana –vegetativa, sensitiva y racional– no están simplemente yuxtapuestos: entre las actividades vitales humanas se establece una jerarquía e interconexión. Interconexión significa que existe una dependencia recíproca entre ellas y entre sus funciones, de modo que la alteración de una provoca también cambios en las otras. La jerarquía responde al principio de que cada grado de vida presupone el inferior y se beneficia del buen desarrollo de los superiores. Así, por una parte, la actividad de la razón y de la voluntad presupone la actuación del conocimiento y de la apetencia sensible que, a su vez, presuponen la integridad de las bases orgánicas, del cerebro, etc. Por otra parte, el ejercicio recto o desordenado de la libertad modifica positivamente o negativamente las disposiciones de los apetitos sensitivos mediante los hábitos morales (virtudes y vicios), e incluso puede modificar las funciones vegetativas (enfermedades con un notable componente psicosomático).

La interconexión no debe interpretarse simplemente como causalidad. La causalidad se produce entre organismos diferentes, cada uno de los cuales constituye una totalidad. Pero el alma y el cuerpo no son dos realidades diversas que interactúan entre sí. No es exacto afirmar que el alma ejerce una causalidad sobre el cuerpo o viceversa. Alma y cuerpo constituyen en el hombre una sola realidad, una totalidad unificada, en la que se producen los fenómenos que inician unas veces en las dimensiones más ligadas a la corporeidad y otras veces en las dimensiones propias del espíritu, pero que en última instancia pertenecen y reflejan las características del todo.

En el hombre es difícil aislar funciones puramente sensibles o puramente racionales. Desde un punto de vista analítico esa diferencia subsiste, pero en el plano funcional y práctico lo sensitivo y lo intelectual actúan siempre en recíproca conexión. Por eso, los fenómenos del apetito sensitivo humano son diversos de los propios de los animales: contiene elementos que presuponen la autoconciencia y la voluntad. Basta pensar que en los apetitos sensibles humanos radican los hábitos morales que modifican su intencionalidad.

La corporeidad humana y, en un sentido funcional, la vida vegetativa y sensitiva, implican una estructura y un conjunto de actividades y de necesidades vitales que vienen dadas al ser humano, sin intervención del

centro activo de la persona. A través de ellas el hombre vive e actúa, de ellas proceden frecuentemente motivaciones, sentimientos y finalidades que cada uno elabora o realiza a su manera. Ellas constituyen una fuente primera e importante de pasividad, de emociones y pasiones. Teniendo en cuenta que pasividad no implica negatividad, lentitud o ausencia de significado. Implica, más bien, que estos fenómenos no brotan por iniciativa del yo.

b) Naturaleza y libertad

Incluso a nivel de las operaciones superiores humanas, el conocimiento intelectual y la voluntad, no todo responde a la iniciativa o la libre elección de la persona. En este nivel tenemos una síntesis de naturaleza y libertad, es decir, dos modos de actuar claramente diferentes, que se caracterizan, respectivamente, de la *determinatio ad unum* y de la autodeterminación⁵. Esto no quiere decir que algunos actos concretos de la voluntad (algunas decisiones) sean necesarios mientras que otros son libres. Significa que la voluntad posee una naturaleza, en virtud de la cual –y por ello de modo necesario, anterior e independiente a cualquier acto del individuo– la voluntad posee una inclinación (natural) hacia el propio objeto formal, la *ratio boni* captada por la inteligencia, que tiene la misma amplitud potencialmente infinita de esta, y se manifiesta como aspiración a la felicidad. Como sabemos, Santo Tomás denomina a esta inclinación natural “*voluntas ut natura*”⁶. Esta constituye el horizonte intencional básico del querer humano y la razón de su automovimiento, cuya presencia informa a nivel fundamental todos los actos concretos de la voluntad, que son siempre libres (“*voluntas ut ratio*”). Todo lo que se quiere libremente, se quiere porque la inteligencia descubre en ello una razón de bien, que puede ser auténtico o solo aparente.

También la inteligencia posee una dimensión natural, denominada “*ratio naturalis*” por Santo Tomás⁷, que está formada por algunas evidencias fundamentales de carácter especulativo y práctico: los primeros principios, que analizaremos al estudiar la ley moral natural. Ahora lo que interesa observar es que tanto la composición de alma y cuerpo, como la síntesis de naturaleza y libertad, entrañan que la libertad humana no es una iniciativa pura, sin presupuestos. El hombre tiene inclinaciones y necesidades vinculadas con la corporeidad y la sensibilidad, e incluso con la racionalidad que solo pueden ser satisfechas mediante un comportamiento libre. *En la vida moral, la persona debe confrontarse y tomar decisiones sobre temas y necesidades que no ha*

⁵ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 10, a. 1 ad 1.

⁶ Cfr. cap. IV, § 2 d).

⁷ Vid., por ejemplo, *De Veritate*, q. 11, a. 1.

elegido libremente, por ejemplo, el deseo de plenitud y felicidad, la necesidad de alimentos o la pulsión sexual. Esto se aplica igualmente a la vida moral del cristiano, que debe definir un modo de satisfacer esas inclinaciones y necesidades que sea propio de un hijo de Dios en Cristo.

La distinción entre naturaleza y libertad, válida como distinción entre dos modos de actuar en el plano operativo, no puede entenderse como una distinción de sujetos en el plano ontológico. En el hombre no coexisten dos sujetos, uno natural y otro libre o personal. El ser humano no es una suma de naturaleza y razón, sino un individuo de naturaleza racional. En el plano entitativo el término naturaleza no se entiende en sentido físico o cosmológico, como modo de ser y de obrar opuesto a lo espiritual y a lo libre; debe tomarse, por el contrario, en su acepción rigurosamente metafísica, como la índole propia o la peculiar manera de ser de un ente considerada como principio de su dinamismo específico. *La naturaleza*, en sentido metafísico, *no es de suyo un principio de operaciones uniformes* (como la naturaleza de la que se ocupa la física), sino *un principio uniforme de operaciones*, que pueden muy bien ser libres, como es el caso del hombre. Por ello, el espíritu es una naturaleza no menos que un viviente irracional. El hecho de que sea propia del espíritu la apertura hacia lo universal no invalida el concepto metafísico de naturaleza espiritual.

De lo dicho se sigue que no parece realista la distinción entre *naturaleza* y *persona* propuesta por algunos autores⁸, y que para ellos está estrechamente ligada al concepto de opción fundamental. Naturaleza sería todo lo que el sujeto humano recibe a nivel físico, psicológico, espiritual, etc., mientras que la libertad o la persona sería la pura capacidad de autodecisión junto a las consecuencias de su ejercicio. A la naturaleza pertenecerían las inclinaciones y las disposiciones espontáneas, mientras que a la persona serían atribuidas las acciones y las disposiciones causadas enteramente por el yo. Tal contraposición entre naturaleza y persona introduce por fuerza una ambigüedad en la determinación de la responsabilidad moral (no se sabe hasta qué punto es imputable a la “persona” la conducta observada, pues esta resulta mediatizada por la “naturaleza”), y hace particularmente difícil –a nivel ético, pedagógico, etc.– la articulación unitaria de los conocimientos propios de la filosofía y de la teología con los de la medicina, la psicología experimental, etc. (“ciencias de la naturaleza”), pues entre los dos tipos de saber existiría la misma falta de integración que entre las dos partes del ser humano.

Es verdad que la integración de los diversos dinamismos humanos constituye, a veces, un arduo problema ético-práctico que, en todo caso, es una tarea asignada a las virtudes morales. Pero, como veremos inmediatamente, concebir las tendencias y sentimientos sustancialmente como resistencias, y no como bases motivacionales de la libertad, resulta reductivo. En todo caso, en el orden ontológico, la necesidad de integrar los diversos elementos físicos y caracteriales de la acción libre, con lo que ello implica de tensión y búsqueda de equilibrio, pertenece a la esencia de la libertad humana y responde, en último término, a una de las condiciones metafísicas de todo espíritu finito: el acto es diverso del sujeto y deriva de él; el sujeto no es acto puro. Por tanto es

⁸ Cfr. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, en ID., *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus, Madrid 1961, pp. 381-419; F. BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, Queriniana, Brescia 1981⁸, pp. 45-47.

necesario presuponer en el sujeto algo que él no ha puesto; de lo contrario tendríamos que admitir que el acto puesto por el sujeto pone a la vez sus propias condiciones intrínsecas, es decir, aquellas que determinan desde su interior la estructura típica del acto, y esto no es posible. Lo cierto es que el acto de un espíritu finito presupone la naturaleza espiritual. Y en este sentido el espíritu tiene también una dimensión natural, aunque se trate de una naturaleza abierta al ser en toda su universalidad (*anima quodammodo omnia*). En el caso de la persona humana, la condición natural es al mismo tiempo corpórea y espiritual, pues el espíritu humano, además de ser finito, es esencialmente forma de un cuerpo⁹. La contraposición entre naturaleza y persona, a la cual nos estamos refiriendo, depende de una visión inicial que interpreta la apertura intencional del espíritu humano como una especie de infinitud entitativa tendencial (espíritu como plena autotransparencia y autoposición) que, de hecho, estaría limitada por un elemento extraño, denominado naturaleza. Como si la finitud fuese una condición extrínseca del espíritu humano, derivada de su unión con el cuerpo (el cuerpo sería la cárcel del alma).

2. El desear humano

El deseo o impulso es la forma en que se manifiestan las necesidades del hombre en su diálogo con el mundo. A cada necesidad corresponde un impulso, y viceversa. Los impulsos animales se refieren sustancialmente a las necesidades vitales (nutrición, reproducción, defensa). Las tendencias humanas tienen un campo mucho mayor (sociabilidad, necesidad de amar y ser amado, deseo de saber, religiosidad, etc.), que se amplía ulteriormente en el cristiano. Pero en los dos casos *los deseos constituyen un principio de selección de los objetos significativos y, para la persona humana, un principio configurador del propio mundo*. El mundo de cada uno es el resultado de los propios intereses, aunque se ha de añadir que el hombre, gracias a los procesos más elevados del pensamiento y de la voluntad, puede alcanzar un alto grado de objetividad en la comprensión de sí mismo y del mundo (en la práctica, sin embargo, no siempre consigue hacerlo). Esta dimensión “cognoscitiva” del deseo es muy importante también para la percepción del bien que, en la experiencia moral concreta, no es solo objeto de la inteligencia abstracta, sino que presupone condiciones personales y, en particular, una adecuada estabilidad emocional. La dimensión “cognoscitiva” del deseo es la base antropológica de la función cognoscitiva de las virtudes morales.

Afrontamos el estudio del desear humano desde dos perspectivas diversas, aunque complementarias. Analizaremos primero el concepto tomista de *inclinación natural*, que pone de manifiesto el fundamento ontológico del desear humano. Después mostraremos el punto de vista descriptivo propio de

⁹ Cfr. sobre este argumento, J. DE FINANCE, *Etica generale*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1997², pp. 459-478.

la psicología, para presentar un “mapa” del sistema tendencial humano¹⁰.

a) *La dimensión ontológica del desear humano: las inclinaciones naturales*

El concepto tomista de *inclinación natural*¹¹ es un concepto metafísico, no psicológico, que quiere poner de manifiesto el fundamento ontológico de las tendencias humanas. Partiendo del planteamiento creacionista, Santo Tomás considera que toda naturaleza creada tiene una ordenación a su perfección propia, y a esa ordenación metafísica la llama genéricamente *apetito natural*. Este apetito no es de suyo una inclinación o deseo consciente, sino una ordenación objetiva hacia el fin de la propia naturaleza (un finalismo metafísico), previa a cualquier acto del individuo. El apetito natural es conforme a la esencia de cada ser: en los animales es instinto, en el hombre es tendencia consciente que se manifiesta en deseo sensible y en querer voluntario.

Santo Tomás se ocupa de las inclinaciones naturales sobre todo cuando estudia la ley natural. En ese contexto, le interesa subrayar que *la razón práctica capta “naturalmente” como bienes humanos todos aquellos objetivos hacia los que el hombre está naturalmente inclinado* (la finalidad de las inclinaciones naturales). Por eso puede afirmar que los preceptos de la ley natural se adecuan a la temática de las inclinaciones naturales y constituyen la regulación moral básica. Las inclinaciones naturales cumplen una función de primer orden en la constitución de las evidencias prácticas fundamentales.

Distingue tres grandes grupos de inclinaciones naturales¹²:

1) las que el hombre tiene en común con todas las substancias: la permanencia en el ser, que para los seres vivos supone conservación de la vida, autodefensa, nutrición, etc.

2) las que tiene en común con los animales: reproducción y cuidado de la prole, que en el hombre se extiende al matrimonio, etc.

3) las que son propias del hombre como ser racional: sociabilidad,

¹⁰ Retomamos, con amplias modificaciones, cuanto se dice en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., cap. V.

¹¹ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Un primer estudio de las inclinaciones naturales había sido ya realizado por el Aquinate en *Scriptum super Sententiis*, lib. IV, d. 33, q. 1, a. 1.

¹² Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2. Es todavía útil sobre este tema el estudio de D. COMPOSTA, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zürich 1971.

amistad, conocimiento, amor, trascendencia metafísica, etc.

Como se ha dicho, la explicación del Aquinate solo intenta ilustrar la relación entre las inclinaciones naturales y los preceptos de la ley moral natural. Es, por eso, esquemática y no pretende trazar un cuadro completo de los bienes humanos. Como son las virtudes morales las que contienen los criterios de regulación en la búsqueda de los bienes humanos, solo el estudio de estas virtudes permite captar en profundidad la visión tomista de los bienes humanos fundamentales¹³.

b) La fenomenología del desear humano: las tendencias

La psicología empírica emplea el concepto de *tendencia* para describir el dinamismo que ofrece las motivaciones de base a la conducta humana. Este concepto psicológico se encuentra en un nivel de reflexión diverso del que es propio de la metafísica; por eso una tendencia no es lo mismo que una inclinación natural tomista. No obstante, pensamos que ambos conceptos resultan complementarios y que las tendencias son la manifestación dinámica de las inclinaciones naturales humanas a nivel de la actividad psicológica.

Las tendencias tienen cuatro notas características¹⁴:

1) Son un reflejo psicológico de la ley vital de la comunicación entre la persona y el mundo. En la tendencia nuestras necesidades (las inclinaciones naturales) se manifiestan como un déficit acompañado de inquietud (hambre, sed, deseo de estimación, etc.) que deseamos superar a través de la acción.

2) Se experimentan como un movimiento que va desde el estado de necesidad del que se quiere salir hacia el estado futuro de satisfacción, percibido anticipadamente de un modo todavía oscuro y confuso, pero que la tendencia anticipa y sugiere.

3) Cada tendencia apunta hacia una meta. Si la tendencia se propone como un “buscar algo”, la meta es ese “algo” que se busca. Esa meta representa un valor, un bien en el sentido amplio del término, porque responde a una necesidad.

4) La tendencia tiene siempre el carácter de algo dado. No procede de una iniciativa del individuo, como no procede de una libre opción la necesidad

¹³ Cfr. *S.Th.*, II-II, qq. 47-170.

¹⁴ Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 99-100.

de alimentarse o de vivir en sociedad. En este sentido, la tendencia tiene un carácter pasivo.

No es difícil darse cuenta de que las tendencias, en su conjunto, miran al desarrollo y a la plena realización del hombre, y que tener un “mapa” de esas tendencias es lo mismo que tener un cuadro completo de los bienes humanos. Sin embargo, existen entre los psicólogos muchas divergencias acerca de los bienes concretos comprendidos en el desarrollo y la realización de la persona. Por eso proponen concepciones diversas sobre el número y la clasificación de las tendencias humanas.

Algunos autores sostienen una concepción *monotemática* de las tendencias, reduciendo toda la dinámica finalista de la vida anímica a un único motivo fundamental, que constituiría en último término la explicación y el denominador común de todos los fenómenos de la esfera tendencial. Un ejemplo es Freud, para quien la libido (impulso sexual) es el tema de fondo del dinamismo de la psique. También Epicuro, Hobbes, Bentham, La Rochefoucauld y Adler tienen una visión monotemática del desear humano.

Otros, como McDougall, Pfänder y Klages, sostienen una concepción *politemática*, en la que se distinguen varias tendencias o grupos de tendencias diversas entre sí, no procedentes unas de otras.

Un tercer grupo de autores, entre los que destaca Gehlen, son partidarios de una concepción *atemática*: reconocen que es posible distinguir en el plano experimental una variedad de tendencias, pero la consideran como una adaptación transitoria a la diversidad de situaciones por las que vamos pasando a lo largo de la vida. No sería, por tanto, posible proponer una clasificación porque en el hombre no existiría un sistema tendencial fijo.

La clasificación de las tendencias humanas es sin duda un problema complicado, y tal vez nunca se encontrará una solución que satisfaga a todos. Es muy difícil expresar la riqueza de la vida humana en una clasificación cerrada y definitiva, y quizá ni siquiera sea conveniente intentarlo. Sin embargo es importante, en el ámbito moral, disponer de una base descriptiva – aunque no sea definitiva –, que tenga en cuenta todas las dimensiones esenciales de la vida y el desarrollo humano, es decir, que no sea reductiva *a priori*. Adoptamos la clasificación *politemática* propuesta por Lersch¹⁵, que consideramos abierta a ulteriores mejoras, pero que nos parece suficientemente amplia y equilibrada.

c) Clasificación de las tendencias

Lersch distingue tres grupos de tendencias: a) *las tendencias de la*

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 99-183.

vitalidad, que son el impulso a la actividad, la inclinación al goce, la tendencia sexual y el impulso vivencial; b) *las tendencias del yo individual*, que comprenden el instinto de conservación, la tendencia a la posesión de lo necesario para la expansión de la propia vida, el deseo de poder, la necesidad de estimación por parte de los demás, el afán vindicativo, el deseo de autoestima; c) *las tendencias transitivas*, que son la tendencia a estar con los otros (sociabilidad) y la de ser para los otros, las tendencias creativas (creatividad), el deseo de saber, la tendencia amorosa, las tendencias normativas y las tendencias trascendentes.

Antes de exponer sintéticamente las características de las diversas tendencias, conviene recordar que esta clasificación se ha elaborado desde una perspectiva fenomenológica descriptiva. Su propósito es mostrar cómo se presentan las vivencias humanas a una atenta observación, y no establecer cuáles y cómo deben ser desde el punto de vista moral. Corresponde precisamente a la moral individuar los criterios que ayuden a distinguir los impulsos y los sentimientos ordenados de los desordenados.

Tendencias de la vitalidad — La *tendencia a la actividad* busca la actividad por su propio valor funcional. El cuerpo necesita ejercicio y la vida se desarrolla mediante la actividad. Nadie logra permanecer completamente quieto durante mucho tiempo. La necesidad de la actividad es muy pronunciada en los niños, y tiende a disminuir con los años. Existen, sin embargo, importantes diferencias individuales: desde las personas hiperactivas o inquietas a las sedentarias o pasivas, para las que cualquier cambio produce ansiedad y sufrimiento interior.

La forma más elemental de la *tendencia al goce* es el impulso hacia el placer, presente desde la primera infancia. A lo largo de la vida el tema de esta tendencia sufre diversos cambios, entrando en relación con los temas de otras tendencias (junto al placer de comer o de beber, aparece el gozo vinculado a las funciones superiores: conocimiento, humorismo, autoafirmación, etc.). Esta tendencia adquiere un acento particular en la actitud hedonista, para la que el goce es el fin último de la vida. El hedonista no acepta vínculos ni responsabilidades, evita el esfuerzo y la exigencia, es inconstante, no va más allá de sí mismo y acaba sintiendo una sensación de vacío interior (como la figura de Dorian Gray, creada por O. Wilde).

La *tendencia sexual* es una forma básica del impulso vital. Busca la unión con el sexo opuesto, y se diferencia de la simple tendencia al goce por su objetiva referencia a la transmisión de la vida y, una vez transmitida, a su conservación. La relación genética que tiene esta tendencia con la precedente hace posible que una persona transfiera su dinamismo del ámbito de la procreación al del placer sexual exclusivamente, y entonces la búsqueda de la voluptuosidad se hace autónoma; esto tiene consecuencias negativas sobre las posibilidades de actualizar con madurez algunas tendencias transitivas.

La meta del *impulso vivencial* es advertir la propia vitalidad, viviendo y “reviviendo” interiormente los fenómenos del fondo endotímico, cualesquiera que sean. Esta tendencia se pone de manifiesto especialmente en la pubertad, coincidiendo con la

madurez sexual. Su intensidad es muy variable de persona a persona; en algunos casos puede manifestarse como una búsqueda de experiencias cada vez más fuertes y excitantes.

Tendencias del yo individual — La *tendencia a la conservación individual* es, en su forma evolutiva más básica, el instinto de conservación de la existencia biológico-corporal del individuo, que tiene como objetivo la alimentación, la defensa y la fuga del peligro. Pero, por lo general, va más allá: estimula a desarrollar y producir herramientas, recursos, y en general todas las cosas útiles para la vida que consideramos parte de la cultura humana.

La *tendencia a la posesión* está relacionada con la anterior, pero se diferencia de ella en que se manifiesta ante el peligro o la rivalidad ocasionados por otras personas, y no por elementos naturales. Por otra parte, mientras que el instinto de conservación se limita a mantener la vida, la tendencia a la posesión se encamina hacia una vida mejor (incluso mejor que la de los otros), y fomenta la acumulación de bienes no estrictamente necesarios. En sentido amplio se puede llamar egoísmo, que oscila entre lo que se considera un “sano egoísmo” y la egolatría. El ególatra es frío e indiferente ante los demás, agresivo y desconsiderado, o bien —si se siente débil— excesivamente preocupado por la propia seguridad. La egolatría tiende a inhibir las tendencias transitivas.

El *deseo de poder* pretende disponer del ambiente, también el del prójimo. Tiene una relación genética con las dos tendencias anteriores, ya que el disponer del ambiente es medio seguro para garantizar la propia conservación y seguridad, pero comporta una específica distinción en cuanto pretende confirmar la propia superioridad, que va más allá de las necesidades de la conservación.

La *necesidad de estimación* busca el reconocimiento, el ser apreciado por los demás. No se trata de la conservación o afirmación de la vida biológico-corporal, sino del sentido de la propia valía tal como aparece en el juicio de los demás. Especialmente durante la infancia, pero siempre hasta cierto punto, la estimación ajena es necesaria para el normal desarrollo de la personalidad. Una genuina y moderada necesidad de estima hace que la persona sea prudente, sencilla y modesta. El afán de notoriedad es su manifestación exagerada y deforme: da lugar a personas que buscan ante todo reforzar el propio yo mediante las apariencias. Hacen de todo (incluso simular la enfermedad) para atraer la atención y el aprecio de los demás. Frecuentemente son personas intransigentes, obstinadas y susceptibles, con las que es difícil colaborar. Fácilmente se aíslan.

El *afán vindicativo* tiende a compensar la lesión de las propias aspiraciones (legítimas o ilegítimas) causando un daño al responsable de la ofensa. Se rige por la creencia común de que “quien ha agraviado debe pagar” o por la ley del talión. Admite diversidad de formas y puede manifestarse como resentimiento. Si esta tendencia está bien integrada y ordenada es perfectamente compatible con el perdón y la generosidad.

El *deseo de autoestima* responde al sentido de la propia valía, necesario para la normal constitución de la personalidad y para sus relaciones con los demás. Con la pubertad se manifiesta como deseo de autonomía, independencia y libertad. Su exageración da lugar a figuras negativas (orgullo) y a veces cómicas o incluso ridículas. La ausencia total de autoestima es característica de algunas tipologías criminológicas.

Tendencias transitivas — La *tendencia a estar con los otros*, la sociabilidad, responde a la necesidad de vivir en sociedad, de comunicar y de compartir. No es simplemente el instinto gregario de algunos animales: el hecho del lenguaje hace de la sociedad humana algo completamente diferente. Presupone la individuación, y la trasciende sin anularla. En términos de carácter, existen diferencias individuales que van de la introversión a la extroversión.

La *tendencia a ser para los otros* supone la conciencia de una auténtica responsabilidad respecto a los demás, una verdadera dedicación. En el ámbito de las comunidades más vitales e íntimas, como la familia, se desarrollan los aspectos de esta tendencia, que comporta un profundo sentido de pertenencia y de participación.

La *tendencia creativa*, en sus diversas manifestaciones, es el impulso a dejar una huella en el mundo y en la sociedad con el fruto del propio quehacer, por lo que se refiere al rendimiento o a la inventiva personal. Tiende a aportar algo importante para los demás y para la sociedad, produciendo un aumento de valor.

El *deseo de saber* es la tendencia a ampliar el propio horizonte vital a través del conocimiento. No es un simple saber como poder, que habría que relacionar más bien con las tendencias del yo individual, sino saber como búsqueda de sentido. Genéticamente se aspira al saber, en primer lugar en orden a la supervivencia individual y social, a la conservación y afirmación del yo en el plano vital, profesional, económico, social (razón instrumental). Más tarde, este deseo se muestra en toda su pureza y profundidad como autónoma búsqueda de sentido.

La *tendencia a amar y a ser amado* representa el interés más radical del hombre. Su temática coincide, en parte, con la de la tendencia a ser para los otros. Incluye las distintas formas de amistad, benevolencia y amor, así como sus opuestos: enemistad, malquerencia y odio. Esta tendencia ejerce un notable influjo en el desarrollo moral de la persona.

Las *tendencias normativas* se dirigen hacia valores abstractos: verdad, justicia, solidaridad, etc., y representan la capacidad y la necesidad de empeñarse en la promoción de esos valores, considerados como algo cuyo fundamento está más allá del hombre. Si se interpretan rectamente, estas tendencias expresan una auténtica autotranscendencia.

Las *tendencias trascendentes* buscan «en el mundo una esfera del ser que supere a la relatividad y fugacidad del yo individual [...]. Aquello que aquí se busca y se investiga es, pues, siempre un absoluto»¹⁶. Comprenden el impulso artístico, la aspiración metafísica y la búsqueda religiosa. Si el análisis fenomenológico se limita a registrar la existencia de estas tendencias y las formas que adoptan en un contexto particular, cultural e histórico, la reflexión teológica indaga su fundamento, descubriendo en ellas la huella grabada en el ser humano por Aquel que lo creó por medio de Cristo y en vista de Cristo¹⁷.

Las tendencias transitivas tienen una particular importancia en la vida

¹⁶ *Ibid.*, p. 170.

¹⁷ Cfr. *Col* 1, 16; *Ef* 1, 3-7.

moral, ya que llevan al hombre a trascenderse. Tienden a la participación en el mundo, no con afán de posesión, sino haciendo hincapié en la dependencia y la dedicación del individuo a las personas y los valores. La persona se siente atraída por algo que está más allá del yo. En particular, la existencia de una inclinación a estar con los otros y ser para los otros ilumina el fundamento antropológico de la justicia y la solidaridad y, más en general, de la ética social y política: presuponen el radical reconocimiento de los otros como iguales a sí mismo. El hombre es capaz de reconocer a sus semejantes como iguales, y por tanto de promover su bien en cuanto tal, y no solo porque ello redunde en el propio bien. La capacidad de autotrascendencia permite superar el inútil rompecabezas de querer fundamentar la ética social exclusivamente en el *self-interest*.

La autonomía de las tendencias transitivas respecto a las tendencias del yo individual muestra la importancia autónoma del ejercicio de la inteligencia encaminado a la captación del sentido del mundo y de la vida, así como de la búsqueda del Absoluto. Este ejercicio de la inteligencia, que podríamos llamar sapiencial, no puede quedar reducido ni suplantado por la razón instrumental, es decir, por el ejercicio de la inteligencia, ciertamente necesario, dirigido a dominar y a explotar la naturaleza en orden a la seguridad y expansión del yo y de sus necesidades individuales (afán de poseer, de seguridad, de autoafirmación, etc.). El deseo de conocer la verdad no representa, desde el punto de vista antropológico, una tendencia menos importante y necesaria de las que se refieren a la subsistencia biológica.

La coordinación e integración de las diversas tendencias no es algo ya dado de manera inmodificable. Está condicionado por las diferencias caracteriológicas individuales y por las concepciones de la vida que se afirman en las diversas sociedades y culturas. Cada temperamento individual y cada cultura representa un punto de partida, parcialmente diverso, para lograr el equilibrio y la integración requeridos por un género de vida adecuado al bien de la persona. Las virtudes morales cristianas, a la luz de las virtudes teologales, aportan nuevas temáticas y criterios específicos de regulación de las tendencias humanas.

d) Las tendencias y la voluntad

Debemos ahora estudiar, desde el punto de vista fenomenológico, la cuestión de cómo se relaciona la voluntad con las tendencias. ¿Es la voluntad un impulso endotímico específico del ser humano, o es autónomo respecto a las tendencias estudiadas? *La voluntad a primera vista no parece una tendencia más, sino una instancia superior de control, cuya tarea es regular*

el “tráfico” de las tendencias, determinando qué impulso debe seguirse y cómo debe realizarse, y venciendo la resistencias que encuentra para hacerlo. Sin embargo, algunos autores como Wundt, sostienen que el querer es solo una emoción particular perteneciente al fondo endotímico. Esta equiparación no parece aceptable¹⁸. Las tendencias y los otros fenómenos del fondo endotímico tienen una cosa en común: arrancan de un nivel psíquico no directamente controlable por la conciencia del yo, y tienden de por sí a empujar el yo hacia un fin determinado, anticipando y sugiriendo una línea de acción. Tienen un carácter *pathico* (del griego *pâschein*, padecer). En el querer, sin embargo, el hombre se percibe como centro activo, consciente y unitario, no determinado necesariamente por un impulso, ya que es él mismo quien se determina activamente, planifica y gestiona su querer. *En la volición el yo se advierte como instancia activa que decide qué hacer y cómo hacerlo.* Alzándose sobre los fenómenos *pathicos* como una isla en el mar, la experiencia del autodomínio y de la autodeterminación¹⁹ se diferencia del flujo de los fenómenos endotímicos como la tierra firme se distingue de las aguas en movimiento.

Ciertamente muchas temáticas de la voluntad, consideradas “materialmente”, proceden de las tendencias. La distinción subsiste, sin embargo, porque la voluntad aparece como una toma de posición personal acerca de lo que sugieren las tendencias. La persona acepta o rechaza, favorece, elabora, modifica o reprime. Y después se centra en la realización de la meta elegida, mostrándose como una fuerza capaz de tomar nuevamente posición frente a las resistencias internas o externas, e incluso de superarlas.

La autonomía del querer se basa en una dinámica específica, una aspiración que sigue a la inteligencia —y por lo tanto de carácter no endotímico—, que es el “deseo”²⁰ de bien que hemos llamado *voluntas ut natura*, es decir, la inclinación constitutiva de la voluntad que es el deseo del bien captado como tal por la inteligencia. La voluntad, por tanto, es también deseo, y tiene una temática específica, al menos desde el punto de vista formal, en cuanto incluso las temáticas procedentes de las diversas tendencias son ahora vistas y evaluadas en relación con el bienestar global de la persona.

La voluntad humana, sin embargo, no es solo deseo. También actúa en un sentido diferente del “recibir” y del “tender” y, para no reducirla a deseo, es necesario asumir un “concepto hiperteológico de voluntad”, muy

¹⁸ Cfr. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 435-437.

¹⁹ Cfr. cap. IV, § 2 b).

²⁰ En relación a la voluntad se puede hablar de deseo en el sentido de deseo deliberado, pero no de deseo previo a la elección, que es el propio de las tendencias.

característico de la antropología cristiana²¹. Para el pensamiento griego la voluntad era una facultad básicamente tendencial y desiderativa; solo el conocimiento era considerado como la operación inmanente que posee su propio fin (la teoría aristotélica de la amistad obligaría a hacer algunas precisiones, pero no a modificar sustancialmente esta aserción). «Por eso 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. Sin embargo, el cristianismo sabe que Dios es Amor»²². *El amor –que consiste en darse– es una actuación específica de la voluntad. En el don de sí se pueden reunir y purificar, a un nivel axiológicamente superior, los elementos procedentes de las tendencias, en particular los propios de las tendencias transitivas.*

3. La afectividad humana: sentimientos y pasiones

Si las tendencias son como un movimiento que sale del sujeto y se proyecta sobre el mundo, orientando la búsqueda y la percepción, *las emociones y los sentimientos constituyen la resonancia interior consiguiente a la percepción*. En los sentimientos se advierte y se valora la respuesta que da el mundo al interrogante contenido en la tendencia.

Los sentimientos tienen un carácter pasivo (no responden a una iniciativa del yo), y por eso la filosofía los ha llamado pasiones. *Los sentimientos no son aún una toma de posición deliberada*, aunque de suyo tienden y sugieren una toma de posición y un comportamiento libre. Pero en sí mismo el sentimiento es una reacción, a la vez orgánica, psíquica y espiritual, causada por la percepción del bien (alegría, entusiasmo) o del mal (tristeza, temor, preocupación) en relación a las tendencias. Así, por ejemplo, la tendencia (que no hemos elegido nosotros) a ser apreciados por los demás, produce espontáneamente ante la alabanza un sentimiento de satisfacción, y ante la reprimenda un sentimiento de tristeza o desánimo.

a) Fenomenología de los sentimientos

La estrecha relación entre los sentimientos y las tendencias hace que en

²¹ Cfr. L. POLO, *Tener y dar. Reflexiones en torno a la Segunda Parte de la Encíclica “Laborem Exercens”*, en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica “Laborem Exercens”*, BAC, Madrid 1987, pp. 223-227.

²² *Ibíd.*, p. 224.

los dos casos se pueda adoptar la misma clasificación. Así tenemos sentimientos ligados a las tendencias de la vitalidad (placer y dolor, aburrimiento, repugnancia, diversión, fastidio), a las tendencias del yo individual (miedo, excitación, confianza y desconfianza, celos, sentimiento de inferioridad o de fracaso, vergüenza, desprecio de sí mismo), y a las tendencias transitivas (simpatía y antipatía, amor y odio, estima y desprecio, respeto y burla, compasión, alegría de compartir, sentimiento artístico y religioso, etc.). Una fenomenología completa de los sentimientos supondría analizar de nuevo la temática de cada tendencia, señalando los sentimientos específicos vinculados a cada una. No lo haremos para evitar repeticiones.

La Psicología distingue los sentimientos de los estados de ánimo. Los primeros son emociones de breve duración, mientras que los segundos son más persistentes. Sin embargo, no se puede establecer una distinción rígida entre ambos, pues existen fenómenos emotivos que están a mitad de camino. Comprender el origen y la dinámica de los estados de ánimo es una cuestión compleja. Aquí nos limitamos a indicar que tales estados persistentes pueden tener un papel importante en el modo de vida de la persona. Baste pensar, por ejemplo, la diversidad entre personas predominantemente alegres y las que son melancólicas o están deprimidas; entre quienes son hipersensibles respecto a su propia dignidad, jerarquía o valer y quienes se ven afectados por un persistente complejo de inferioridad. También son conocidas las consecuencias vitales de estados de ánimo caracterizados por la ansiedad, el pesimismo o un sentido nihilista del mundo²³.

b) Las pasiones

Pasamos ahora a hablar de los apetitos y las pasiones, con lo que retomamos una terminología más familiar a la teología moral. En los seres vivos que tienen conocimiento, las inclinaciones naturales se manifiestan como apetito elícito (para la psicología, como tendencia), que actúa en dependencia del objeto intencionalmente captado por los sentidos (apetitos sensitivos) o por la inteligencia (voluntad).

Santo Tomás llama pasiones a los actos de los apetitos sensitivos. El concepto tomista de pasión no tiene el significado negativo que posteriormente se ha dado al término. Son pasiones todos los actos de los apetitos sensitivos (alegría, deseo, fuga, etc.), con independencia de si son actos positivos o negativos, violentos o no violentos, causados por la voluntad, aceptados por

²³ Sobre los estados de ánimo persistentes, vid. PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, cit., pp. 267-309.

ella o completamente involuntarios. La pasión no es de por sí un impulso violento hacia una acción inmoral que dificulta el gobierno racional de la conducta. Es una componente normal de la vida humana, que constituye a menudo la base motivacional de la acción. El término “pasión” implica, sin embargo, la idea de pasividad, de algo que el sujeto padece o que le ocurre sin que él haya tomado la iniciativa (aunque no siempre es así).

El Aquinate dedica un amplio espacio al estudio de las pasiones²⁴, por su importancia para la vida moral: las pasiones mueven al sujeto hacia objetivos concretos convenientes, aquí y ahora, para sus facultades sensitivas y que, por tanto, se captan como bienes; en este sentido las pasiones constituyen un notable apoyo u oposición al bien global de la persona.

Las pasiones se distinguen según tres criterios:

1) Su diversidad genérica se basa en la distinción de dos facultades apetitivas en la sensibilidad humana: el *apetito concupiscible* o impulso al placer, que tiene como objeto el bien sensitivo deleitable, y el *apetito irascible* o impulso agresivo, cuyo objeto es el bien deleitable difícil de conseguir o el mal difícil de evitar, y que por ende requiere esfuerzo y lucha. Según este criterio, las pasiones del apetito concupiscible siempre son diversas de las del apetito irascible.

2) Las diferencias entre los objetos de las pasiones según el bien y el mal, y también según la presencia o ausencia del bien o del mal. Las pasiones que miran al bien deleitable ausente (*deseo*) son diversas de las que miran al bien deleitable presente (*gozo*) y de las que reaccionan ante el mal presente (*tristeza*) o ausente (*aversión*).

3) Solo para el apetito irascible se emplea un tercer criterio, que consiste en el diferente tipo de movimiento ante un mismo objeto: tendencia hacia un bien arduo posible de alcanzar (*esperanza*) o renuncia del mismo bien en cuanto considerado imposible de lograr (*desesperación*).

Componiendo estos tres criterios Santo Tomás enumera las siguientes pasiones:

1) En el apetito concupiscible: a) haciendo abstracción de la presencia o ausencia del objeto, tenemos el *amor* hacia el bien y el *odio* hacia el mal; b) respecto a un objeto ausente: *deseo* del bien y *fuga* o *aversión* del mal; c) respecto de un objeto presente: *gozo* (o alegría) del bien y *tristeza* ante el mal.

²⁴ Cfr. *S.Th.*, I-II, qq. 22-48.

2) En el apetito irascible: a) respecto a un bien arduo ausente considerado como posible de alcanzar: *esperanza*; si parece imposible de alcanzar: *desesperación*; b) respecto a un mal inminente que se supone evitable: *audacia*; si se estima inevitable: *temor*; c) respecto a un mal presente: la *ira*.

Esta clasificación quiere poner de relieve las diferencias formales entre los diferentes actos de los apetitos sensitivos, dejando de lado la diversidad de bienes y males, es decir, la temática de las tendencias. Es, por tanto, una clasificación extremadamente formal, de poca utilidad descriptiva. El deseo es para el Aquinate una pasión, pero desde el punto de vista fenomenológico resulta muy diferente el deseo de comer, el deseo de saber, el deseo de venganza y el deseo de hacer sufrir a otra persona. Sin embargo, este formalismo es intencional y consciente. *El punto de vista tomista no responde al propósito de describir los diferentes temas o contenidos de los fenómenos del alma, sino al propósito de distinguir la tarea que estos fenómenos plantean a la razón.* Su objetivo es diferenciar las pasiones que mueven de las pasiones que frenan, porque es muy diverso el modo en que inciden sobre la libertad. Téngase en cuenta, por ejemplo, el dispar influjo que tienen en el consentimiento matrimonial el deseo y el temor: el consentimiento dado por temor no es plenamente voluntario y fácilmente puede ser canónicamente nulo; un profundo deseo de contraer matrimonio hace que el consenso sea más voluntario, salvo en el caso que dificultase el uso de la razón.

Se ha de añadir, por otra parte, que Santo Tomás, al tratar de las virtudes que ordenan las pasiones, introducirá ulteriores distinciones según los diversos tipos de bienes y males. Así, por ejemplo, distingue la virtud que regula el deseo de comer (*templanza*) de la que se refiere al deseo de saber (*studiositas*) y de la que regula el deseo ser estimado (*humildad*). Esto muestra que el estudio de las virtudes morales tiene en cuenta las temáticas de las diferentes tendencias, como hace la psicología.

4. Las pasiones en la vida moral

a) El papel de las pasiones en la vida moral

La presencia de las pasiones en la vida humana es un hecho absolutamente normal, que pertenece a la condición psicológica humana. Más bien sería anormal la ausencia de las pasiones y los sentimientos; tal ausencia, de hecho, es una de las características de las personalidades psicopáticas. Así como es natural que cada ser viviente reaccione de algún modo ante lo que favorece o dificulta el propio desarrollo, es también natural que el hombre, como ser dotado de sensibilidad, “reviva” interiormente estas reacciones. El

desarrollo armónico del propio ser y la consecución de los objetivos vitales marcan la vivencia interior con una tonalidad afectiva de signo positivo; en cambio, la frustración de estas tendencias provoca un estado afectivo de signo negativo.

Tampoco es exacta la idea de que las pasiones son en sí mismas un obstáculo a la voluntariedad de la acción humana. Al contrario, *las pasiones de normal intensidad son una de las motivaciones más frecuentes de las acciones voluntarias*²⁵. Las pasiones y los sentimientos constituyen la base que, ulteriormente elaborada y cuando es necesario moderada por el yo, impulsa muchas acciones humanas y desarrolla el carácter psicológico y moral de la persona. Las pasiones no deben considerarse fundamentalmente como un enemigo que hay que combatir o suprimir, sino como parte del propio ser que se debe integrar y regular según las exigencias del bien de la persona.

La esfera tendencial y sentimental no es, por ende, algo que de por sí impida la libre expresión de la persona. La estructura afectiva es, más bien, una de las expresiones más claras y, a veces, también más inmediatas de la personalidad moral del hombre. Salvo en el caso de enfermedades mentales o de trastornos de la personalidad, cada persona tiene, en definitiva, la estructura afectiva que poco a poco se ha dado a sí misma. Es verdad que el temperamento innato y ciertos condicionamientos educativos, culturales y sociales, muchas veces ejercen un influjo notable sobre la persona. Pero, en último término, esta conserva siempre la capacidad de tomar posición frente a esos condicionamientos, y de controlar –secundándolos o contrastándolos– su influjo en el propio carácter. El hecho de que la personalidad se forme y se modifique poco a poco, y que, llegado un momento, no resulte fácil modificarla no contradice en absoluto que la causa de ciertos rasgos caracteriales positivos o negativos sea fundamentalmente la propia libertad, bajo la forma de esfuerzo o también de descuido por formar la afectividad.

También debe enfatizarse el papel de los sentimientos en el desarrollo de nuestras relaciones con los demás y con el mundo. Los sentimientos muestran que los demás y el mundo no nos son indiferentes. Más aún, causan en nosotros reacciones interiores que permiten evaluar su incidencia en nuestra vida y en nuestras tareas. La alegría cuando se encuentra un ser querido, el miedo de enfrentarse a una nueva situación, la vergüenza causada por un error,

²⁵ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 7.

responden a la manera de sentir y de vivir el encuentro con el mundo y con los demás. *En los sentimientos el mundo se considera en la perspectiva de valor*, y por eso los sentimientos oscilan entre lo positivo y lo negativo: placer-dolor, simpatía-antipatía, respeto-burla, etc. Debido a esta tonalidad positiva o negativa, nunca neutral, *los sentimientos desempeñan un papel importante en la percepción del bien y del mal en sentido moral*.

Esta tarea de los sentimientos es, a su vez, muy delicada, ya que son o pueden ser moralmente ambiguos. Tal ambigüedad moral responde:

- a que la resonancia que tienen los sentimientos en la persona depende de su grado de educación de la afectividad;
- a que el sentimiento se refiere a una o a varias tendencias, sin ser capaz de expresar en su contenido de valor la función que tienen esas tendencias en el bien integral de la persona. Los sentimientos no se integran por sí mismos, necesitan para ello la actividad propia de la razón y de la voluntad.

Si las tendencias y los sentimientos están bien formados proporcionarán un conocimiento verdadero. En palabras de Aristóteles, el hombre virtuoso «juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en el ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas»²⁶. Como veremos en el capítulo VII, las virtudes morales son necesarias no solo para hacer lo que es bueno, sino también, y antes, para saber qué es lo bueno en una situación concreta; esto tiene su fundamento antropológico en el carácter anticipador de la interrogación contenida en las tendencias y en la valoración contenida en los sentimientos. Las virtudes se benefician de la capacidad de anticipación y de penetración de una afectividad moralmente ordenada.

b) Las pasiones en la antropología cristiana

La enseñanza moral cristiana considera las pasiones como componentes naturales de la psique humana²⁷. La Sagrada Escritura, al ofrecer un retrato del hombre tal como es, pone de relieve también el elemento emocional y pasional. A primera vista podría parecer que San Pablo considere las pasiones en una perspectiva éticamente negativa: «Los que son de Jesucristo han

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 4: 1113 a 28-32, cit., pp. 188-189.

²⁷ Cfr. *Catecismo*, n. 1764.

crucificado su carne con sus pasiones y sus concupiscencias»²⁸; pero esta impresión no es del todo exacta. El Apóstol valora negativamente las «pasiones deshonrosas»²⁹ que dominan a los que no conocen a Dios³⁰. De hecho, en el contexto de la Escritura, las pasiones no reciben una valoración únicamente negativa, pues se atribuyen al mismo Dios³¹ y a Jesús³².

Según la doctrina de la Iglesia, *las pasiones son positivas o negativas desde el punto de vista moral «en la medida en que dependen de la razón y de la voluntad. [...] Pertenece a la perfección del bien moral o humano el que las pasiones estén reguladas por la razón (cfr. S.Th., I-II, q. 24, a. 3)»*³³. En el estado de justicia original existía una perfecta armonía entre las tendencias sensitivas y la voluntad; el pecado original alteró esta armonía, ya que la naturaleza humana resultó herida por la concupiscencia o *fomes peccati* que proviene del pecado e inclina a pecar³⁴. La gracia no ha restaurado plenamente la armonía perdida, por lo cual el hombre caído, aunque redimido, no posee un total dominio de los propios movimientos sensitivos, si bien –con la gracia– es capaz de vencer los desórdenes graves³⁵.

La doctrina cristiana no comparte la idea de algunas corrientes de pensamiento –por ejemplo, los estoicos y Kant– que consideran las pasiones con sospecha, en cuanto dañarían el juicio de la inteligencia y serían incompatibles con una auténtica pureza moral: esto es cierto solo para las pasiones desordenadas; las pasiones ordenadas, en cambio, contribuyen al buen comportamiento moral. *Lo que es más concorde con la naturaleza humana es ordenar todos los movimientos pasionales de manera que el hombre entero se esfuerce en la realización del bien: «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, conforme a aquello del Sal 83, 3: Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo, entendiendo por corazón el apetito intelectual, y por carne, el apetito sensitivo»*³⁶.

El impulso hacia el bien puede incluso generarse en el ámbito

²⁸ Ga 5, 24.

²⁹ Rm 1, 26.

³⁰ Cfr. 1 Ts 4, 5.

³¹ Cfr. Dt 28, 63; Is 30, 27.30; Am 5, 21.

³² Cfr. Mt 21, 12-13; 26, 37-38; Lc 10, 21; Jn 11, 33-35.

³³ Catecismo, n. 1767.

³⁴ Cfr. CONC. DE TRENTO, *De peccato originali*, can. 5: DS 1515.

³⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 17.

³⁶ S.Th., I-II, q. 24, a. 3.

tendencial: las pasiones no solo pueden cegar la inteligencia, la pueden hacer más clarividente para mostrar el mejor camino de agradar al amado. La vida cristiana no debe ser solo intelectual y voluntarista, ha de tener también en cuenta los sentimientos humanos, de otro modo no estaría suficientemente enraizada en la persona y podría fácilmente resquebrajarse (lo que no significa, ciertamente, una religiosidad “meramente sentimental”). Todo esto no quita que, en la actual economía de la salvación, las pasiones tengan frecuentemente un influjo moral negativo, pero no por sí mismas, sino por un previo desorden voluntario: el pecado «produjo en mí [...] todo género de concupiscencia»³⁷. *El desorden introducido por el pecado hace que cada apetito busque su propio objeto con independencia del orden racional;* por eso, en lugar de facilitar la recta intención de la voluntad, las pasiones pueden dificultarla, a causa de su falta de integración; esta disgregación es evidente a la propia experiencia, aunque su origen debido al pecado original se conoce claramente solo con ayuda de la fe.

Los pecados personales agravan este desorden, especialmente en el campo en que la persona peca más frecuente o intensamente; por ejemplo, la tendencia a enojarse se acentúa en quien no lucha por mantener la calma o lo hace débilmente, etc. El pecado oscurece la inteligencia y acrecienta el desorden pasional que, a su vez, impulsa con más fuerza al pecado: «Cada uno es tentado por su propia concupiscencia, que le atrae y le seduce. Después, la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado»³⁸. En el hombre pecador, el desorden afectivo resulta preponderante y más difícil de evitar: «La carne tiene deseos contrarios al espíritu, y el espíritu tiene deseos contrarios a la carne, porque ambos se oponen entre sí, de modo que no podéis hacer lo que os gustaría»³⁹. Los Padres de la Iglesia asemejan las pasiones –buenas y malas– a los árboles que crecen en el campo del alma; estos se pueden eliminar fácilmente cuando todavía no han crecido mucho, lo que es más difícil cuando se desarrollan; «así son las pasiones: mientras son pequeñas, si queremos, conseguimos fácilmente arrancarlas. Pero si las dejamos porque son pequeñas, se endurecen, y cuanto más se endurecen, mayor esfuerzo se precisa. Si además echan raíces profundas, ni aun con esfuerzo conseguimos extirparlas por nosotros mismos»⁴⁰.

Podemos decir en resumen que para la doctrina cristiana los sentimientos y las pasiones son parte importantísima de la persona humana, expresión de su

³⁷ *Rm* 7, 8.

³⁸ *St* 1, 14-15.

³⁹ *Ga* 5, 17. Cfr. *Dominum et Vivificantem*, n. 55.

⁴⁰ SAN DOROTEO, *Doctrinae (Enseñanzas)*, 11, 115: SC 92, 361.

ser y de su cualidad moral y, a la vez, uno de los escenarios en donde se plantea la lucha entre la buena voluntad y la gracia por una parte, y el pecado por la otra parte. Por eso es decisiva la educación y la formación moral de la afectividad.

c) Educación moral de la afectividad

Los sentimientos y las pasiones son actos morales (buenos o pecaminosos) solo cuando se provocan o se consienten deliberadamente; sin embargo, estos fenómenos, considerados en sí mismos, no son realidades moralmente neutras. Ya hemos visto que los sentimientos desempeñan un papel en la percepción de lo bueno y de lo malo, contienen una primera valoración, esbozan una toma de posición y sugieren una posible línea de conducta ante lo percibido. *Su valor moral depende de la verdad o falsedad de la valoración que contienen, de la corrección o incorrección moral de la toma de posición que esbozan y de la moralidad de la conducta que sugieren o a la que impulsan*⁴¹. La cualidad de los sentimientos depende, por tanto, de su contenido y de su intensidad. Es positivo alegrarse o sentirse espontáneamente atraído por lo que es realmente bueno, y es negativo alegrarse o sentirse espontáneamente atraído por lo que es malo. De hecho, los sentimientos positivos son una gran ayuda en la vida moral, aunque si alcanzan una intensidad exagerada podrían resultar nocivos; por su parte, los sentimientos negativos constituyen un grave obstáculo, ciertamente no insuperable, pero importante a largo plazo.

El objetivo de la educación moral de la afectividad es superar la ambigüedad de los fenómenos emocionales ya indicada, confiriéndoles un orden habitual (las virtudes morales), para que no solo no sean un obstáculo, sino que su rapidez e inmediatez estén al servicio del bien moral. El sentimiento ordenado permite juzgar y actuar con prontitud, facilidad y penetración, con una profunda intuición de lo bueno.

*La educación moral de los sentimientos supone una triple tarea: interpretar, valorar y dirigir o corregir*⁴². Interpretar quiere decir entender el

⁴¹ «Los sentimientos más profundos no deciden ni la moralidad, ni la santidad de las personas; son el depósito inagotable de las imágenes y de las afecciones en que se expresa la vida moral. Las pasiones son moralmente buenas cuando contribuyen a una acción buena, y malas en el caso contrario. La voluntad recta ordena al bien y a la bienaventuranza los movimientos sensibles que asume; la voluntad mala sucumbe a las pasiones desordenadas y las exacerba. Las emociones y los sentimientos pueden ser asumidos en las *virtudes*, o pervertidos en los *vicios*» (*Catecismo*, n. 1768).

⁴² Cfr. A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999, pp. 216-230.

significado de lo que se experimenta. Esto es a veces sumamente fácil: si, por ejemplo, a causa de un dolor de muelas se duerme poco y mal durante algunos días, no es difícil entender cuál es la causa del cansancio o la desgana que hace ver cualquier tarea como ardua y fastidiosa. Otras veces, en cambio, es más difícil captar el exacto significado de un sentimiento: una persona, a quien aparentemente todo va bien, puede experimentar un profundo malestar, amargura o vacío interior, del que no encuentra explicación. Y, mientras ignore lo que le sucede, no es posible aplicar el remedio oportuno.

Una vez conocido el significado de lo que se siente, debe valorarse. El bien y el mal que nos afecta debe ponerse en relación con el bien global de la vida en Cristo, según la vocación y las circunstancias de cada uno. Pensemos, por ejemplo, en una persona que ha decidido ser médico. Al inicio de su actividad profesional, puede experimentar espontáneamente miedo ante los pacientes con enfermedades contagiosas graves, o sentirse abrumado por el hecho de ver morir con frecuencia a pacientes con los que ha entablado una relación profesional que, sin duda, tiene una dimensión emotiva importante. Esos sentimientos manifiestan una innegable dificultad, que la persona debe saber valorar. Si se decide a continuar la actividad médica a la que se siente llamada, deberá aprender a convivir con esos sentimientos sin abatirse, buscando a la vez dar un sentido al sufrimiento propio y ajeno, a la muerte y al propio cometido junto a los moribundos; así, su actividad como médico contribuirá positivamente a su maduración humana y cristiana. Si la dificultad pareciera insuperable, quizá deberá pensar en cambiar de ocupación. Esta valoración de la afectividad es una importante función normativa de la razón práctica.

A la evaluación de la afectividad sigue la dirección. Dirigir significa, según los casos, aceptar los sentimientos, con la valoración espontánea que contienen y la línea de conducta que sugieren, o bien modificarlos o rechazarlos. Así, por ejemplo, se debe rechazar y modificar un sentimiento negativo que no tiene base objetiva, que instiga a ser injustos con un colega y que el sujeto entiende que procede de la envidia ante una persona que es un buen profesional. En ocasiones será incumbencia de la inteligencia práctica suscitar o tratar de suscitar sentimientos (pasiones consecuentes, que analizaremos de inmediato).

d) El influjo de los sentimientos y las pasiones en la voluntad

Es normal que *las pasiones acaezcan con independencia de la voluntad*. En algunos casos, pueden provocar un acto externo absolutamente involuntario que, como consecuencia, no tendría valor moral; por eso se afirma que la

moralidad no consiste en “sentir”, sino en “consentir” un determinado impulso pasional. Sin embargo, ordinariamente la voluntad está en condiciones de ejercer un control o dominio “político” sobre las pasiones⁴³; se llama “político” porque no es un dominio pleno: la tendencia de la sensibilidad hacia su propio objeto no puede eliminarse, aunque la voluntad puede reconducirla hacia el bien del hombre. Por eso, *normalmente, el influjo de las pasiones sobre el obrar depende del consentimiento de la voluntad*. Por otra parte, la gracia de Dios, reforzando profundamente la misma voluntad, la hace cada vez más apta para ser el centro unificador de la persona, y aumenta su dominio sobre la sensibilidad; esto hace que los santos alcancen un notable equilibrio en los movimientos pasionales⁴⁴.

Los afectos que se sienten antes de que la voluntad tome una decisión sobre ellos se llaman pasiones antecedentes. A veces aparecen espontáneamente sin ser advertidas, y aún menos aprobadas por la voluntad (motus primo primi); incluso cuando son advertidas, pueden preceder a la libre decisión (motus secundo primi). Un movimiento pasional puede, también, perdurar en el tiempo sin que la voluntad lo consienta; en tal caso continúa siendo una pasión antecedente. Las pasiones antecedentes influyen sobre la voluntad de dos modos:

1) condicionando el juicio práctico de la razón, para que acepte como conveniente, aquí y ahora, lo que la pasión desea; cuando la pasión es desordenada puede presentar como adecuado un “bien aparente”, incluso contrario a una virtud que se posee; en este sentido, la pasión influye sobre la razón práctica haciéndole juzgar una acción concreta en sentido contrario a lo que se piensa de una manera habitual y general⁴⁵; cuando la pasión es ordenada refuerza el juicio práctico para buscar el bien real;

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 5: 1254 b 6.

⁴⁴ «Cuán dulce se me hizo de repente la privación de las dulzuras frívolas, y las que antes temía perder, ahora gozo privándome de ellas. Tú, verdadera y suprema dulzura, las expulsabas de mí, las expulsabas y entrabas en su lugar más dulce que cualquier placer, pero no para la carne y la sangre; más claro que toda luz, pero más escondido que cualquier secreto; más elevado que todo honor, pero no para quien se engríe en sí. Mi ánimo estaba libre ya de las preocupaciones mordaces de la ambición, de la posesión, y de las bajezas de las pasiones, y hablaba, hablaba contigo, mi gloria, mi riqueza y mi salvación, Señor Dios mío» (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 9, 1, 1: CCL 27, 133).

⁴⁵ «De la pasión depende que algo aparezca ahora como un bien que se debe realizar. Como quien por temor al naufragio juzga como bueno en el momento presente echar al mar la carga de la embarcación; o quien padece una fuerte concupiscencia y considera bueno cometer una acción deshonesta. Sin embargo, el juicio por el cual la persona juzga que algo es bueno en sí mismo y absolutamente depende, en cambio, de la inclinación del hábito» (*In decem libros Ethicorum*, lib. III, lect. 13, n. 520).

2) el otro modo en que las pasiones antecedentes influyen sobre la voluntad es debilitándola: la energía interior de la persona no es ilimitada, y cuando una pasión es muy fuerte, se apropia de la capacidad de atención y de las energías operativas, dejando poco espacio para una acción de control por parte de la voluntad⁴⁶. No surge un gran problema cuando la pasión y la voluntad están orientadas en la misma dirección; en cambio, cuando lo están en dirección contraria, o al menos divergente, una pasión fuerte puede sobreponerse a la voluntad.

Además de las pasiones antecedentes, que tienen gran importancia en moral, existen también *pasiones consecuentes*: su actuación depende de la voluntad, sea porque están instigadas por una decisión voluntaria, sea porque una vez generadas de modo espontáneo son después libremente aprobadas. Por último, la pasión puede ser simplemente reflejo de la voluntariedad de la acción: es *la pasión concomitante*. Esta no se busca por sí misma, sino que aparece contemporáneamente al acto voluntario; si es aceptada libremente se convierte en pasión consecuente.

En el próximo capítulo estudiaremos en qué medida las pasiones pueden modificar la imputabilidad moral de la acción voluntaria.

⁴⁶ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 77, a. 1.