

EL PAPEL DE LA AFECTIVIDAD EN LA TEOLOGÍA MORAL

UN ANÁLISIS HISTÓRICO – CRÍTICO

JOSÉ JAVIER MARCOS

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Importancia de la afectividad en la vida cristiana*: 1. La afectividad en los Evangelios. 2. La afectividad de la Humanidad de Jesucristo. 3. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús. 4. Liturgia de la Iglesia y afectividad. 5. Afectividad en la vida de los santos. III. *Causas del desprestigio de la esfera afectiva*: 1. Equívocos y prejuicios. 2. Intelectualismo griego. 3. San Agustín de Hipona. 4. Santo Tomás de Aquino. 5. La voluntad, única fuente de moralidad: la ética kantiana. 6. Sentimiento moral y Emotivismo. 7. Deformaciones, faltas de autenticidad y errores de interpretación en la esfera afectiva.

I. INTRODUCCIÓN

EL interés que suscita en nuestros días el estudio de la afectividad, posiblemente responde a la centralidad que ocupa en la cultura moderna el contacto con uno mismo, es decir, con el propio mundo interior.

Domina la convicción de que cada individuo ha de vivir de acuerdo con su peculiar modo de ser. De este modo, la fidelidad a uno mismo se ha convertido en el principal criterio de conducta y los sentimientos han adquirido una importancia capital, en la medida en que se experimentan como expresión de una identidad generada desde el interior.

Sin entrar ahora en el análisis de esta interesante cuestión,¹ es verdad que un acto humano propiamente tal (no, por tanto, un simple acto del hombre, según la conocida distinción), en cierto sentido, no sólo *sale* del agente, sino que también *vuelve*, para dejar en él una señal.

Es decir, la eficacia de cada acción particular no se agota en el efecto externo al sujeto, ni en la actitud interior que ocasionalmente pueda adoptar ante las diferentes situaciones en las que se encuentra; esa eficacia “termina” en la definición de su fisonomía moral. Con el uso de la libertad, en definitiva, el hombre no sólo modifica el mundo exterior, sino que, de alguna manera, se hace a sí mismo.²

¹ Un excelente estudio crítico sobre estas ideas puede encontrarse en C. TAYLOR, *The malaise of modernity*, Anansi, Concord - Ontario 1991.

² «Los actos humanos son actos morales, porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos (cfr. S.Th., I-II, q. 1, a. 3). Éstos no producen sólo un cambio en el

La vida moral abre así una distinción de orden cualitativo entre las personas, ya que – con su comportamiento – cada ser humano edifica, para el bien o para el mal, su propia personalidad moral. En este sentido, es innegable que el mundo afectivo – aunque se desarrolla en la intimidad y presenta gran variedad de manifestaciones – interviene de modo determinante, por la gran trascendencia que tiene en la vida y actuación de cualquier individuo.¹

De otro lado, la exigencia de incluir la afectividad en la vida moral cristiana resulta evidente si se tiene en cuenta que el primer mandamiento de la Ley divina pide amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas;² es decir, la plenitud de la vida moral cristiana se refiere a la persona humana en su totalidad, que incluye también el perfeccionamiento moral de la esfera afectiva.³

A lo largo de la historia, sin embargo, la afectividad humana ha sido valorada de manera muy diversa, incluso con posiciones en neto contraste.

Por una parte, ocupa una posición de gran relieve, no sólo en el arte y en la literatura, sino también en la Sagrada Escritura, en la Liturgia, en la espiritualidad propia de los grandes santos y en todo el conjunto de la vida cristiana.

En cambio, en el ámbito de la teología moral, tradicionalmente se le ha reservado un espacio más bien marginal. Con frecuencia, los afectos se consideran pertenecientes a la esfera de la sensibilidad y, por tanto, impulsos irracionales, que pueden ser refrenados o sometidos al imperio de la razón y de la voluntad, tendencias capaces de facilitar o dificultar el cumplimiento de acciones buenas o malas, etc., pero rara vez se afirma que tengan valor moral propio.

Es verdad que, en otras ocasiones, se les atribuye notable importancia e incluso se habla de su dimensión espiritual, pero falta una adecuada explicación sobre cómo se armoniza ese mundo de sentimientos con la libertad o, en el mejor

estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su profunda fisonomía espiritual», JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 agosto 1993, n. 71: AAS 85 (1993) 1190.

¹ Ya Aristóteles sostenía que calificar a alguien de moralmente bueno requiere, no sólo que haga el bien, sino que lo realice con alegría: «Ni siquiera es bueno el que no se complace en las buenas acciones», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a 17-18 (texto bilingüe con traducción y notas de J. Marías y M. Araujo), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985.

² «Escucha, Israel: Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh. Amarás a Yahveh con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy», Dt 6,4-6. Texto recordado por Jesucristo en el Nuevo Testamento: cfr. Mt 22,37; Mc 12,29 y Lc 10,27.

³ Así lo afirma santo Tomás: «Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo 88,3 dicitur: “Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum”, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 3. (en adelante citada como S.Th.). En esta misma línea el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que parece revalorizar aún más la afectividad cuando, al mencionar el mismo salmo que cita santo Tomás, afirma que la búsqueda de Dios requiere, no sólo el esfuerzo de la inteligencia y la rectitud de la voluntad, sino también un *corazón recto*. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 30 y 368.

de los casos, se interpretan como actos de la voluntad. Esto hace que, a pesar de todo, subsista la dificultad para comprender cómo se integran los sentimientos y emociones en la vida moral porque, o no se dice cómo entran en el ámbito de la libertad, o se crea una nueva paradoja: son actos de la voluntad, pero no se encuentran bajo el dominio directo de la voluntad.¹

Las múltiples y, con frecuencia, contradictorias interpretaciones del mundo afectivo son, de por sí, un índice de la confusión que reina sobre el papel que le corresponde en la moral cristiana. Sin embargo, hoy parece especialmente necesario revalorizar el mundo afectivo para la moral.

Con el objeto de facilitar esa reflexión, nos proponemos ahora ofrecer algunos elementos que ayuden a mostrar las raíces de ese contraste en el que se ha movido la teología moral. No seguiremos, por tanto, un esquema histórico-sistemático, sino temático. Señalaremos, en primer lugar, cómo se valora la afectividad en la vida cristiana. Después, nos ocuparemos de indicar algunas corrientes de pensamiento que, por haberse centrado en el papel del intelecto o de la voluntad, o por una inadecuada comprensión del que corresponde a los sentimientos, han contribuido a marginar la afectividad en el campo moral y teológico.

II. IMPORTANCIA DE LA AFECTIVIDAD EN LA VIDA CRISTIANA

1. *La afectividad en los Evangelios*

Cuando nos introducimos en los pasajes del Evangelio que contienen la predicación moral de Cristo, ciertamente encontramos preceptos e indicaciones precisas sobre lo que se debe hacer o evitar. Sin embargo, también se describen actitudes de carácter afectivo que se consideran necesarias para encarnar con plenitud el ideal de vida que se propone.²

Aquí reside, de hecho, una notable diferencia con la ética natural. En esta última, las virtudes centrales son la rectitud, la honestidad y la justicia, y los aspectos considerados primordiales son de carácter más bien externo, como la obligatoriedad y el cumplimiento objetivo de la norma.³

En cambio, el núcleo de la moral cristiana se encuentra en la caridad, que está dotada de una peculiar dimensión afectiva que modifica las cualidades del amor

¹ Un estudio sobre las posiciones de los principales manuales de teología moral, posteriores al Concilio Vaticano II, puede encontrarse en G. GONZÁLEZ ALCÓN, *La afectividad en la vida moral*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma 1998.

² Un sugestivo estudio sobre las actitudes de carácter afectivo que se encuentran en la vida y predicación de Cristo, se puede ver en C. ROCHETTA, *Teología de la Ternura. Un evangelio por descubrir*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.

³ Siguiendo una línea de pensamiento tradicional, entendemos por ética natural el ideal de un pagano noble y honesto como Sócrates. Este filósofo afirma que la justicia es la salud del alma y la injusticia, por tanto, un estado patológico. El único mal verdadero es la injusticia. Cfr. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de cultura económica, México - Madrid - Buenos Aires 1990, 521s., [tít. orig. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*].

y de las virtudes humanas. Así se aprecia, de modo especial, en algunas parábolas y escenas evangélicas.¹

a) La caridad: amor de una nueva cualidad

Las manifestaciones del amor al prójimo que describe la parábola del Buen samaritano, por ejemplo, presenta una benevolencia mucho más amplia que la propia de la ética natural.²

En efecto, el amor de benevolencia meramente humano se define por una tendencia a la restricción: cuanto mayor es el número de destinatarios, menores son las manifestaciones. Si se trata de un amor que abarca todos los aspectos que afectan al otro, se circunscribe al círculo de aquellos con quienes existe una relación específica o una obligación formal; si es un simple amor de carácter humanitario, aunque no haya restricciones en el número de destinatarios, incluye únicamente determinadas obras de beneficencia y, en todo caso, falta un interés por la persona, en cuanto ser humano individual.³

En cambio, el amor de benevolencia que predica Jesús es universal porque no excluye a nadie. Además, se dirige siempre a cada persona considerada individualmente y está dotado de una específica dimensión afectiva, que consiste en un sincero interés por el otro, a quien se atiende con gran delicadeza e incluso ternura.

b) La caridad: virtudes y actitudes interiores
con una específica tonalidad afectiva

En la parábola del Hijo pródigo aparecen grandes diferencias entre la justicia entendida con simples categorías humanas y en cuanto vivificada por la caridad.⁴

La narración describe inicialmente la conciencia que tiene el pecador arrepentido de no merecer en justicia el perdón y cómo se apela, por eso, a la misericordia. Sin embargo, el dolor de contrición, no sólo libera al hijo pródigo del pecado, sino que le permite encontrar el amor del padre. Se crea así una afinidad entre ambos, que se expresa con gestos de gran ternura y auténtica alegría; es decir, de indudable contenido afectivo. En cambio, el hijo mayor, que se considera a sí mismo justo porque “cumple objetivamente” cuanto el padre le ordena, permanece separado y como a distancia de él, porque al limitarse a cumplir, se mantiene encerrado en sí mismo.

¹ Naturalmente este contraste entre la caridad cristiana (*ágape*) y el amor natural (*eros*), no significa que sean realidades opuestas: se trata de superación, pero no de oposición. De otro lado, la caridad sobrenatural no elimina el amor natural, sino que lo eleva y purifica. Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 diciembre 2005, n. 17: AAS 98 (2006) 217ss.

² Cfr. Lc 10,30-37.

³ Siguiendo el pensamiento de santo Tomás, Pieper encuentra que la benevolencia no es todavía amor, precisamente porque falta ese interés por la persona individual. Cfr. J. PIEPER, *El amor*, en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1988, 467s., [tít. orig. *Über die Liebe*].

⁴ Cfr. Lc 15,11-24.

Un nuevo contraste se muestra en la condena de la justicia de los fariseos – que “cumplen” la Ley –, y el elogio de la efusión de ternura de María Magdalena.¹ Las palabras *porque ha amado mucho*, confirman la importancia de las manifestaciones afectivas que responden a una sincera actitud interior.

Igualmente significativa es la diferente reacción de Jesús frente a la de los Apóstoles, ante una conducta inoportuna. Los discípulos se indignan ante la petición de los hijos de Zebedeo, mientras Cristo reacciona con paciencia y afecto, al tiempo que explica la íntima conexión de la caridad con la humildad y el espíritu de servicio.²

Es de hecho, la humildad, una virtud indispensable de la moral que predica el Hijo de Dios, y también contiene un claro componente afectivo. En la parábola del fariseo y el publicano, por ejemplo, se pone de relieve la importancia de la actitud interior del corazón humano, sin la cual de nada sirve el cumplimiento exacto pero externo de la norma. Las manifestaciones afectivas del publicano, reflejan una humildad sincera, con la que se obtiene la justificación interior³.

Hay, con todo, ocasiones en las que Cristo predica la necesidad de adoptar actitudes afectivas de gran vigor, con un tono tajante y radical. Son pasajes en los que trata de realidades de gran trascendencia (la vocación y destino eterno del hombre, su santificación, el pecado, la redención, etc) y exhorta, por eso, a responder con una disposición interior enérgica y decidida.⁴

2. *La afectividad de la Humanidad de Jesucristo*

La dimensión afectiva que distingue la moral cristiana, no sólo aparece en la predicación de Cristo de claro contenido ético. Se halla también presente en cada una de sus palabras, acciones o milagros.

Efectivamente, Jesús en el Evangelio nunca aparece como alguien que cumple con exacta frialdad su misión, de manera indiferente o impasible. Al contrario, sus sentimientos expresan un corazón grande, lleno de gozo y ternura en el trato con su Padre⁵ y con los demás;⁶ es decir, una personalidad armónica y un comportamiento siempre coherente con la situación en la que, en cada caso, se encuentra. Muchas escenas reflejan su talante cordial y amable: toma de la mano de la suegra de Simón para ayudarla a levantarse;⁷ también se comporta así con la hija de Jairo, de quien además se preocupa para que le den de comer;⁸ se acerca hasta tocar al leproso, a pesar de la impureza legal y la natural repugnancia que produce una enfermedad así;⁹ conduce de la mano al sordomudo y al ciego, hasta alejarlos del tumulto de la ciudad, para hablar con ellos y curarlos en un ambiente sereno;¹⁰ etc. Hay escenas en las que admira la belleza

¹ Cfr. Lc 7,44-50.

² Cfr. Mt 20,20-23.

³ Cfr. Lc 18,9-14.

⁴ Cfr. Mt 5,29; Mt 5,39; Mt 10,34-36; 19,24; 21,31.

⁵ Cfr. Mc 10,35 y Lc 10,21.

⁶ Cfr. Mc 10,13-16 y 10,21; Jn 11,5.13.23.

⁷ Cfr. Mt 8,15 y Mc 1,31.

⁸ Cfr. Mc 5,41-43 y Lc 8,54-55.

⁹ Cfr. Mt 8,3; Mc 1,41 y Lc 5,13.

¹⁰ Cfr. Mc 7,33 y 8,23.

de la naturaleza¹. En otras ocasiones – porque las circunstancias así lo exigían – Jesús aparece, en cambio, lleno de fortaleza, enfadado² e incluso airado.³ Se sorprende por la incredulidad o por la fe de sus interlocutores.⁴ Hay momentos en los que se nos describe su compasión y su llanto ante el sufrimiento ajeno,⁵ el profundo dolor interior que experimenta ante la indiferencia y el desprecio de los demás,⁶ o la traición de que es objeto.⁷ El propio Señor habla de su deseo de hacer partícipes a los demás de su paz⁸ y de su profunda alegría,⁹ pero no faltan en su vida ocasiones especialmente dramáticas, de tristeza y angustia.¹⁰

Hay también situaciones en las que muestra una gran ternura en el trato con sus discípulos, especialmente antes de su Pasión, durante la última Cena,¹¹ y después de la Resurrección. Así, por ejemplo, al repetir por tres veces *Simón de Juan, ¿me amas más que estos?*,¹² subraya de modo inequívoco que desea no sólo ser obedecido, sino sobre todo amado.¹³

Finalmente, mientras se encuentra en la Cruz, expresa sentimientos que contienen un hondo significado. La oración *Eli, Eli lama sabactani*, por ejemplo, refleja el momento más profundo de la pasión,¹⁴ mientras el *Consummatum est*,¹⁵ supone un grito de victoria. De este modo, el momento culmen de la Redención se nos revela con la transición de un sentimiento a otro: desde el sufrimiento y el abandono hasta la alegría y la victoria.¹⁶

¹ Cfr. Lc 12,27.

² Cfr. Mc 10,14.

³ Cfr. Mc 3,4-5; Mt 21,12-13 y Mc 11,15.

⁴ Cfr. Mc 6,6 y Mt 15,28.

⁵ Cfr. Lc 7,11-13 y Jn 11,33-36.

⁶ Cfr. Lc 19,41-42.

⁷ Cfr. Jn 13,21.

⁸ Cfr. Jn 16,33.

⁹ Cfr. Jn 15,9-11 y 17,11-13.

¹⁰ Cfr. Mt 26,37-38; Mc 14,34 y Lc 22,43-44.

¹¹ «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que ya no la comeré hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios», Lc 22,14-16.

¹² Cfr. Jn 21,15-17.

¹³ La reiteración de la pregunta ya encierra un claro significado: «En Cristo, Dios ha asumido verdaderamente un “corazón de carne”. Cristo no solamente tiene un corazón divino, rico en misericordia y perdón, sino también un corazón humano, capaz de todas las expresiones de afecto. A este respecto, si necesitáramos un testimonio evangélico, no sería difícil encontrarlo en el conmovedor diálogo de Cristo con Pedro después de la Resurrección. “Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?”. Tres veces se le hace la pregunta, tres veces Pedro responde: “Señor, tú sabes que te quiero” (cfr. Jn 21,15-17). Más allá del sentido específico del pasaje, tan importante para la misión de Pedro, a nadie se le escapa la belleza de esta triple repetición, en la cual la reiterada pregunta y la respuesta se expresan en términos bien conocidos por la experiencia universal del amor humano», JUAN PABLO II, *Rosarium Virginis Mariae*, 16 octubre 2002, n. 26: AAS 95 (2003) 24.

¹⁴ Cfr. Mt 27,45-46.

¹⁵ Cfr. Jn 19,30.

¹⁶ Dejando de lado los debates teológico-dogmáticos sobre la coexistencia en la Cruz del sufrimiento con la visión, las palabras *¿por qué me has abandonado?*, en ámbito católico, tienden a ser interpretadas como la manifestación de un estado psicológico de Jesús: Cristo se adentra de tal manera en el sufrimiento, que su conciencia viene totalmente absorbida y percibe la lejanía de Dios que caracteriza el mundo pecador. Un sentimiento de este tipo está en sintonía con la lógica de la Redención. Jesús, pasando a través de esta experiencia, se apropia del dolor del salmista para describirla, o incluso se ve a sí mismo como realización del entero salmo, con sus componentes de soledad pero también de esperanza y seguridad que caracterizan ese texto. En este sentido, Juan Pablo II afirma que estas palabras de Cristo no muestran la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor, por la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado, “abandonado” por el Padre, Él se “abandona” en las manos del Padre. Cfr. JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 6 ene-

En este contexto se entiende que, sus últimas palabras (*Padre, en tus manos pongo mi espíritu*),¹ no sean tanto la revelación de una verdad sino un diálogo particularmente íntimo y lleno de afecto, con el que entrega su existencia humana al Padre.

De alguna manera, las reacciones afectivas de Cristo forman parte del “lenguaje” que Dios utiliza para comunicarse con los hombres, una manifestación más de la condescendencia divina. Son realidades que a cualquier ser humano le resultan comprensibles de modo intuitivo y directo y, por eso, introducen en un conocimiento más específico de la intimidad de Dios. Pero, al mismo tiempo, también enseñan que la vida cristiana – en cuanto imitación de Jesús – incluye la transformación de nuestros sentimientos, a la medida de los suyos.²

3. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús

Precisamente el sentido de la devoción al Sagrado Corazón es poner de relieve el misterio que se encierra en esas manifestaciones afectivas de la Humanidad de Jesús y hacer ver que, el verdadero *ethos* cristiano, incluye un reflejo de sus sentimientos.³ Y esto, en sintonía con el realismo que caracteriza la revelación cristiana.

La revelación divina en Cristo se caracteriza, en efecto, por un realismo en el que se palpa lo concreto, lo individual. No es una mera abstracción teórica, ni un espiritualismo que desprecie el mundo material. Así, en el culto al Sagrado Corazón de Jesús, encontramos que son objeto de adoración, el cuerpo del Señor e incluso su mismo corazón de carne, en cuanto sede de sus sentimientos. Esta compenetración entre el corazón físico y el corazón como centro espiritual de la afectividad, introduce al fiel cristiano – de modo visible y concreto – en este aspecto del misterio de la Encarnación, que es el amor humano y divino

ro 2001, n. 26: AAS 93 (2001) 283. Sobre la exégesis de este versículo a lo largo de la historia puede consultarse G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984.

¹ Cfr. Lc 23,46.

² «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús», Flp 2,5. El *Catecismo de la Iglesia Católica* señala que, durante toda su vida, Jesús se muestra como nuestro modelo, el “hombre perfecto” que nos invita a ser sus discípulos y a seguirle. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 520.

³ Así se expresa Pío XII en una conocida encíclica sobre esta devoción: «Este tan estrecho vínculo que, según la Sagrada Escritura, existe entre el Espíritu Santo, que es Amor por esencia, y la caridad divina que debe encenderse cada vez más en el alma de los fieles, nos revela a todos en modo admirable, Venerables Hermanos, la íntima naturaleza del culto que se ha de atribuir al Sacratísimo Corazón de Jesucristo. En efecto; manifiesto es que este culto, si consideramos su naturaleza peculiar, es el acto de religión por excelencia, esto es, una plena y absoluta voluntad de entregarnos y consagrarnos al amor del Divino Redentor, cuya señal y símbolo más viviente es su Corazón traspasado. E igualmente claro es, y en un sentido aún más profundo, que este culto exige ante todo que nuestro amor corresponda al Amor divino. Pues sólo por la caridad se logra que los corazones de los hombres se sometan plena y perfectamente al dominio de Dios, cuando los afectos de nuestro corazón se ajustan a la divina voluntad de tal suerte que se hacen una cosa con ella, como está escrito: *Quien al Señor se adhiere, un espíritu es con Él*», Pío XII, *Haurietis Aquas*, 15 mayo 1956, n. 2: AAS 38 (1956)

de Jesucristo.¹ No se puede olvidar que el hombre necesita de los sentidos para percibir la revelación divina y entrar en comunión con Dios.²

De hecho, hablar del corazón supone referirse al núcleo más noble y profundo de la persona humana: allí donde experimenta el amor y la alegría, conoce la ansiedad y el sufrimiento, se admira y se conmueve. Frente al ideal estoico de la *apatía* y al dios aristotélico, que es el pensamiento del pensamiento, en el corazón – sede de los sentimientos –, según la Letanía del Sagrado Corazón de Jesús, habita la plenitud de la divinidad: *Cor Iesu, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis*.³

Así como el corazón humano se considera el lugar donde tiene lugar la integración entre sensibilidad y espíritu, es también la imagen del amor de Jesucristo, humano y divino al mismo tiempo.⁴ Un amor que cambia radicalmente la orientación vital del hombre que lo percibe, no como simple concepto intelectual (un amor *creído*), sino como el amor de la persona amada (un amor *experimentado*). La diferencia está en que tal experiencia viene acompañada de la conciencia de encontrarse ante un amor divino, absolutamente diferente en su esencia y cualidad.

En efecto, Jesús es, al mismo tiempo, el Verbo Eterno de Dios enviado a los hombres (la epifanía de Dios) y el único Mediador (a través del cual podemos adorar al Creador). Sería un error oponer esas dos formas de nuestra relación con Cristo, porque Él no es sólo alguien que forma parte de la humanidad y la

¹ Este es el doble motivo por el que la Iglesia tributa culto de latría al Corazón de Jesús. De un lado, su corazón representa la parte más noble de su naturaleza humana, unida hipostáticamente a la Persona del Verbo de Dios, y se le ha de tributar, por tanto, el mismo culto de adoración con el que la Iglesia honra a la Persona del Hijo de Dios encarnado. Además, el corazón es de modo especial un signo o símbolo natural de su inmensa caridad hacia el género humano, que nos incita a devolverle amor por amor. Cfr. Pío XII, *Haurietis Aquas*, n. 6: AAS 38 (1956) 316.

² Efectivamente, podemos decir que, así como una vida puramente sensible no lleva a la experiencia de Dios, tampoco una vida puramente espiritual es propia del hombre. Dios, al darse a conocer, necesita adaptarse a la criatura humana para elevarla a sí. Se revela en la creación, en su palabra, en la historia de Israel y finalmente en su Hijo: Cristo es la revelación última, definitiva y perfecta y la relación con Él es necesaria para tener acceso a Dios. Su Encarnación valoriza así, al máximo, la dimensión sensitiva porque en Cristo, Dios se ha hecho ver, sentir, tocar e incluso Dios mismo ve, siente y toca y se vale de los sentidos para llamar a los hombres al amor de Dios y a la perfección moral, es decir, a la santidad. Un interesante estudio sobre el uso de los sentidos por parte de Cristo, de acuerdo a los relatos evangélicos, para entrar en comunión con los hombres, puede encontrarse en M. ORSATTI, *I sensi esterni strumento di incontro con Cristo*, en G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, Legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Lugano 1996, 95-112.

³ Así se expresa también el cardinal Ratzinger: «Tutto ciò mostra che la devozione cristiana include i sensi, i quali dal cuore ricevono il loro ordine e la loro unità; essa include i sentimenti, i quali hanno il loro centro nel cuore. Così risulta manifesto che questa devozione il cui centro è un cuore corrisponde alla visione del Dio cristiano secondo la quale Dio ha un cuore; risulta manifesto che tutto questo è ultimamente espressione e interpretazione del mistero pasquale, nel quale la storia d'amore di Dio con l'uomo trova la sua ricapitolazione», J. RATZINGER, *Guardare il Crocifisso*, Jaca Book, Milano 1992, 54, [tít. orig. *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984].

⁴ La integración en el corazón de Jesús de su amor divino y humano, se expresa así en la Encíclica ya citada: «El amor que brota del Evangelio, de las cartas de los Apóstoles y de las páginas del Apocalipsis, al describir el amor del Corazón mismo de Jesús, comprende no sólo la caridad divina, sino también los sentimientos de un afecto humano». Pío XII, *Haurietis Aquas*, n. 11: AAS 38 (1956) 323.

conduce hacia Dios, sino la revelación misma de Dios: *el que me ve ha visto a mí, ha visto al Padre*.¹ De manera que nuestro vínculo de unión con Cristo no es sólo un *Nosotros*, donde el único *Tú* es Dios Padre, sino también un *Tú-Yo*. Y, a través de esta entrega y donación amorosa a Cristo – en la medida en que nos hacemos una sola cosa con Él –, somos introducidos en la intimidad de la Trinidad.

En resumen, podemos decir que en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se encuentra un aspecto de la revelación divina (el infinito amor de Dios por nosotros en Cristo) y el fundamento antropológico y psicológico para la transformación de nuestro ser que comporta la santidad. Este es el profundo significado que encierra la jaculatoria de la Letanía del Sagrado Corazón *Fac cor nostrum secundum cor tuum*.²

Así se explica que, aunque se difundió especialmente a partir del siglo xvii, ha estado siempre presente – de manera más o menos implícita – en la vida de Iglesia. En realidad, no supone sino el desarrollo de un aspecto particular en la adoración de la Humanidad de Jesús y, por tanto, una progresiva diferenciación dentro del misterio de la Encarnación.³

En efecto, esta devoción – cuando está bien orientada – contribuye a corregir las desviaciones que pueden encontrarse en una afectividad meramente humana: el sentimentalismo egoísta, las falsas pretensiones de *sobriedad* en los sentimientos, la hipertrofia de la voluntad, el intento de reducir la vida cristiana a “objetividad” y el amor a mera obediencia o cumplimiento formal.⁴ Ayuda,

¹ Cfr. Jn 14,9.

² La transformación que comporta la santidad supone, en efecto, la donación del propio corazón, en contraposición al ideal estoico que buscaba el equilibrio y la conservación: «La *Stoa* vede nel cuore il sole del microcosmo, la forza che permette all'organismo umano e all'uomo di vivere e di mantenersi. Essa definisce *sunteresis* – *avendo* il compito di conservare – la funzione di questo *egemonikón*, o forza direttrice. Cicerone precisa il senso di questo conservare nel principio: “Omne animal [...] id agit, ut se conservet”. In modo simile l'esprime Seneca: “[...]omnia [...] feruntur in conservationem suam” (ogni cosa ha come scopo l'autoconservazione). L'autoconservazione, il mantenimento di sé è il compito del cuore. Il cuore trafitto di Gesù ha veramente “capovolto” tale definizione (cfr. Os 11,8). Questo cuore non è autoconservazione, ma autodonazione. Esso salva il mondo aprendosi. Il rivolgimento del cuore aperto è il contenuto del mistero pasquale. Il cuore salva, certo, ma salva donandosi. Nel cuore di Gesù è così posto di fronte a noi il centro del cristianesimo. In esso è detta tutta la novità veramente rivoluzionaria che accade nel Nuovo Patto. Questo cuore invoca il nostro cuore. Ci invita ad uscire dall'inutile tentativo di autoconservazione e di trovare nell'amare insieme, nel dono di noi stessi a lui e con lui la pienezza dell'amore che sola è eternità e che sola conserva il mondo», RATZINGER, *Guardare il Crocefisso*, 60.

³ Durante mucho tiempo fue practicada sólo de forma privada, de manera aislada y todavía el significado del corazón de carne de Cristo como símbolo natural de su amor. Es san Anselmo de Canterbury (1033-1109) quien, al tratar del amor de Jesucristo de un modo vital, como un amor que ha de ser interiorizado, se refiere por primera vez al Corazón de Jesús. Después de diversos desarrollos, es efectivamente a partir del siglo xvii cuando esta devoción tiene su mayor extensión y arraigo, debido especialmente a la influencia de san Juan Eudes (1601-1680), que impone esta devoción en las dos órdenes religiosas por él fundadas, y de santa Margarita-María de Alacoque (1648-1690). Cfr. A. HAMON, *Coeur (Sacré)*, en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, II, Beauchesne, Paris 1953, 1023-1046. Sobre las raíces bíblicas de la devoción al Corazón de Jesús, puede verse C. GHIDELLI, *Cuore a cuore. Riflessioni bibliche*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

⁴ Esta devoción ha sido providencial en determinados momentos históricos: por ejemplo, como

además, a superar la tendencia a interpretar la plenitud afectiva del corazón humano como actos de la razón y de la voluntad, con la consecuencia de eliminar del *ethos* cristiano el ardor personal y la auténtica “subjetividad” que lo caracterizan.¹

4. Liturgia de la Iglesia y afectividad

También la Liturgia ofrece pruebas evidentes del valor que los afectos tienen en la vida cristiana². La simple participación activa en las acciones litúrgicas hace advertir de manera existencial, y no sólo racional, la importancia del corazón, al tiempo que enseña a integrar la alternancia que es típica de los sentimientos.³

La Liturgia es un lenguaje orientado a la persona como unidad: el creyente se ve sumergido en una atmósfera en la que también participan los sentidos por medio del color y la belleza de los ornamentos, la centralidad y decoración del altar, el estilo del lenguaje, la diversidad de ritmo en los cantos sagrados, etc. Todas estas vías ayudan a introducirse en el misterio de Cristo y desempeñan un gran papel para elevar el corazón.⁴ Del mismo modo, también los gestos litúr-

antídoto contra el jansenismo y como remedio para prevenir errores de doctrinas y teorías antiperonalistas que atentan contra la dignidad de la persona. En este sentido se expresa el cardinal Ratzinger: «Oggi certamente la teologia non è più posta a confronto con l'*ethos* stoico dell'apatia, ma si trova di fronte a una razionalità tecnica che svilisce la realtà emozionale dell'uomo ad irrazionale ed in modo simile fa del corpo una semplice realtà strumentale. A ciò corrisponde un certo disprezzo per l'aspetto emozionale presente nella devozione, al quale, nel frattempo, è seguita un'ondata emozionale spesso caratterizzata però da un'assenza di ordine e di legami. Si potrebbe dire che il disprezzo del *pathos* porta alla sua trasformazione in patologia, si dovrebbe invece procedere alla sua integrazione nella totalità dell'esistenza umana e del nostro essere di fronte a Dio», RATZINGER, *Guardare il Crocifisso*, 53.

¹ Es significativa, en este sentido, la distinción que se realiza en la *Gaudium et Spes* de esas tres facultades humanas en Cristo, para describir la identidad de su naturaleza humana con la nuestra: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado», CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 diciembre 1965, n. 22.

² Los ejemplos y citas que siguen están tomados indistintamente de la Liturgia anterior y posterior a la reforma sucesiva al Concilio Vaticano II. Se trata de referencias que conservan plena validez a los efectos de este estudio, es decir, consideradas en cuanto *lex orandi, lex credendi*.

³ No se trata evidentemente de contraposición. Son frecuentes las oraciones de la liturgia en las que, con naturalidad, se hace referencia a las actitudes afectivas, que se imploran de Dios. Baste citar, algunos ejemplos: «Sacramenta quae sumpsimus, Domine Deus noster, in nobis foveant caritatis ardorem, quo beatus N. vehementer accensus, pro Ecclesia tua se iugiter impendebat», *Missale Romanum, editio typica tertia* 2000, Commune pastorum 1, Postcommunione. «Sanctificata per paenitentiam tuorum corda filiorum, Deus miserator, illustra, et quibus praestas devotionis affectum, praebe supplicantibus pium benignus auditum», *ibidem*, Hebdomada V in Quadragesima, Feria IV, Collecta. «Omnipotens sempiternus Deus, fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem, et maiestati tuae sincero corde servire», *ibidem*, Hebdomada XIX per annum, Collecta.

⁴ En estos aspectos de la acción litúrgica se contiene una profunda valoración de la persona en su integridad (componentes racionales y emotivas): «la oración litúrgica en Oriente muestra gran capacidad para implicar a la persona humana en su totalidad: el misterio es cantado en la sublimidad de su contenido, pero también en el calor de los sentimientos que suscita en el corazón de la humanidad salvada. En la acción sagrada incluso la corporeidad es convocada a la alabanza, y la belleza que

gicos del sacerdote y las posturas de los fieles en cada situación, constituyen un adecuado reflejo de las actitudes interiores que corresponde adoptar ante Dios (en pie para escuchar el Evangelio en la misa o al cantar el *Benedictus* o el *Magnificat* en el Oficio divino, de rodillas durante el canon de la misa, inclinaciones en determinados momentos, etc.).

Algo análogo sucede, por ejemplo, con el salmo 43 (42) que, de acuerdo con la Forma extraordinaria del Rito latino de la misa, se recita entre las oraciones al pie del altar. Se trata de un texto que dirige el alma hacia las alturas y los abismos del corazón humano, porque contiene un ritmo en el que se alternan la alegría santa (*Ad Deum qui laetificat iuventutem meam*), la ansiedad y la soledad (*quare tristis incedo*), la confianza en Dios (de nuevo aparece el verso *Ad Deum qui laetificat iuventutem meam*) y finalmente la esperanza como respuesta última (*spera in Deo*).¹

En realidad, la presencia del mundo de los sentimientos humanos es continua en la Liturgia: hace contemplar la aflicción ante los sufrimientos de Cristo (*Improprium exspectavit Cor meum et miseriam, et sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit*),² asociarse a su Pasión (*Fac me plagis vulnerari, fac me cruce inebriari et cruore Filii*)³ y desear acompañar en ese dolor a la Virgen (*Eia, Mater, fons amoris, me sentire vim doloris, fac ut tecum lugeam*).⁴ Y, sin embargo, nunca deja de brillar como algo esencial la necesidad de estar siempre alegres: en el *Exsultet* del Sábado Santo resplandece la alegría por la Encarnación y el misterio de la Redención; en otros momentos, la vocación cristiana y la salvación se presentan como la fuente de una permanente alegría: *Redemisti nos in sanguine tuo ex omni tribu et lingua et populo et natione; et fecisti nos Deo nostro regnum. Misericordias Domini in aeternum cantabo*⁵; *Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes*.⁶ Alegría que se muestra también por los Sacramentos y particularmente por la Eucaristía: *Cibavit eos ex adipe frumenti, alleluia: et de petra melle saturavit eos, alleluia, alleluia, alleluia*.⁷

El espíritu de la Liturgia se muestra, pues, en plena consonancia con la esencia de la vida del fiel cristiano, que es un entramado de verdadero dolor y ver-

en Oriente es uno de los nombres más apreciados para expresar la divina armonía y el modelo de la humanidad transfigurada, se muestra por doquier: en las formas del templo, en los sonidos, en los colores, en las luces y en los perfumes. La larga duración de las celebraciones, las continuas invocaciones, todo expresa un progresivo ensimismarse en el misterio celebrado con toda la persona. [...] Esta valorización integral de la persona en sus componentes racionales y emotivos, en el "éxtasis" y en la inmanencia, es de gran actualidad, y constituye una admirable escuela para comprender el significado de las realidades creadas», JUAN PABLO II, *Oriente Lumen*, 2 mayo 1995, n. 11: «AAS» 87 (1995), 756s.

¹ Cfr. *Missale Romanum, editio iuxta typicam 1962*, Ordo Missae.

² Cfr. *ibidem*, In festo Sacratissimi Cordis Iesu, Offertorium (cfr. Ps 68,21).

³ Cfr. *ibidem*, Septem Dolorum Beatae Mariae Virginis, Tractus. Secuencia compuesta, como es conocido, por el beato Jacopone da Todi.

⁵ Cfr. *ibidem*, Festa praetiosissimi Sanguinis D.N.I.C., Antiphona ad Introitum.

⁶ Cfr. *Missale Romanum, editio typica tertia 2000*, In solemnitate omnium sanctorum, Antiphona ad Introitum.

⁷ Cfr. *Missale Romanum, editio iuxta typicam 1962*, In festo Ss.mi Corporis Christi, Antiphona ad Introitum.

dadero gozo pero donde, por grandes y profundos que sean los motivos de sufrimiento, prevalece siempre la alegría: los tiempos de *Aleluya* predominan sobre los que no admiten ese canto. Incluso en Adviento y en Cuaresma hay un domingo donde se introduce un rayo de esperanza y con él, de alegría. Para la Iglesia, que todo lo contempla a la luz del Evangelio, la alegría constituye la realidad auténtica y definitiva.¹

En verdad, todo el salterio ofrece este mismo testimonio de la centralidad del corazón: esto explica que los salmos ofrezcan siempre una oración profundamente humana para cada situación de la existencia.²

Así, en la Liturgia, aparecen perfectamente integradas las diversas actitudes que son propias del hombre ante Dios: el temor de Dios (*cum timore et tremore*)³ y el sentido de la filiación divina, que nos hace gritar *Abbá!*, *¡Padre!*;⁴ una profunda reverencia ante la inmensa majestad de Dios y la conciencia de nuestra nulidad que conduce, sin embargo, a la confianza en Él (*Deus in adiutorium meum intende*)⁵ y en su misericordia (*Gustate et videte quam suavis est Dominus*),⁶ para terminar con la alegría de servirle (*servite Domino in laetitia*).⁷ La confianza, sin embargo, no implica “familiaridad”, en el sentido peyorativo del término. Por el contrario, la reverencia es un elemento omnipresente. Esto se aprecia, por ejemplo, en el hecho de que las oraciones estén siempre dirigidas al Padre, a través de Cristo (*Per Christum Dominum nostrum*): de esta manera, entre otras cosas, se fomenta la actitud interior de respeto con la que debemos dirigirnos a Dios.⁸

Ciertamente la Liturgia, en cuanto oración de la Iglesia, tiene un carácter público y, por lo tanto, la persona singular ocupa – por decirlo así – un segundo

¹ Las oraciones y ceremonias litúrgicas suponen, pues, un modo de integrar los sentimientos en el trato con Dios y, más en general, en la vida cristiana. Cfr. R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg 1921.

² En este sentido, J. Ratzinger señala cómo los salmos enseñan a convertir la diversidad de experiencias afectivas en plegaria y cántico ante Dios: aflicción, lamento, temor, esperanza, confianza, agradecimiento, alegría, etc. Toda la vida real, tal y como se desarrolla, se refleja en el diálogo con Dios. Y siempre, incluso la oración que nace de una situación desesperada, termina con una expresión de confianza que anticipa – en cierto modo – la acción salvífica de Dios. Cfr. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001, 161, [tít. orig. *Einführung in den Geist der Liturgie*].

³ Tob 13,6. Cfr. *Missale Romanum, editio iuxta typicam 1962*, Praeparatio ad Missam, Oratio s. Ambrosii, Feria III.

⁴ Rm 8,15 y Gal 4,6. Cfr. *Missale Romanum, editio typica tertia 2000*, In solemnitate Sanctissimae Trinitatis, Antiphona ad communionem.

⁵ Cfr. *Liturgia Horarum iuxta Ritus romanum, editio typica altera 1975*, oración introductoria para el rezo de las Horas.

⁶ Cfr. Ps 33,9. *Missale Romanum, editio iuxta typicam 1962*, Dominica octava post Pentecosten, Antiphona ad Communionem.

⁷ Cfr. Ps 99,2. *Liturgia Horarum iuxta Ritus romanum, editio typica altera 1975*, Ad Invitatorium.

⁸ La reverencia, actitud ética omnipresente en la Liturgia, puede considerarse el fundamento de la vida moral: hace posible percibir su grandeza y permite entrar en relación con el ámbito sobrenatural y con la divinidad. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Liturgie und Persönlichkeit*, en *Gesammelte Werke*, VII, Habel, Regensburg 1974, 228ss. y *Die sittlichen Grundhaltungen*, Habel, Regensburg 1969, 7-21.

plano. Sin embargo, esto no significa que sea algo neutro, descolorido o estereotipado, sino que combina perfectamente el más ardiente fervor con la máxima sobriedad en las manifestaciones afectivas: una gran calma y una profunda emoción, un santo temor con la más pura alegría. Se trata de toda una gama de sentimientos opuestos que cada persona hace suyos al tomar parte en esta oración que podríamos llamar *supra-individual* – porque supera el ámbito privado individual –, pero que no deja de ser, siempre y en todo caso, una oración personal, íntima, única e irrepetible; es decir la oración que Dios suscita en cada alma.¹

Ahora bien, el hecho de que la acción litúrgica exprese y suscite los más variados sentimientos del corazón humano, no significa que favorezca el subjetivismo; al contrario, el lugar central lo ocupa siempre Dios y su infinita bondad: Él es nuestra esperanza, nuestra paz, nuestra alegría *porque* Él es la Bondad y la Santidad absolutas. El pasaje *gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* del *Gloria in excelsis*, el ritmo interno de glorificación que se contiene en el *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*, el *Dignum et iustum est* del Prefacio, etc., se refieren a la infinita bondad, belleza y gloria de Dios: el hecho de que debamos alabar a Dios aparece como nuestra respuesta al ser de Dios y a sus infinitas perfecciones.

La Liturgia enseña también que, precisamente porque Dios es nuestro Supremo Bien, nuestra respuesta no es sólo la adoración, sino también la *intentio unionis* propia del amor (ya presente en el amor que Él nos tiene) y que comporta, además del deseo de llegarnos hasta Él, el gozo de la posesión, de la unión personal: un deleite espiritual que continuará, ya de manera plena, en la vida eterna.²

¹ Nos encontramos ante la incorporación simultánea de actitudes aparentemente incompatibles. Así, por ejemplo, la Liturgia cuando refleja la acción del Espíritu Santo en las almas, acude a la imagen de una “sobria embriaguez”: «*Christusque nobis sit cibus / Potusque noster sit fides / Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus*». Cfr. *Liturgia Horarum iuxta Ritum romanum, editio typica altera 1975*, Psalterium, Hebdomada I, Feria II, ad Laudes matutinas. Es, en efecto, característico de la vida sobrenatural que actitudes difícilmente conciliables en la esfera natural, aparezcan estructuradas de manera orgánica en la vida de los santos, de forma que se encuentren integradas armónicamente ciertas virtudes que, a nivel natural, sería arduo conciliar: fortaleza y humildad, sobriedad y magnanimidad, etc.

² El amor a Jesucristo supone una íntima unión con Él: la *intentio unionis* (movimiento intrínseco al amor, que conduce a la unión afectiva con la persona amada) es el telón de fondo de nuestra relación con Él, mientras que, en el amor al prójimo, es preponderante la *intentio benevolentiae* (segundo movimiento propio del amor, que consiste en procurar el bien y la felicidad del otro). En este sentido (por lo que se refiere a esa *intentio unionis*), el amor a Cristo y a Dios se asemeja más al amor sponsal que al amor al prójimo, en cuanto el amor a Cristo, la contemplación amorosa, es fuente de gozo y felicidad. Esto se entiende si no se pierde en ningún momento de vista que Jesucristo es verdadero Hombre y verdadero Dios y que su Persona es divina. Por eso, la diferencia con cualquier otro hombre no es sólo cualitativa (como la que existe entre un gran santo y un criminal), sino ontológica, ya que – aunque posee una naturaleza humana y una naturaleza divina – su Persona es divina. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Der verwüstete Weinberg*, Habel, Regensburg 1973, 117-132 y 145-153. Sobre la existencia de esos dos movimientos (*unionis* y *benevolentiae*) en la esencia del amor véase también PIEPER, *El amor*, 463-470.

Baste pensar en el *Quaesivi vultum tuum*,¹ o en el *sitivit anima mea ad Deum vivum*² y en los textos litúrgicos del tiempo de Adviento, empapados del deseo de esa unión afectiva (*Veni, Domine, visitare nos in pace, ut laetemur coram te corde perfecto*).³ Un deseo que crece con intensidad aún mayor con el *Rorate coeli*⁴ y el *Ecce veniet desideratus cunctis gentibus*.⁵ Se trata, en todo caso, de un gozo que se manifiesta especialmente en la Sagrada Comunión, cuando la Iglesia canta: *non sunt fraudati a desiderio suo*.⁶

5. Afectividad en la vida de los santos

Ya Scheler advirtió que los ideales de frialdad o indiferencia que propugnaban los filósofos estoicos y escépticos, no fueron admitidos por el Cristianismo. Es decir, la doctrina cristiana nunca ha juzgado positivamente la ascética que persigue la apatía o la supresión de todo sentimiento sensible; al contrario, considera posible sufrir el dolor y el infortunio sin dejar por eso de ser dichosos.⁷

Nada es más contrario a la Revelación que una doctrina que pretenda ser afectivamente neutra y defienda que los seres son indistintos o indiferentes. Basta considerar la definición que Dios hace de sí mismo como *Caritas*,⁸ la bondad intrínseca del amor de Dios, el hecho de que el amor a Dios y al prójimo sean el resumen de los mandamientos de Cristo, el concepto mismo de felicidad, la santificación a la que estamos llamados, la exhortación continua a alegrarse, a dar gracias, a alabar y amar, etc., así como el importante papel que ocupan el dolor y el sufrimiento humanos, inseparablemente unidos a la doctrina sobre la Cruz.

En la vida de los santos se aprecia, de hecho, una auténtica transformación de su personalidad, como consecuencia de una donación amorosa a Jesucristo tan radical, que el Señor se convierte para ellos en el punto central de todos los pensamientos, deseos y acciones. Es decir, su entera persona está como *embriagada* de Jesucristo, poseída por Él: algo que no se puede alcanzar si permanecemos impersonales y neutros. La santidad cristiana es plenitud de amor, no una existencia fría e indiferente.

¹ Cfr. *Missale Romanum, editio iuxta typicam 1962*, Dominica infra octavam Ascensionis, Introitus y *Missale Romanum, editio typica tertia 2000*, Dominica II in Quadragesima, Antiphona ad Introitum.

² Cfr. *Missale Romanum, editio iuxta typicam 1962*, Sabbato Sancto, Benedictio Fantis, Tractus.

³ Ps 105,4-5. Cfr. *Missale Romanum, editio typica tertia 2000*, Hebdomada II, Feria II, Antiphona ad Communionem.

⁴ Cfr. *ibidem*, Dominica IV in Adventus, Antiphona ad Introitum.

⁵ Cfr. *ibidem*, In die 17 decembris.

⁶ Ps 77,30. Cfr. *ibidem*, Dominica VI per annum, Antiphona ad Communionem.

⁷ En opinión de Scheler, la liberación del dolor y del mal no constituye para la ética cristiana – como para el budismo – la beatitud, sino únicamente la consecuencia de la beatitud; y esa liberación no consiste en ausencia de dolor y pena, sino en el arte de sufrírselos de la “manera justa”, es decir, de un modo dichoso (*tomar su cruz dichosamente sobre sí*). Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en *Gesammelte Werke*, II, Francke, Bern 1954, 358s.

⁸ Cfr. 1Jn 4,8 y BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 217-252.

Esta entrega interior hizo decir a san Pablo *Vivo iam non ego, sed Christus vivit in me*,¹ a san Francisco de Asís *Deus meus et omnia*,² a santa Catalina de Siena *Che tu sia ed io non sia*³ y a san Josemaría Escrivá de Balaguer: *Vivo porque no vivo, que es Cristo quien vive en mí*.⁴ En estos ejemplos se muestra cómo la donación amorosa que implica la santidad se halla en el extremo opuesto de una moral subjetivista o centrada en el propio yo, porque la identificación con Jesucristo implica renunciar a uno mismo para darse por entero al Señor. Sin embargo, es también evidente el contraste con cualquier actitud impersonal o afectivamente neutra. La santidad supone siempre una confrontación Yo-Tú con Jesucristo, que busca nuestro amor incondicional, como buscó el de Pedro (cfr. Jn 21,6).⁵

En los santos encontramos de continuo un encendido ardor que les lleva a superar dificultades y afrontar todo tipo de sufrimientos, por la causa de Dios. El reinado de Jesucristo en sus almas y en las almas de los demás, constituye el punto de gravedad de sus vidas, de modo que sienten *hambre y sed del Reino de Dios*⁶,

¹ Gal 2,20.

² Esta frase evoca un episodio que dejó una honda huella en la vida de san Francisco de Asís. Una noche se alojaba en la casa de un rico señor, de nombre Bernardo de Quintavalle (aquél que después sería uno de sus primeros seguidores). Tras fingir que dormía, Bernardo observó en secreto a san Francisco que, con las manos extendidas y la mirada dirigida hacia el cielo, rezaba con mucho fervor y entre lágrimas esas palabras. Así, repitiendo con gran devoción exactamente la misma frase, su oración se prolongó hasta la mañana siguiente. Cfr. ANÓNIMO, *Floreillas de San Francisco*, en *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, Bac, Madrid 1945, 94.

³ Se trata de una expresión que tiene su origen en una revelación, en la que le fue concedido a santa Catalina el conocimiento de Dios y de sí misma, es decir, que Dios era todo y ella nada: «Sai, figliuola, chi sei tu e chi sono io? Se saprai queste due cose, sarai beata. Tu sei quella che non è, e io, Colui che sono. Se avrai nell'anima tale cognizione, il nemico non potrà ingannarti e sfuggirai a tutte le sue insidie, e acquisterai senza difficoltà ogni grazia, verità e lume». Y así su oración contendrá siempre, con unas u otras palabras, esa expresión: «perché, Signore, io son buio e Tu luce: io non sono, e Tu sei Colui che è», cfr. G. PAPÁSOGLI, *Sangue e fuoco. Caterina da Siena, Città Nuova*, Roma 1986, 39 y 54.

⁴ Refiriéndose, sin duda, a su propia experiencia, describe en una de sus homilias el trato con Dios de esta manera: «Nos sabemos libres, volando en un epitalamio de alma encariñada, en un cántico de amor, que empuja a desear no apartarse de Dios. Un nuevo modo de pisar en la tierra, un modo divino, sobrenatural, maravilloso. Recordando a tantos escritores castellanos del quinientos, quizá nos gustará paladear por nuestra cuenta: ¡que vivo porque no vivo: que es Cristo quien vive en mí!». J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Hacia la santidad*, en *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1977, n. 297.

⁵ Esta confrontación lleva a la transformación en Cristo que mencionan muchos místicos, especialmente san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila. La experiencia de unión con Cristo, tal como viene descrita por la gran mística castellana, incluye todos los niveles y desea, por tanto, compartir también los sufrimientos y alegrías de Cristo: «Si estáis alegre, miradle resucitado; que sólo imaginar cómo salió del sepulcro os alegrará. Mas ¡con qué claridad y con qué hermosura! ¡Con qué majestad, qué victorioso, qué alegre! [...] Si estáis con trabajos u triste, miradle camino del Huerto. ¡Qué aflicción tan grande llevaba en su alma!; pues con ser el mismo sufrimiento la dice y se queja de ella; u miradle atado a la Columna, lleno de dolores, todas sus carnes hechas pedazos por lo mucho que os ama», TERESA DE ÁVILA, *Camino de perfección*, xxvi, 4-5, en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1986, 342. Sobre los elementos afectivos en la vida espiritual de la santa de Ávila, puede verse O. STEGGINK, *Sin amor... todo es nada (Afectividad y vida espiritual en Santa Teresa de Jesús)*, Ediciones de espiritualidad, Madrid 1987, 58ss.

⁶ Cfr. Mt 5,6.

un interés ilimitado e incondicionado, como el que se recoge en la regla de san Benito: *No preferir nada a Jesucristo*.¹

Un amor lleno de fervor que no es simple fruto de un carácter impulsivo, enérgico e impetuoso. En realidad, por ser de índole sobrenatural, es un amor cualitativamente diverso al amor simplemente humano: es el mismo amor de Jesucristo el que colma el corazón de los santos y les empuja a trabajar sin descanso y con ardor: *caritas Christi urget nos* (cfr. II Cor 5,14).² Este origen explica, además, que un tal encendimiento se concilie perfectamente con la gran paz interior que distingue a los santos. Por el contrario, el apasionamiento natural no consigue separar el celo de la impaciencia.

Este ardiente amor a Dios hace sentir a los santos una honda preocupación por las personas moralmente degradadas, hasta el extremo de estar dispuestos a cualquier sacrificio para alcanzar su conversión. Frente a la actitud moderada y equilibrada que distingue a un pagano honesto, el santo odia el pecado y ama al pecador: sufre por el pecado ajeno, porque entiende el verdadero significado de la ofensa a Dios y se da cuenta de que representa la mayor desgracia posible para el hombre.

En definitiva, ese celo y esa vibración superan la simple obediencia a la Ley de Dios, ya que supone, no sólo cumplir los preceptos morales, sino la entrega del corazón, con toda la carga afectiva que implica. Es decir: ciertamente Dios es nuestro Bien absoluto, la fuente de nuestra felicidad, y la visión de Dios es la bienaventuranza; pero es posible entender todo esto sin que, por ello, se experimente. Únicamente cuando se ama sinceramente a Dios y se le entrega el corazón, no sólo se sabe sino que además se experimenta que Dios es – ya en la tierra – la fuente de verdadera felicidad, porque es un amor que posee en máxima medida características típicamente afectivas, como el calor, el fervor y la intimidad.³

¹ «*Nihil amori Christi praepone*». Cfr. *Benedicti Regula*, IV, 21: CSEL 75, 33. Es una afirmación que se contiene también en otros pasajes (cfr. *ibidem*, LXXII, 12: CSEL 75, 163).

² El ardor, como un elemento afectivo necesario y enriquecedor del amor, se halla presente en el testimonio de muchos otros santos. Resulta muy elocuente, por ejemplo, un texto de san Pedro Crisólogo en el que descubre el designio de Dios en la historia de la salvación: al ver que el temor arruinaba el mundo, trató inmediatamente de llamarlo con amor y afecto. De esta manera el hombre se siente atraído de nuevo hacia Dios, porque el amor – dice el Crisólogo – va adonde se siente arrastrado, engendra el deseo, se crece con el ardor y, por el ardor, tiende a lo inalcanzable: Cfr. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo CXLVII*: PL 52, 594-595.

³ Esto se explica porque, en el amor a Dios, coinciden plenamente dos aspectos que, en otros tipos de amor, se encuentran separados. Existe, de un lado, una dimensión objetiva: algo valioso que, por sí mismo, requiere una determinada respuesta por nuestra parte y que da lugar a la obediencia. De otro lado, una dimensión subjetiva, porque ese valor representa un bien objetivo para el prójimo y, en esa medida, lo es también indirectamente para mí. Frente a la mera obediencia, que es una pura respuesta al valor en la que falta la entrega del corazón, en este segundo elemento encontramos una especial intimidad. En el amor a Dios no hay supresión de ninguna de estas dos dimensiones, sino la superación de la dualidad (hablar de “ofensa a Dios” es lo mismo que decir “controvalor moral”): Dios es la Bondad absoluta y, por eso, en el amor a Dios, la intimidad que se deriva (al encontrar en Él el bien objetivo para mí) es plena. No es un obstáculo que se trate de un amor o una alegría so-

Un encendimiento, decimos, que proviene de la acción de Cristo en las almas. San Agustín condensa de modo certero el importante papel que corresponde al corazón en la vida de los santos y, en general, en la vida cristiana. Al comentar el texto de san Juan *Nadie puede venir a mí, si no lo atrae el Padre* (Jn 6,44), afirma que no sólo somos atraídos con el concurso de la propia voluntad, sino incluso con placer: *Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris.*¹

III. CAUSAS DEL DESPRESTIGIO DE LA ESFERA AFECTIVA

El rápido análisis que hemos realizado, pone de manifiesto la importancia que la revelación cristiana asigna a la afectividad. A esta esfera pertenecen – al menos en parte – conceptos y realidades de gran trascendencia, como son los de caridad, amor, alegría, contrición, perdón, beatitud, etc. En ámbito filosófico, sin embargo, se ha mantenido como en un segundo plano.

Pensamos que, en el origen de esta falta de consideración, pueden encontrarse tres tipos de causas: en primer lugar, haber englobado en una sola categoría todos los fenómenos de naturaleza diversa, dando lugar a una inadecuada comprensión de las experiencias afectivas en su conjunto; en segundo lugar, la influencia en la filosofía occidental del intelectualismo griego y de otras doctrinas, que no supieron reconocer el papel que corresponde a la afectividad en la vida moral; en tercer y último lugar, las degeneraciones afectivas (teóricas y prácticas) que pueden darse.

1. Equívocos y prejuicios

Los términos *sentimiento* o *emoción* pueden ser utilizados de modo equívoco porque, aunque se refieren siempre a fenómenos que se experimentan de modo afectivo, abrazan vivencias muy variadas y esencialmente distintas entre sí. Un estado de desánimo o de vitalidad, al igual que otros *sentimientos* más indefinidos, como la irritación o la ansiedad, se distinguen con nitidez de las sensaciones de dolor o de placer corporal: se trata, en realidad, de *estados* más que de *sentimientos*, situaciones en las que uno se encuentra, más que de sentimientos que uno tiene. Además, ambos tipos también se diferencian claramente de otros de carácter espiritual como el amor, la alegría, la tristeza, el entusiasmo, etc.

brenaturales, porque aun cuando la afectividad de orden sobrenatural difiera y sobrepase la de orden natural, ambas siguen perteneciendo al ámbito de las experiencias afectivas, del mismo modo que la ciencia infusa y el conocimiento natural, pertenecen a la esfera del entendimiento. Sobre estas cuestiones puede consultarse J. MORALES MARÍN, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007.

¹ El texto al que nos referimos dice así: «*Nemo uenit ad me, nisi quem Pater attraxerit. Noli te cogitare inuitum trahi; trahitur animus et amore. Nec timere debemus ne ab hominibus qui uerba perpendunt, et a rebus maxime diuinis intellegendis longe remoti sunt, in hoc scripturarum sanctarum euangelico uerbo forsitan reprehendamur, et dicatur nobis: Quomodo uoluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est uoluntate, etiam uoluptate traheris. Quid est trahi uoluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Est quaedam uoluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis*», AGUSTÍN DE HIPONA, *In Ioannis Euangelium Tractatus*, Tract. xxvi, 4-6: CCSL 36, 261-263.

Una cosa son, en efecto, los sentimientos de alegría y el entusiasmo de Santa María en el *Magnificat*, la contrición de Pedro, el amor espiritual que se han profesado algunos santos, y otra muy distinta pasiones como la ambición, los celos, la lujuria, etc. Entre ambos tipos de realidades media un abismo, no sólo desde el punto de vista moral, sino también estructural y ontológico.

Sin embargo, han sido tradicionalmente englobados en una sola categoría conceptual, la de *sentimientos*, con dos negativas consecuencias: de un lado, se han perdido de vista los rasgos que identifican los sentimientos espirituales; de otro – al negar la existencia de actos afectivos de carácter espiritual – se ha terminado por catalogar la afectividad en general de acuerdo con las experiencias afectivas de menor nivel. Por consiguiente, cuanto se niega con toda justicia a los “sentimientos” inferiores, acaba negándose también a los más altos.

En la génesis de esta confusión se pueden describir dos prejuicios que han ocasionado frecuentes errores en filosofía.

De un lado, la simplificación excesiva, el uso de términos en un sentido tan amplio que terminan por designar cosas muy distintas entre sí, sólo porque – en su base – se puede encontrar una cierta analogía. Del mismo modo que sería un grave error considerar una asociación de ideas o imágenes sin sentido – como las que se presentan poco antes de dormirse – el paradigma de toda la esfera intelectual, también lo sería reducir la entera esfera afectiva a un único tipo de fenómenos.

El peligro de esa simplificación es que se termina por identificar realidades más elevadas (las experiencias afectivas espirituales, como una sincera alegría, un noble entusiasmo, un profundo amor, etc.) con otras de nivel inferior (la afectividad no espiritual: estados emocionales, sentimientos corporales, pasiones en sentido estricto, etc.), y se interpretan aquéllas a la luz de éstas.

Un segundo prejuicio consiste en la idea de que lo situado en un nivel metafísicamente inferior resulta más sólido y epistemológicamente más seguro que cuanto se halla en uno superior. Algunos consideran, por ejemplo, que el estudio de los instintos del hombre se apoya en el análisis de datos claros y con nítidos perfiles, mientras que un acto espiritual es una realidad más imprecisa y dudosa. Este planteamiento lleva a reducir todo acto espiritual a un proceso que resulte más mecánico, como la asociación.

Así, actos como el amor, la alegría, la confianza, el remordimiento, etc., se consideran fuera del campo de lo objetivo y pertenecientes al terreno de lo psicológico, meramente subjetivo o inmanente.¹ Pero, si esto fuese verdad, también los actos de conocer o de querer deberían clasificarse entre los fenómenos subjetivos, inmanentes y psicológicos. Se pierde de vista que los actos de la persona en cuanto persona son los de un *ser consciente*, que no pueden ser interpretados a la luz de realidades impersonales.² Indagar sobre la esencia de la

¹ Sobre la distinción subjetivo-objetivo, y los efectos que se derivan cfr. J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007.

² Esta tendencia es denunciada por C.S. Lewis, cuando trata de realidades como la amistad: «To

voluntad, no puede consistir en analizar datos “análogos”, supuestamente “más seguros” como las tendencias instintivas de los animales. Es preciso partir del hombre y no precisamente de sus tendencias instintivas, sino de aquellas acciones donde aparecen signos inequívocos de la voluntad.¹

Cuando se considera que las realidades corporales son menos discutibles que los fenómenos psíquicos y que el instinto tiene un fundamento más lógico y consistente que actos espirituales como la alegría, el amor, el convencimiento, etc, en lugar de analizar estos últimos en sí mismos, tal y como inequívocamente se presentan en la realidad, se estudian sobre la base de realidades ontológicas inferiores, donde resulta posible observar relaciones de tipo más mecánico. Incluso, aun reconociendo que se trata de realidades de orden ontológico superior, se afirma que sólo pueden entenderse cabalmente a través de analogías con otras inferiores, en las que se encontraría la clave interpretativa.²

2. Intelectualismo griego

Los autores que han forjado el sistema de pensamiento occidental, al tratar determinados aspectos de la conducta humana, subrayan la importancia de la dimensión afectiva. Sin embargo, en sus planteamientos teóricos más generales, no mantienen esa valoración positiva. Así sucede, por ejemplo, con Platón y especialmente con Aristóteles.

Como esta corriente filosófica se encuentra en la base de nuestro patrimonio cultural, en la práctica ha influido notablemente en el modo de reflexionar sobre la afectividad humana.³

a) Platón

Platón, por ejemplo, reconoce en el *Fedro* que *la locura del amor es la más grande de las bendiciones del cielo*. Considera que la locura (*manía*) es un estado en el que

those – and they are now the majority – who see human life merely as a development and complication of animal life all forms of behaviour which cannot produce certificates of an animal origin and of survival value are suspect. Friendship’s certificates are not very satisfactory. Again that outlook which values the collective above the individual necessarily disparages Friendship; it is a relation between men at their highest level of individuality», C.S. LEWIS, *The four loves*, Collins, London - Glasgow 1960, 57. Cfr. también IDEM, *The Abolition of Man*, William Collins Sons & Co, Glasgow 1990.

¹ Nos parece que así lo demuestra también el hecho de que, aunque en el cerebro se puedan encontrar áreas conectadas con determinadas funciones (zonas para la composición visual-espacial, para el cálculo matemático, para el reconocimiento de objetos, etc.), no es posible localizar el pensamiento abstracto. Las facultades espirituales del alma humana no sólo integran esa base orgánica, sino que trascienden el funcionamiento del cerebro en sí mismo. Cfr. M. GUDÍN, *Cerebro y afectividad*, Eunsa, Pamplona 2001, 123ss.

² Sin embargo, a veces ocurre lo contrario: determinadas realidades inferiores sólo se comprenden a la luz de otras superiores. Así, por ejemplo, la esfera de la sexualidad y de la sensibilidad, sólo puede ser comprendida cuando se contempla a la luz del amor.

³ Una exposición completa del pensamiento de estos autores supera el objeto y la finalidad de este trabajo. Un estudio más completo puede encontrarse en G. REALE, *Storia de la filosofía antica*, II (Platone e Aristotele), Vita e Pensiero, Milano 1975.

el intelecto se halla poseído por una fuerza divina y privado, por tanto, de su habitual posición de dominio. Además, aunque normalmente juzga que la cordura, la sabiduría y el conocimiento son superiores a esta *divina locura*, en el *Fedro* no sólo distingue esta *locura* de las formas nocivas de insania, sino que la revaloriza claramente. Así, en el contexto de un diálogo sobre el amor, afirma: «Pero el hecho es que, entre nuestros bienes, los más grandes son aquellos que nos vienen por medio de una locura, que nos es concedida como un don divino».¹

Hay otros textos semejantes.² Se trata, en todo caso, de una afirmación que posteriormente se convierte en una paradoja y, en el contexto de ese diálogo, esa valorización de la *locura* se redimensiona, porque termina demostrando la superioridad de la *dialéctica*, es decir, del conocimiento del mundo trascendente.³

Por otro lado, cuando en *La República* afronta una exposición más sistemática

¹ PLATÓN, *Fedro*, 244a, (traducción de Luis Gil), Guadarrama, Madrid 1969. Platón se refiere en este diálogo, a la “locura divina”, distinguiéndola de la de origen patológico. Dentro de la primera, señala cuatro tipos de “furor divino”, es decir, producidos “por una alteración de las condiciones normales” de origen divino: profético, ritual, poético y erótico. Cfr. *ibidem*, 265a-b. El furor profético tiene en Apolo a su dios patrono quien, en Delfos, se manifestaba haciendo conocer el futuro o verdades ocultas, no por medio de visiones, sino a través del entusiasmo. Del furor ritual es Dionisio, dios de la alegría, el patrono: las alegrías dionisiacas cubrían una gran variedad de géneros y placeres; su culto culminaba en éxtasis en los que, según Heródoto, las gentes se comportaban alocadamente. El furor poético, inspirado por las Musas, daba lugar a particulares experiencias interiores orientadas a la creación artística. Finalmente el furor erótico, inspirado por el dios Eros, influye en el impulso sexual que el hombre tiene en común con los animales pero también empuja el alma a la búsqueda de otras satisfacciones que trascienden las experiencias terrenas. La distinción entre dos tipos de locura es, en realidad, anterior a Platón: ya Herodoto reconocía dos especies, una de origen sobrenatural (pero no como un premio) y otra debida a causas naturales. Esta división en dos tipos de locura parece tener su origen en la creencia, común entre los pueblos primitivos, de que las perturbaciones mentales son producidas por una intervención de origen sobrenatural; esto se explica, en parte, por las afirmaciones de los propios enfermos: piénsese, por ejemplo, en quienes padecen síndromes paranoicos y dicen tener relaciones con seres o fuerzas sobrenaturales, o en los epilépticos – la epilepsia era considerada una enfermedad sagrada en Grecia – que sufren ataques desconcertantes (caen de modo imprevisto, se retuercen, aprietan los dientes, etc.) y ellos mismos refieren la sensación de haber sido golpeados durante esos ataques con un bastón, por un ser invisible. Todo esto explica que, aunque en Grecia se evitaba el trato con los locos, eran objeto de gran respeto e incluso veneración, porque se consideraba que estaban en contacto con un mundo sobrenatural, que resultaba desconocido para el común de los mortales. Cfr. E. ROBERTSON DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1983, 75-117 y 264-265, [tít. orig. *The Greeks and the Irrational*, traducción de Virginia Vacca De Boris].

² «Tantos son, y aún más, los bellos efectos que te puedo enumerar de la locura que procede de los dioses. De suerte que no temamos el hecho en sí de la locura, y ningún razonamiento nos confunda, amedrentándonos con la afirmación de que se debe preferir como amigo al cuerdo y no al perturbado. Antes bien, que se lleve tal argumento el premio de la victoria, si además de eso prueba que no es en beneficio del amante y del amado como es enviado por los dioses el amor. Pero es lo contrario lo que queremos demostrar: que es con vistas a la mayor felicidad de ambos como les es otorgada por parte de los dioses locura semejante», PLATÓN, *Fedro*, 245b.

³ Cfr. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, v, 163. Hay quien afirma que, de este modo se demuestra cómo, para Platón, lo afectivo y lo sensible no son negación de la verdad de orden lógico y noético, sino sugestivas imágenes de la verdad, de las que – sin embargo – sólo el pensamiento racional puede reconocer su función. Cfr. G. FAGGIN, *El pensamiento griego*, en C. FABRO (ed.), *Historia de la Filosofía*, Rialp, Madrid 1965, 85, [tít. orig. *Storia della filosofia*].

de las facultades del hombre, no concede a la esfera afectiva un rango equivalente al del intelecto. En esta obra, Platón busca la raíz y esencia de la comunidad humana en la estructura interior del hombre. Después de investigar el alma, afirma de manera esquemática la existencia en ella de dos elementos fundamentales que se encuentran en potencial conflicto: la actividad cognoscitiva (*lo racional*), orientada hacia lo inteligible, y la actividad físico-psíquica (*lo irracional y concupiscible*, aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos), que da vida y tiende a unirse con lo corpóreo. El alma tiene, pues, una parte racional (cuya actividad es dominante por naturaleza, en cuanto es afín a las esencias eternas) y una parte concupiscible e irracional (de carácter inferior porque se halla vinculada a la corporeidad y, por tanto, a la atracción de lo sensible). Junto a estas dos partes del alma, existe una tercera integrada por lo colérico o irascible (*animus*, pasión o fogosidad) que, aun no siendo racional, se asocia naturalmente a la parte racional.¹

Cada parte tiene una actividad propia de manera que, así como el cuerpo puede moverse con uno de sus órganos aunque otros permanezcan inactivos, el elemento concupiscible se afana por obtener su objeto, mientras la razón le señala límites; en esa lucha, la parte irascible puede intervenir apoyando los dictados de la razón y refrenando el anhelo concupiscible.

Consecuencia de estos movimientos, es la presencia en el alma de fuerzas propulsoras y fuerzas de retención. En ese conflicto, corresponde a la razón mandar y a la parte irascible obedecer y apoyar. Gracias al concierto que entonces resulta entre las tres partes del alma, surge una personalidad armónica en el individuo.

La justicia, que es el bien supremo del alma del mismo modo que la salud lo es del cuerpo, consiste precisamente en una íntima organización con arreglo a la cual, cada elemento del alma realiza cuanto le corresponde, de manera que el hombre es capaz de dominarse y de enlazar en unidad toda esa variedad contradictoria de fuerzas interiores.²

En definitiva, cuando el pensamiento platónico se ocupa puntualmente de algunas de las más nobles manifestaciones de la vida humana, no ha podido dejar de indicar la importante función que corresponde a la afectividad espiritual. Sin embargo, al tratar los aspectos más generales y sistemáticos, afirma una inferioridad ontológica de la entera esfera afectiva, que se corresponde con una función también inferior en el plano moral.

¹ Cfr. PLATÓN, *La República*, IV, 436a-b; 439a-441; IX, 588b, 589b (edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano), Instituto de estudios políticos, Madrid 1969. Platón indica que el alma consta de las mismas partes que el Estado. De esta manera, la razón se corresponde con la sabiduría de los gobernantes; el espíritu animoso o fogosidad, con la valentía de los guerreros; y la parte concupiscible del alma (cuando se halla sometida a la conciencia superior de la razón) tiene su paralelo en la tercera clase de ciudadanos, es decir, aquellos que están consagrados al lucro y al disfrute pero con dominio de sí, que es su virtud más característica. Cfr. *ibidem*, 434d-435b-c.

² Cfr. *ibidem*, 436c ss. y 443d-e.

b) Aristóteles

También Aristóteles parece moverse en una cierta ambigüedad al valorar la afectividad humana. De un lado mantiene que una conducta no alcanza plenitud desde un punto de vista ético, sólo por el hecho de hacer el bien, sino que es además necesario experimentar alegría.¹ De esta manera, se reconoce la importancia de la afectividad en la vida moral, porque evidentemente la alegría es un fenómeno esencialmente afectivo. Sin embargo, esta línea no se mantiene al presentar la exposición sistemática de las facultades del hombre. En estos casos, la afectividad no aparece en el lugar que le correspondería.

Así sucede cuando afirma que sólo el entendimiento y la voluntad integran la parte racional del hombre y hace recaer la entera esfera afectiva, con toda la variada gama de fenómenos que contiene, en la parte irracional. De este modo, termina por ignorar la dimensión moral de la afectividad porque afirma que ese ámbito irracional (integrado por apetitos, instintos y pasiones) el ser humano lo comparte con los animales. Fenómenos, por tanto, que, a efectos éticos, merecen consideración únicamente en cuanto han de ser sometidos al imperio de la razón, es decir, en la medida en que son objeto del dominio que el hombre ha de tener de sí mismo.²

¹ «Ni siquiera es bueno el que no se complace en las buenas acciones», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a 17-18.

² Las pasiones, por ejemplo, son descritas como sentimientos que suponen placer o dolor: «Puesto que las cosas que pasan en el alma son de tres clases, pasiones, facultades y hábitos [...]. Entiendo por pasiones apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 2, v, 1105b 19-23. Conviene recordar a este propósito que la sensación de placer y dolor, según el mismo Aristóteles, reside en los apetitos que el hombre comparte con los animales: «En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo; ahora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor -lo placentero y lo doloroso-, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero», ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, II, 3, 414a, 34 - 414b 6; III, 9-10 (traducción y notas de T. Calvo Martínez), Gredos, Madrid 1983. La afectividad humana en Aristóteles se presenta, de hecho, en conexión con su teoría sobre los apetitos, aunque no siempre se define del mismo modo en sus obras. En todo caso parece que, dejando de lado el apetito racional o voluntad (*boulesis*), las pasiones no tienen contenido moral porque dependen de los apetitos irracionales y en ellos no se da elección. Adquieren relevancia ética en la medida en que pueden ser sometidos al dominio de la razón, a través de la *boulesis*: así, por ejemplo, la incontinencia del apetito del placer es mala porque toma como absoluto algo relativo; la ira, en cambio, es buena si está al servicio de una buena voluntad. Cfr. A. MALO, *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004, 104-108. De esta manera, algún autor deduce que, para Aristóteles, aunque la afectividad no sea algo racional, tampoco es completamente irracional ya que tiene esa posibilidad de "escuchar a la razón". Cfr. S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York - Oxford 1991, 62. En efecto, el propio Aristóteles afirma que la voluntad no está en condiciones de ejercer un dominio despótico sobre las pasiones, pero sí político. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1254, 2b (introducción, traducción y notas de Manuela García V.), Gredos, Madrid 1994.

Una reducción que resulta sorprendente si se tiene en cuenta que, para Aristóteles, el fin último del hombre es la felicidad, que es esencialmente de naturaleza afectiva. En efecto, el único modo de experimentar felicidad de modo consciente es *sentirse* feliz, y esto aun cuando su origen provenga del conocimiento, que es la actividad más noble y en cuya actuación se cifra la felicidad del hombre, según el propio Aristóteles¹. Es más, el término mismo de *felicidad* resulta una palabra vacía de significado en cuanto se la separa del *sentimiento de felicidad*: encontraríamos un concepto tan contradictorio como el de una *decisión* que no es *querida*, sino sólo *pensada* o *sentida*.²

Esa cierta ambigüedad de la ética aristotélica frente a la afectividad humana, también se aprecia cuando sostiene que tan sólo las acciones transitivas pueden ser portadoras de valores morales. Parece excluirse así la posibilidad de que las actitudes de carácter contemplativo puedan tener alguna relevancia moral o, en

¹ En efecto, cuando Aristóteles pretende captar la esencia de la felicidad, se detiene en el estudio del fin del hombre y de aquello que considera más genuinamente humano: «El bien humano consiste en una actividad según la virtud, y si las virtudes son múltiples, según la más excelente y perfecta», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a 16. Así, después de estudiar las diferentes virtudes, concluirá que la mejor actividad es la teórica, la contemplación, con la correspondiente virtud de la *sabiduría* (*sophia*). Con esta actividad el hombre llega al vértice de sus posibilidades más elevadas y, en cuanto le es posible, le hace semejante a Dios. Cfr. G. REALE, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1992, 107ss., [tít. orig. *Introduzione a Aristotele*]. La contemplación intelectual otorga al hombre, por tanto, la felicidad más alta que puede alcanzar: «Para los dioses toda la vida es feliz, y para los hombres lo es en cuanto hay en ellos una actividad parecida a aquélla; pero ninguno de los demás seres vivientes es feliz, porque no participa en modo alguno de la contemplación. La contemplación y la felicidad abarcan la misma extensión, y en aquellos en los que se encuentra mayor contemplación hay también mayor felicidad; y esto no se debe al azar, sino al poder de la contemplación; pues ésta tiene valor por sí misma. Así la felicidad es una especie de contemplación», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 8, 1178b 26-32. Un interesante estudio sobre la relación entre estos conceptos puede encontrarse en J. MONTROYA SÁENZ, J. CONILL SANCHO, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid 1988. Otras actividades y virtudes pueden originar también felicidad, pero son siempre de nivel inferior y no constituyen medios para alcanzar la contemplación, aunque ésta exige las virtudes morales. Cfr. FAGGIN, *El pensamiento griego*, 111ss.; I. YARZA, *Historia de la Filosofía antigua*, Eunsá, Pamplona 2000, 163s. En opinión de este último autor, así como el bien se predica analógicamente sin negar el fin último, también la felicidad puede ser comprendida analógicamente sin que sea contradictorio decir que la felicidad se encuentra tanto en la vida virtuosa como en la vida contemplativa. Cfr. I. YARZA, *La razionalità dell'etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea 1*, Armando Editore, Roma 2001, 198s.

² A este propósito, Haecker escribe: «¿Qué es lo que anhela ser el ser cuando es persona, la más elevada de sus manifestaciones? ¿Cuál es su más honda aspiración? ¿Cómo desea sentirse? Lo que él anhela es ser feliz [...]. Pero "feliz" es una palabra subjetivo-objetiva, o mejor, la palabra subjetivo-objetiva por excelencia. Porque no es posible ser feliz sin sentirse feliz», T. HAECKER, *Metafísica del sentimiento*, Rialp, Madrid 1959, 73 [tít. orig. *Metaphysik des Fühlens*]. Algunos autores mantienen que la ética de Aristóteles abraza la vida humana en su integridad: la conducta y acciones del hombre no pueden explicarse sin referirse a su fin último, la felicidad, que reside en la realización del bien moral, en la virtud. Esto significaría, por tanto, la participación de todas las dimensiones humanas (inteligencia, voluntad y afectos), en cuanto el hombre feliz es el hombre virtuoso. Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, en *Ricerche di filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1996, 43; I. YARZA, *L'attualità dell'etica di Aristotele*, en S.L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, 36 y C. NATALI, *Etica*, en E. BERTI, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma - Bari 1997, 265.

todo caso, se afirma que la dimensión ética reside principalmente en la acción¹. En cambio, parece indudable que los sentimientos superiores, como es el caso de una honda alegría ante el bien, son de carácter contemplativo y encarnan además un valor moral propio. Es decir, tienen una calificación ética independiente de las acciones que puedan llegar a originar.

En definitiva, Aristóteles reconoce la importancia de las experiencias afectivas ocasionalmente, al ocuparse de algunas cuestiones éticas en concreto. No obstante, cuando se ocupa de estudiar las facultades humanas en su conjunto, parece no colocar el mundo afectivo en la posición que le corresponde. Este enfoque, quizá por encontrarse en la parte más sistemática de su obra, es el que ha permanecido en el acervo filosófico occidental. De ahí que la tendencia haya sido considerar los fenómenos de carácter afectivo como no espirituales e irracionales.

3. San Agustín de Hipona

Es posible que para san Agustín, como para los demás Padres de la Iglesia, uno de los aspectos más difíciles de conciliar entre la fe cristiana y el patrimonio filosófico griego fuese la antinomia entre los ideales de la *ataraxia* de la *Estoa* – donde sabiduría y voluntad no dejan espacio al sentimiento, que se considera irracional – y la idea de un Dios que, si ya en el Antiguo Testamento se revela lleno de amor, capaz de compadecerse e incluso movido por la ira, en el Nuevo Testamento se da a conocer en Cristo, donde esos antropomorfismos de carácter emocional aparecen, por decirlo así, radicalizados.²

Ciertamente, en algunas cuestiones relativas a la afectividad humana pueden encontrarse elementos de coincidencia entre la doctrina estoica y la agustiniana. Así sucede, por ejemplo, en el modo de orientar la vida afectiva, en la exhortación a regular y mortificar las pasiones y en algunas normas prácticas de la vida moral: la insistencia sobre la posición de dominio que corresponde a la voluntad, la importancia de ser constantes en el cumplimiento del deber, la necesidad de conservar la serenidad de ánimo ante los sentimientos desordenados, etc.

Sin embargo, san Agustín difiere esencialmente del estoicismo en cuestiones doctrinales que son fundamentales para determinar el lugar y la función de la afectividad en la vida moral. Concretamente, a diferencia de lo que sucede con los estoicos, para él aparece clara no sólo la bondad del universo, sino de todo cuanto se encuentra en la vida íntima del hombre, incluidas las pasiones;³ afir-

¹ Como es sabido, el Estagirita distingue, dentro del alma sensitiva, *pasiones*, *facultades* y *hábitos*. Las pasiones son movimientos afectivos que carecen de calificación moral (no son ni buenas ni malas) porque simplemente vienen dadas por la naturaleza. En cambio, las facultades, que hacen comportarse bien o mal respecto a las pasiones, y los hábitos, que son perfecciones (virtudes) o imperfecciones (vicios) de las facultades, son las que tienen significación moral. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 5.

² Cfr. RATZINGER, *Guardare il Crocifisso*, 51.

³ San Agustín, en contraste con los estoicos, considera que las pasiones son disposiciones morales buenas, en la medida que están dirigidas hacia el bien por una voluntad recta: «Interest autem qualis

ma la santificación de la naturaleza humana, asumida por el Verbo hecho carne; la posibilidad para todo hombre de santificarse; la necesidad de la resurrección del cuerpo y su incorporación a la bienaventuranza eterna, etc.¹

Por lo que se refiere a la manera de comportarse ante las pasiones, en contraste con el estoicismo, que las consideraba antinaturales y propugnaba la *apatía* como remedio contra esas perturbaciones afectivas, san Agustín descubre en las pasiones una tendencia a la felicidad, un modo de llegar a la unión con Dios. Para los estoicos la mayor felicidad era la *imperturbabilidad* o *apatía* que, por tanto, es un fin en sí. El santo de Hipona, en cambio, sostiene que la mortificación de las pasiones es insuficiente para hacer feliz al hombre: se trata sólo de un medio para orientarlas y poder llegar a la felicidad completa, que consiste en el amor y posesión de Dios.²

Cualquiera que lea las obras de san Agustín no puede dejar de apreciar la frecuencia con que se refiere al corazón como sede de los afectos, así como la importancia y el rango que se le concede.³ Este Padre de la Iglesia, y la corriente de pensamiento que en él se inspira, hacen mayor justicia a la esfera de la afectividad espiritual.

La intuición con la que Aristóteles advierte la importancia de la afectividad (cuando afirma la necesidad de la alegría para que la conducta buena alcance plenitud moral), en la teología agustiniana se encuentra elevada a un plano superior. En efecto, como ya hemos señalado, sitúa la atracción sobrenatural del fiel cristiano hacia Cristo⁴ no sólo en la voluntad, sino también en la esfera afectiva. De este modo, distingue el amor de la voluntad e incluso reconoce su carácter racional y espiritual, a la vez que mantiene la plenitud afectiva, gozo y deleite que lo caracterizan.⁵

En realidad, al analizar cuestiones concretas y determinadas, la doctrina agustiniana nunca asume la posición griega, que hace caer toda la esfera afectiva en

sit uoluntas hominis; quia si peruersa est, peruersos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, uerum etiam laudabiles erunt», AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XIV, 6: CCSL 48, 421.

¹ Cfr. A.D. FITZGERALD, *Body*, en IDEM (ed.), *Augustine through the Ages*, Erdmans, Michigan 1999, 105-107.

² Un estudio comparativo de ambas posiciones puede encontrarse en S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1945.

³ «*In iubilatione canere. Hoc est enim bene canere Deo, in iubilatione cantare. Quid est in iubilatione canere? Intellegere, uerbis explicare non posse quod canitur corde. [...] Iubilum sonus quidam est significans cor parturire quod dicere non potest. Et quem decet ista iubiliatio, nisi ineffabilem Deum? Ineffabilis enim est, quem fari non potes; et si eum fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles, ut gaudeat cor sine uerbis, et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum? Bene cantate ei in iubilatione*», AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos. In psalmum xxxii enarratio II*, Sermo I, 9: CCSL 38, 255.

⁴ Cfr. Jn 6,44.

⁵ Téngase en cuenta que san Agustín reduce las pasiones a la raíz común del amor: «*Recta itaque uoluntas est bonus amor et uoluntas perversa malus amor. Amor iustus habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor est, idque si accederit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus*», AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 7: CCSL 48, 422. Sobre la distinción amor-voluntad en san Agustín, puede consultarse D. PAGLIACCI, *Volere e amare: Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, Roma 2003.

el ámbito irracional: al contrario, resalta su función e importancia en términos elocuentes¹. Pero, en el momento de clasificar el conjunto de las facultades espirituales del hombre, no llega a colocar al corazón en el lugar que merece. Así sucede, por ejemplo, cuando ilustra el reflejo de la Trinidad en el alma humana: menciona la razón, la voluntad y la memoria, pero no la afectividad espiritual².

De este modo, aunque en la corriente de autores que se inspiran en el pensamiento agustino, se aprecia una valoración positiva de la esfera afectiva al enfocar determinadas cuestiones antropológicas y morales, tampoco se le llega a otorgar un estatuto filosófico adecuado.

4. Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás observa que, en la actuación del hombre, existen operaciones esencialmente distintas entre sí. Esto le hace concluir que, a tal variedad, corresponde necesariamente una diversidad de facultades o potencias operativas.³ Evidentemente no afirma que el ser humano se encuentre fragmentado en cuanto sujeto, porque es siempre el individuo – en su unidad – quien actúa. Simplemente afirma que, si son operaciones diferentes, proceden también de principios operativos distintos.⁴

En cuanto principios de acciones, las facultades son diferentes entre sí, en primer lugar, porque unas inhiere en la vida sensitiva y otras en la vida racional. Así, en el ámbito del conocimiento, el Aquinate distingue los sentidos externos y los sentidos internos, que son facultades propias de la esfera sensitiva,⁵ mientras en la esfera racional se halla la razón.⁶ Igualmente en el ámbito afectivo, algunas facultades de tendencia hacia el bien o de rechazo del mal son de carácter sensible (*vis appetitiva sensibilis*), mientras la voluntad o tendencia racional (*vis appetitiva rationalis*) es, en cambio, de naturaleza espiritual.⁷

Por lo que se refiere al apetito sensitivo, éste constituye una potencia que se denomina, en general, *sensualidad* pero, en función del objeto que persigue, se

¹ Baste citar como ejemplo, la descripción de las virtudes morales como expresiones del amor. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, xv, 25: PL 32, 1321-1322.

² «Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et uoluntate suimetipsius talem reperiēbamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam uelle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse, semperque se ipsam intellegere et amare comprehendebatur», AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, x, 12: CCL 50, 332. Posiblemente influyen en esta posición agustiniana las controversias maniquea y pelagiana, en las que se debate la doctrina acerca del pecado original y sus efectos sobre la afectividad. San Agustín menciona otras “trinitades creadas”, donde puede verse esto: por ejemplo, *mens, notitia, amor*. Cfr. E.J. BROTONS TENA, *Felicidad y Trinidad a la luz del “De Trinitate” de San Agustín*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003.

³ Cfr. S.Th., I, q. 77 a. 1 y a. 2.

⁴ Cfr. S.Th., I, q. 77 a. 5. Las diversas facultades humanas se encuentran unificadas, pues, a nivel ontológico. La unidad en el plano operativo se logra por medio del ejercicio de las virtudes, que hacen superar la disgregación interior que es consecuencia del pecado original. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad, según Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003, 375s.

⁵ Cfr. S.Th., I, q. 78 a. 3 y a. 4.

⁶ Cfr. S.Th., I, q. 79 a. 8 y a. 11.

⁷ Cfr. S.Th., I, q. 83 a. 4.

divide en dos:¹ de un lado, el apetito llamado *concupiscible*, que se dirige al bien o al mal en sentido absoluto (simplemente en cuanto se presenta como tal bien o mal);² de otro, el apetito *irascible*, que tiene por objeto el bien en cuanto arduo o difícil de obtener.³ Estos apetitos se diversifican, a su vez, en una variada gama de experiencias afectivas que santo Tomás denomina pasiones⁴. Algunas pasiones son propias del apetito concupiscible: el amor (o atracción hacia el bien apetecible)⁵ y el odio (huida del mal o de cuanto se opone al bien amado);⁶ el deseo o concupiscencia (del bien amado ausente) y la huida o aversión (del mal odiado ausente);⁷ el gozo o delectación (complacencia en el bien amado y poseído)⁸ y el dolor o tristeza (aflicción y dolor por la privación de un bien conveniente).⁹ Otras son fenómenos del apetito irascible: la esperanza (movimiento hacia el bien que, aunque difícil, se ve posible obtener) y la desesperación (falta de confianza en obtener el bien);¹⁰ el temor (se ve amenazado el bien que se ama)¹¹ y la audacia (que lleva a superar las dificultades para alcanzar el bien);¹² y finalmente, la ira (rechazo de cuanto impide alcanzar el bien).¹³

No obstante esta gama de manifestaciones y distinciones, los apetitos sensibles conservan una cierta unión entre sí, ya que las pasiones del irascible, de una parte, surgen como consecuencia del concupiscible; de otra, el irascible se ordena al concupiscible y añade algo que a éste le falta para obtener el bien.¹⁴

En definitiva, para santo Tomás, el objeto de la sensualidad es el bien y el mal en cuanto sensibles, es decir, en cuanto conocidos por los sentidos.¹⁵ Por tanto, los apetitos sensibles no pueden trascender las cosas sensuales ni ascender hasta Dios.¹⁶ Además, aunque naturalmente deberían seguir los dictados de la razón y las mociones de la voluntad,¹⁷ después del pecado original no siempre lo hacen o no lo hacen totalmente: algunas veces se mueven sin el imperio de la razón y de la voluntad, e incluso luchan contra la razón.¹⁸

Ahora bien, la razón siempre puede – con el auxilio de la voluntad – reprimir e incluso regular las pasiones, aunque se trata en todo caso – afirma el Aquinate, siguiendo en esto a Aristóteles – de un dominio *político*, no *despótico*. Una posición que está en contraste, por tanto, con el intelectualismo socrático.¹⁹

¹ Cfr. S.Th., I, q. 81 a. 2.

² Cfr. S.Th., I-II, q. 30, a. 2.

³ Cfr. S.Th., I-II, q. 23 a. 1 y q. 25 a. 1.

⁴ El término pasión o *passio* adquiere un progresivo enriquecimiento a lo largo de las obras de santo Tomás. Cfr. J.F. SELLÉS, *Introducción*, en TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 26. *Las pasiones del alma*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, 21ss.

⁵ Cfr. S.Th., I-II, q. 26-28.

⁶ Cfr. S.Th., I-II, q. 29.

⁷ Cfr. S.Th., I-II, q. 30.

⁸ Cfr. S.Th., I-II, qq. 31-34.

⁹ Cfr. S.Th., I-II, qq. 35-39.

¹⁰ Cfr. S.Th., I-II, q. 40.

¹¹ Cfr. S.Th., I-II, qq. 41-44.

¹² Cfr. S.Th., I-II, q. 45.

¹³ Cfr. S.Th., I-II, qq. 46-48.

¹⁴ Cfr. S.Th., I, q. 81, a. 2; I-II, q. 23, a. 1; q. 25, a. 1; q. 40, a. 1; q. 46, a. 3; q. 82, a. 3.

¹⁵ Cfr. S.Th., I, q. 81, a. 1 y 95, a. 2.

¹⁶ «Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem», S.Th., III, q. 21, a. 2.

¹⁷ Cfr. S.Th., I-II, q. 91, a. 6 y q. 74, a. 3.

¹⁸ Cfr. S.Th., I, q. 95, a. 2; I-II, q. 10, a. 3; I-II, q. 129, a. 2 y q. 141, a. 3.

¹⁹ Cfr. S.Th., I-II, q. 24, a. 3 y q. 77, a. 2.

El doctor Angélico describe, además, otras experiencias afectivas que corresponden a la facultad de tendencia de carácter espiritual, es decir, a la voluntad: así, por ejemplo, el amor, el gozo y la delectación pueden ser pasiones si son actos del apetito sensitivo, pero pueden ser también actos del apetito intelectual.¹

Esto sucede, por ejemplo, con el ya mencionado caso del *amor*: es una pasión, pero existe también un amor (*dilectio*) que es un acto de la voluntad². En cuanto pasión, tiene su sujeto en el apetito sensible concupiscible,³ lleva aneja una cierta alteración corporal⁴ y, como todas las pasiones, puede inclinar al bien o al mal.⁵ Como acto de la voluntad, en cambio, se da sin pasión ni conmoción corporal.⁶

Es innegable la importancia que para santo Tomás tiene la afectividad en la vida humana.⁷ Sin embargo, al igual que los autores precedentes, se aprecia una

¹ «Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi», S.Th., I, q. 20, a 1. Cfr. también S.Th., I-II, q. 59, a. 2. En otros momentos parece admitir que, en cierto modo, es posible encontrar algo parecido a las pasiones en la voluntad: «Est enim, ut in quaestione de sensualitate, quaest. praec., art. III, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia huiusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo», TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 3.

² «Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest. Differunt tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat», S.Th., I-II, q. 26, a. 3.

³ Cfr. S.Th., I-II, q. 28, a. 6 y II-II, q. 27, a. 2.

⁴ Cfr. S.Th., I-II, q. 28, a. 5.

⁵ Cfr. S.Th., I-II, q. 23, a. 2 y a. 4; q. 28, a. 5; q. 26, a. 3.

⁶ Cfr. S.Th., I, q. 20, a. 1.

⁷ La idea de una moral de la impasibilidad, de un comportamiento insensible y cerebral, es rechazada por santo Tomás. Véase, por ejemplo, S.Th., I-II, q. 24, a. 3: «Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam 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, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo». En esa misma cuestión añade que, cuando la pasión antecede a la razón y nubla el juicio racional, disminuye también la bondad moral y concluye que es mejor una obra de caridad hecha como consecuencia de un acto de la razón, y *no sólo* por la pasión de la misericordia: «laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae». E igualmente en S.Th., I-II, q. 34, a. 4: «non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono». La dificultad estriba en que la naturaleza humana, después del pecado original, se encuentra más dañada en cuanto a la tendencia hacia el bien que en lo que se refiere a su conocimiento: «etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est. Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri», S.Th., I-II, q. 109, a. 2, ad 3. En definitiva, el sometimiento de las pasiones a la razón – que para Aquino es la esencia de su moralidad – no significa la eliminación o supresión y ni siquiera la disminución de aquéllas, sino su integración: en las acciones virtuosas, los sentimientos sensibles son asumidos por la razón y entonces, incluso la fuerza con que son sentidos, son signo de la bondad moral del individuo y de su determinación hacia el bien: «perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed

cierta ambigüedad en el modo de afrontar su estudio y valoración: quizá por seguir la concepción platónica y aristotélica de la jerarquía del alma humana, introduce una escisión en la esfera afectiva con la que separa los fenómenos de esta naturaleza en dos campos diversos con la consecuencia de que, en algunos casos aparecen, por decirlo de alguna manera, duplicados.¹

De esta manera, de una parte, el Aquinate incluye en el mundo irracional de las pasiones sentimientos que, como la alegría y el amor, son en cambio experiencias afectivas dotadas de un hondo significado;² de otro lado, admite la exis-

ordinat eas, temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet, ut dicitur in III Ethic.», S.Th., I, q. 95, a. 2, ad 3. La decisión misma de tratar el amor primariamente como pasión, subraya – en opinión de FINNIS – la oposición del Aquinate a toda visión racionalista de los sentimientos humanos. Cfr. J. FINNIS, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York 1998, 75. En otro orden de consideraciones, resulta muy significativo las numerosas ocasiones en las que santo Tomás trata sobre la afectividad humana. Se ocupa de las pasiones, por ejemplo, en 300 lugares a lo largo de sus obras y así, en el *Index Thomisticus*, ese término aparece 6.490 veces y la palabra *affectus* 1.525. Cfr. R. BUSA, *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1979-1980. Cfr. también SELLÉS, *Introducción*, 10. Además, la importancia que el Aquinate atribuye a la afectividad en la vida moral, no sólo se aprecia por el número de veces y por la profundidad con que se ocupa, sino incluso en el tono que emplea al hablar de estos fenómenos. En este sentido, comenta Pieper: «Es preciso dejar la tibia atmósfera de invernadero en que se mueve una Moral siempre suspicaz contra todo lo que huele a apasionamiento, y penetrar en la aspereza más realista de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, el Doctor Universal de la Iglesia, para ver cómo en ella casi más se defiende que se ataca a la “pasión” de la cólera», PIEPER, *La Templanza*, 221.

¹ Así sucede, en efecto, con el amor: existe un amor racional, volicional, que pertenece sólo a la voluntad (cfr. S.Th., I-II, q. 26, a. 1) y, en realidad, sólo en sentido amplio y utilizando el lenguaje común (*communiter autem, et extenso nomine*) se puede llamar amor porque éste, al residir en el apetito sensible, es una pasión (cfr. S.Th., q. 26, a. 2). Lo mismo parece apreciarse para los demás sentimientos que tienen un equivalente en la esfera sensitiva porque, aunque se les designa con el mismo nombre, pertenecen al dinamismo intelectual denominado voluntad: «considerandum est, quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animae appetitivae, quod scilicet ira sit appetitus vindictae; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor. Ita ergo si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam; et secundum hoc manifestum est quod ira potest esse et bona et mala. Manifestum est enim quod quando aliquis quaerit vindictam secundum debitum iustitiae ordinem, hoc est virtutis; puta, cum vindictam quaerit ad correctionem peccati, servato ordine iuris; et hoc est irasci contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam, est peccatum: vel quia quaerit vindictam praeter ordinem iuris, vel quia quaerit vindictam magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati; et hoc est irasci in fratrem; [...] Sed quantum ad secundum, quod est materiale in ira, scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur; quia huiusmodi commotio iudicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacumque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis ira sit vitiosa», TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 12, a. 1, co. Cfr. también S.Th., I, q. 10, a. 1.

² Santo Tomás trata del amor en el apartado dedicado a las pasiones, es decir, a las facultades apetitivas que, según él mismo dice, son comunes al hombre y a los animales aunque, en el hombre, participan en cierto modo de la libertad, en la medida que pueden obedecer a la razón (cfr. S.Th., I-II, q. 6 introductio; q. 22 introductio; q. 26 introductio). En este sentido, el profesor Malo entiende que la clasificación tomista de las pasiones es aplicable de manera literal solamente a los animales: para el hombre resulta necesario un criterio más flexible, porque sólo así es posible entender cabalmente

tencia de un amor (*dilectio*) propio de la parte espiritual del hombre, pero afirma que es un acto de la voluntad. De este modo, el término “voluntad” parece adquirir un sentido muy amplio, de manera que no siempre es fácil distinguir los fenómenos afectivos de los actos típicos de la voluntad como facultad.¹

5. La voluntad, única fuente de moralidad: la ética kantiana

Existen autores que no han sabido reconocer el papel específico que corresponde a la afectividad en el terreno ético, porque han juzgado que la relevancia moral reside exclusivamente en la voluntad. Este es el caso de Immanuel Kant (1724-1804).

El filósofo de Königsberg parte del presupuesto de que el hombre es un ser racional finito dotado también de sensibilidad. Admite que todos anhelan la felicidad, pero considera que se trata de un deseo del que no se puede deducir una ley universal ya que, al depender en cada caso del grado de placer que produce un determinado objeto, es siempre subjetivo y, por tanto, contingente. Ciertamente distingue entre facultad inferior y facultad superior de desear: en el primer supuesto, el acto de querer de la voluntad es empírico, se origina *a posteriori*

aquellas pasiones que, como la alegría, la ira, la tristeza, etc. no se pueden comprender partiendo sólo de la esfera sensible. Por este motivo, más que de pasiones del apetito sensible, prefiere hablar de pasiones del apetito elícito, para poder utilizar ese término referido al hombre y a los animales de manera análoga. En opinión de este autor, precisamente la pasión permite experimentar la unidad substancial entre cuerpo y alma en la persona humana. Cfr. MALO, *Antropología de la afectividad*, 124 y 135. Además, aunque la clasificación tomista de las pasiones se considere correcta desde el punto de vista formal, presenta el inconveniente de no ser temática, es decir, no distingue entre los diferentes tipos de objeto que pueden tener y que, ciertamente, confieren un contenido muy distinto a la experiencia afectiva. Esta distinción temática aparece, en cambio, cuando estudia las virtudes en particular. Cfr. E. COLOM, Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, Edusc, Roma 2003, 161.

¹ Cfr. S.Th., I-II, q. 26, a. 3, donde ciertamente el concepto de *dilectio* parece demasiado restringido porque no es un acto que siga al consentimiento ante un bien inteligible, sino que se basa sobre el juicio y la elección racional. El concepto “voluntad” en la obra de santo Tomás es, en efecto, de una gran riqueza. Ya las diferentes maneras de denominar esta potencia, ponen de relieve la amplitud de su contenido: en algunos textos se menciona la voluntad por referencia a la razón (*potentia rationalis, voluntas rationis, appetitus intellectivae partis, appetitus rationalis, appetitus intellectivus, appetitum voluntatis rationalis*); otros dicen algo de la voluntad en cuanto tal (*mens desiderativa, potentia motiva, appetitus superior, facultas appetitiva, vis appetitiva, appetitiva virtus, anima appetitiva, affectiva superior, qualibet appetitu, appetitiva partis*); finalmente hay casos en los que, con un mismo nombre, se refiere conjuntamente a la razón y a la voluntad (*anima intellectualis, natura intellectiva o intellectualis natura*). También aparece esa variedad y densidad conceptual cuando, en el ámbito de la distinción entre *voluntas ut natura ut ratio*, señala tres actos de la voluntad con respecto al fin (querer o *velle*, tender o *intentio* y gozar o *fruitio*) y tres actos con respecto a los medios (consentimiento o *consensus*, elección o *electio* y uso o *usus activus*). Respecto del *querer* utiliza denominaciones como *velle, voluntas* (que puede indicar la potencia, el acto e incluso en alguna ocasión el propio objeto querido) o *amor*. Cuando se quiere algo que se ha elegido, ese amor viene denominado *dilectio*, pero este término, como hemos señalado, no lo utiliza de manera unívoca: «quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia» (S.Th., II, q. 26, a. 3); en ocasiones emplea las palabras amor y dilección como sinónimos y, en otros casos, los distingue; unas veces señala diferencias entre dilección natural y dilección electiva, e incluso identifica esta última con la caridad. Cfr. J.F. SELLÉS, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1995, esp. 449ss.

(consecuencia del sentimiento de placer o displacer); en el segundo, el acto de querer está determinado, en cambio, *a priori*, es decir, por un principio de la pura razón¹. Sin embargo, a estos efectos carece de interés si la representación del sentimiento de placer proviene de los sentidos o del entendimiento porque, en cualquier caso, mientras el origen del acto de querer sea de carácter *empírico* (es decir, en cuanto el sujeto lo percibe como placentero), la voluntad no tiene un fundamento objetivo porque depende de una apreciación subjetiva.²

En consecuencia, como una norma moral objetiva y universal no puede depender de la materia del deseo, su contenido no puede ser material, sino que ha de radicar necesariamente en un criterio formal. Así pues, afirma Kant, la ley moral consiste en la forma misma de la ley; es decir, se trata de un imperativo categórico que, con independencia de cualquier contenido material, orienta la voluntad y puede ser formulado en estos términos: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de una legislación universal».³

Es una ley que no entraña indicaciones precisas ni ordena la realización de acciones determinadas, pero impone que toda acción haya de responder a ese criterio moral. Por eso, el cumplimiento del deber es justamente lo que hace que la voluntad sea buena: la razón práctica, dice Kant, debe dirigir la voluntad de tal manera que obre no sólo conforme al deber, sino *por mor* del deber.

Si existen otros motivos subjetivos para una acción (interés personal, ventajas que se pueden obtener, etc.), puede suceder que se obre conforme a la ley, pero tal acción carece de valor moral porque el imperativo categórico califica de inmoral toda conducta que no pueda convertirse en ley universal.⁴

De otro lado, para que la voluntad siga la razón, tiene que sobreponerse a las inclinaciones de la sensibilidad; por tanto, no es posible que el hombre pueda llegar a cumplir gustosamente la ley moral. Es más: precisamente el hecho de que entre el querer y el deber se interpongan las tendencias de la sensibilidad, hace que tenga sentido hablar de *deber*. En el caso de Dios, en cambio, no existe contraste entre razón y voluntad y, por lo tanto, no es posible hablar de *deber*.⁵

¹ «Alsdann allein ist Vernunft nur, sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist) ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologisch Bestimmbare untergeordnet ist», I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), en *Inmanuel Kants Werke*, Bruno Cassirer, Berlin 1914, v, 28.

² Cfr. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, Herder, Barcelona 1986, 212ss. Cfr. también R. VERNEAUX, *Immanuel Kant. Las tres críticas*, Magisterio Español, Madrid 1982, 117s.

³ «Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne», KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 35.

⁴ Cfr. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 216s. Cfr. también VERNEAUX, *Immanuel Kant. Las tres críticas*, 137.

⁵ Cfr. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 204. Cfr. también VERNEAUX, *Immanuel Kant. Las tres críticas*, 121. Kant no duda en afirmar que la criatura no puede llegar nunca a un grado de disposición moral que consista en cumplir gustosamente la ley. Cfr. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 157.

En realidad, esto significa que Kant considera la *indiferencia* ante toda inclinación natural como el criterio moral básico. Así como es sólo la razón quien introduce orden y da forma a los datos de experiencia (que, en sí mismos, son simple intuición de un *caos* o *confusión desordenada* de sensaciones), de la misma manera, los impulsos, tendencias o inclinaciones son inicialmente un *caos* en el que la voluntad, como razón práctica, está llamada a poner orden conforme a una ley que le es propia: y a este orden se reduce, en definitiva, la idea de *lo bueno*.¹

Como la importancia moral reside sólo en la voluntad, la moralidad termina por restringirse al campo de las acciones. Es verdad que, para Kant, la voluntad es buena en sí misma (con independencia del resultado) porque sigue siéndolo incluso cuando, por una causa externa, no alcanza su objetivo. Se trata, no obstante, de un esquema en el que la voluntad está siempre asociada a una acción y por tanto, entre otras consecuencias, no advierte que las reacciones afectivas tienen un valor moral específico, es decir, independientemente de que puedan conducir a una acción determinada.

Por otra parte, Kant, al asimilar las respuestas afectivas a las inclinaciones o tendencias naturales, considera que toda realidad afectiva responde a una motivación hedonista. Así, por ejemplo, identifica la determinación a obrar que surge del amor o la íntima reacción de alegría ante una acción moralmente valiosa, con los simples instintos o con las inclinaciones naturales a seguir los propios gustos o apetencias. Como consecuencia, niega que exista algún valor moral en el amor o en esa espontánea alegría interior porque, a su juicio, son conductas motivadas por el egoísmo. Moralmente bueno es sólo cuanto responde a una obediencia árida de la voluntad, es decir, una actuación desinteresada y motivada únicamente por la conciencia del *deber*.²

De este modo, considera que los sentimientos son incompatibles con la motivación propia de la obligación moral, ya que la *motivación pura* de una acción sólo existe cuando se realiza con *esfuerzo*, sin sentimientos que la causen o favorezcan.³

No hay duda de que sólo la voluntad permite *crear* un acto, es decir, sólo con la voluntad se puede ordenar un movimiento, pronunciar una palabra, iniciar una nueva cadena causal en el mundo, etc. En cambio, los sentimientos y reacciones afectivas se presentan espontáneamente y no se pueden gobernar con un

¹ Así lo subraya Scheler, en su crítica al planteamiento formal de la moral kantiana. Cfr. SCHELER, *Der Formalismus*, 63s.

² De todas formas, sería erróneo concluir que la fría y seca obediencia, por sentido del deber, carezca de valor moral positivo. Es claro que una obediencia entusiasta y feliz, dictada por el corazón, se encuentra a un nivel muy superior, pero no son actitudes antitéticas desde el punto de vista moral.

³ Kant capta de manera certera la conciencia de la obligatoriedad de la moral y, por tanto, la necesidad de mantener ante ella una actitud de subordinación. Pero, como asimila la espontaneidad con la tendencia de los instintos e inclinaciones naturales, y entiende que la subordinación a la norma moral supone la superación de todo instinto o tendencia, le parece que espontaneidad y moralidad se excluyen.

acto directo de voluntad. Sin embargo, resulta sorprendente que en el pensamiento de Kant no se tematice la diferencia que existe, dentro de los fenómenos afectivos, entre sentir alegría por el mal ajeno y una noble alegría. Esta última, no sólo es portadora de un valor moral sino que, en determinados casos, puede ser incluso una exigencia ética: es decir, un acto moral de naturaleza afectiva que responde a una motivación objetiva o, en terminología kantiana, a una voluntad que sigue el imperativo categórico.

A pesar de todo, existe un sentimiento – el respeto – al que Kant reconoce auténtico valor moral. En efecto, en su sistema ético, la virtud – fuerza interior por la que el hombre vence todos los obstáculos que se presentan para el cumplimiento del deber – contiene un mandato positivo (someter todas las facultades e inclinaciones) y una prohibición (no dejarse dominar por sentimientos y tendencias). Nos encontramos ante el deber de la *apatía moral* que no consiste en simple indiferencia, sino en la necesidad de evitar cualquier influjo procedente de las impresiones sensibles y conseguir que el *respeto por la ley* sea más fuerte que todos ellos unidos. El respeto no es un sentimiento de placer, pero tampoco es un sentimiento desagradable ya que nace de contemplar la majestad de la ley.¹

Es verdad que en el respeto se encuentran todos los elementos que son característicos de una auténtica respuesta afectiva. Sin embargo, si se compara con fenómenos como el amor, el entusiasmo o la alegría, se advierte que, en realidad, se asemeja más a un juicio de la razón que a una experiencia de carácter afectivo. Precisamente por este carácter formal que distingue el respeto de los demás sentimientos es el único fenómeno al que Kant – junto con el acto de querer – atribuye valor moral.

El papel que corresponde a la afectividad en la moral cristiana la sitúa en neto contraste con la ética kantiana. Evidentemente los preceptos de la ley de Dios se muestran también dignos de profundo respeto y veneración y reúnen todas las características propias de las normas morales: seriedad, obligatoriedad e inmutabilidad. Pero, aparte de que siempre tienen un carácter netamente positivo (no simplemente *prohibicionista*), su amabilidad y belleza hace que muevan por amor y deleiten el corazón de quien los observa.²

6. Sentimiento moral y Emotivismo

La falta de una adecuada comprensión de la afectividad humana también se debe a la existencia de ciertas teorías éticas que estudian las experiencias afectivas desconectadas de los objetos que las motivan. Así sucede cuando se identifica moralidad y sentimiento de simpatía.

¹ Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Inmanuel Kants Werke*, Bruno Cassirer, Berlin 1913, IV, 256s. Cfr. también VERNEAUX, *Immanuel Kant. Las tres críticas*, 138.

² «La ley de Yahveh es perfecta, consolación del alma, el dictamen de Yahveh, veraz, sabiduría del sencillo. Los preceptos de Yahveh son rectos, gozo del corazón; claro el mandamiento de Yahveh, luz de los ojos», Ps 19.

David Hume (1711-1776), por ejemplo, en polémica con quienes equiparaban el vicio con una contradicción lógica, elabora una fundamentación sentimental de la ética, negando la existencia de una *razón práctica* y, por tanto, la posibilidad de encontrar una base racional en la moral.¹

La originalidad del planteamiento humeano reside en haber concebido la moral en términos prácticos, es decir, como el estudio de los principios que *causan* el comportamiento. Sostiene que la razón puede informar únicamente sobre la existencia de algo que suscita el deseo o la pasión, pero la volición o los estados pasionales no se generan en el juicio racional: un razonamiento de la razón teórica no puede influir sobre la voluntad o sobre las pasiones porque el entendimiento se mueve en el mundo de las ideas y juzga si algo es verdadero o falso, mientras que la voluntad actúa sobre realidades. Las acciones, según él, pueden ser laudables o censurables, pero no pueden ser razonables o no razonables.²

La moralidad no tiene su origen, por tanto, en la razón sino en un sentimiento que surge espontáneamente en el hombre cuando observa determinadas acciones (justamente aquellas que tienen algún valor moral), en contraste con otras que contempla con indiferencia. Un análisis de la esencia de ese sentimiento revela que se trata de una forma de placer o de *gusto* (*taste*), que tiene la peculiaridad de ser desinteresado, ya que se experimenta con independencia de quién sea el agente de tal comportamiento.³

Esa sensación es, pues, un sentimiento moral porque descubre el bien y el mal presentes en una acción, de modo análogo a como el sentido externo del gusto

¹ En esta polémica se debatían, por un lado, Samuel Clark y Woolaston, que pensaban poder reducir el bien y el mal a las reglas lógicas de lo verdadero y falso: el hombre, en su opinión, no puede evitar dar su asentimiento a las leyes eternas de la rectitud moral porque el asentimiento es la obligación formal que gobierna todas sus acciones y por la que se conforma a la regla; de otro lado, Francis Hutcheson sostenía, por el contrario, que los juicios morales son *sentimientos* de aprobación o desaprobación que responden a un afecto natural de benevolencia. Cfr. M. ELTON, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de Hume*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, 11-14.

² «Reason is the discovery of truth or falsehood. [...] Actions may be laudable or blameable; but they cannot be reasonable or unreasonable: Laudable or blameable, therefore, are not the same with reasonable or unreasonable», D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739), Clarendon Press, Oxford 1973, 458.

³ «It appears evident that the ultimate ends of human actions can never, in any case, be accounted for by the *reason*, but recommend themselves entirely to the sentiments and affections of mankind, without any dependence on the intellectual faculties. Ask a man *why he uses exercise*, he will answer, *because he desires to keep his health*. If you push your enquires further, and desire a reason *why he hates pain*, it is impossible he can ever give any. This is an ultimate end, and is never referred to any other object. [...] It is impossible there can be a progress *in infinitum*, and that one thing can always be a reason why another is desired. Something must be desirable on its own account, and because of its immediate accord or agreement with human sentiment and affection. Now as virtue is an end, and is desirable on its own account, without fee or reward, merely for the immediate satisfaction which it conveys; it is requisite that there should be some sentiment which it touches, some internal taste or feeling, or whatever you call it, which distinguishes moral good and evil, and which embraced the one and rejects the other», D. HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals, Appendix I (Concerning Moral Sentiment)* (1751), V, en *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals by David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1936, 293s.

detecta los sabores agradables o desagradables. Un *gusto* que da lugar a los sentimientos de la belleza y la deformidad, del vicio y la virtud, de manera semejante a como la razón causa el conocimiento de la verdad y la falsedad.¹

Hume añade que los sentimientos naturales de simpatía ante las alegrías y los dolores de los demás, son la base para determinar el contenido de las virtudes. En una segunda instancia, y de acuerdo con los criterios contingentes de cada momento histórico, también lo es para fijar los criterios de justicia (el respeto debido a los pactos y contratos, la obediencia hacia las instituciones, etc.) porque, entre otras cosas, el hombre no puede ser indiferente respecto a la felicidad de los otros, ya que su felicidad individual depende también del bienestar y felicidad colectivos.²

Otro de los autores que se encuentran en esta corriente filosófica es Adam Smith (1723-1790). De acuerdo con su planteamiento, el móvil de todo comportamiento es el deseo del ser humano de obtener la aprobación y, por tanto, la simpatía de sus semejantes. Para encontrar un criterio objetivo en esta *moral de la simpatía*, basta pasar de la aprobación y simpatía de un espectador real – concreto y determinado –, a una de carácter más general de un *espectador imparcial*: una simpatía que se corresponde con la aprobación que, en abstracto, otorga la colectividad.³

En definitiva, según todas estas teorías, la *simpatía* se encuentra en la naturaleza humana y surge automáticamente: no se trata de que una persona adopte una determinada actitud hacia otra; simplemente se ve arrastrada de manera inevitable cuando contempla la conducta de los demás.

Estos autores no valoran suficientemente las profundas relaciones que existen entre el objeto que se percibe y el sentimiento que nace en nosotros. De ahí que, al haber trastocado los elementos que forman la estructura de las vivencias afectivas, aparezcan nuevas dificultades: en primer lugar, en lugar de analizar el objeto que origina el fenómeno afectivo, se convierte en *tema* de reflexión el sentimiento en sí mismo; en segundo lugar, una vez desconectada la experiencia afectiva del objeto al que responde y con el que se relaciona, se le otorga un sentido propio e independiente; finalmente, se identifica el objeto con el estado afectivo.

¹ «Thus the distinct boundaries and offices of *reason* and of *taste* are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: the latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue», *ibidem*, 294.

² Sobre las ideas de Hume acerca del fundamento de la moral, puede verse J.A. MERCADO, *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona 2002; *David Hume: las bases de la moral*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004 y *Utilitarismo e sentimentalismo in David Hume*, en «Acta Philosophica» 14 (2005) 203-232. Una cuidadosa crítica de los planteamientos humeanos puede encontrarse en A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, esp. 91-100.

³ Cfr. A. SMITH, *The theory of moral sentiments*, Bell and Sons, London 1892. Sobre la influencia del pensamiento moral de A. Smith en el mundo contemporáneo véase J. EVENSKY, *Adam Smith's moral philosophy: a historical and contemporary perspective on markets, law, ethics, and culture*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2005, 3-108.

Consecuencia de esta deformación es que, realidades que existen con independencia de nuestra mente (como la ley y los valores morales), se identifican con meros sentimientos y se niega que tengan existencia real.

Naturalmente un fenómeno afectivo (el amor, el entusiasmo, la compasión, etc.) no tiene por qué tener un nivel ontológico inferior al objeto del que depende: el *sentimiento de lealtad* ante un compromiso que se ha contraído, por ejemplo, no tiene menor entidad que la responsabilidad jurídica a la que responde. Pero, por su propia naturaleza, el vínculo tiene una existencia diferente de la respuesta afectiva. No sólo es algo impersonal sino que está dotado de una entidad jurídica objetiva que, aunque nazca de una promesa, de un contrato, de una obligación natural, etc., es independiente incluso del acto y del motivo subjetivo por el que tal vínculo se contrajo. En definitiva, su existencia no depende de que la persona se *sienta* responsable o no.

Sin embargo, estos sistemas morales equiparan la *responsabilidad* con un simple *sentimiento de responsabilidad* del sujeto, es decir, identifican la esencia objetiva de una categoría jurídica con la vivencia afectiva de sentirse responsable. De este modo, la responsabilidad jurídica pierde su substancia objetiva (como vínculo interpersonal), porque se reduce a algo meramente subjetivo.¹

Estas doctrinas contribuyen al descrédito de la afectividad, de una parte, porque reemplazan con una experiencia personal algo que, en sí mismo, es impersonal y reclama una existencia independiente de nuestra mente; de otro lado, precisamente a través de esta reducción, la misma experiencia personal aparece privada de su propio significado y razón de ser.

Una forma especial de este subjetivismo es la doctrina emotivista (*emotive theory*) de Alfred Jules Ayer (1910-1989). Este autor inglés parte de la distinción – introducida por Hume – entre proposiciones que contienen relaciones entre ideas y las que expresan juicios de hecho. Seguidamente, sirviéndose de su método neoempirista, examina las de las diversas ciencias y, por lo que a la ética se refiere, afirma que todo juicio de valor no es en realidad sino la expresión de un sentimiento. Cuando alguien afirma de otro que *se ha portado mal por haber robado*, en realidad no añade ninguna nueva proposición a la afirmación más sencilla de *usted ha robado*. Al decir que esa acción es mala, simplemente incluye su desaprobación. Por lo tanto, afirmaciones del estilo *la justicia es buena* o *la injusticia es mala* han de equipararse con la mera expresión de un sentimiento o con una orden del tipo *sé justo* o *no seas injusto*.²

¹ Aquí se entiende por responsabilidad la que se tiene ante la ley (*liability*), es decir, aquella que comporta consecuencias jurídicas.

² «The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content. Thus if I say to someone, “you acted wrongly in stealing that money”, I am not stating anything more than if I had simply said, “You stole that money”. In adding that this action is wrong I am not making any further statement about it. I am simply evincing my moral disapproval of it. It is as if I had said, “You stole that money”, in a peculiar tone of horror, or written it with the addition of some special exclamation marks [...]. It is worth to mentioning that ethical terms do not serve to express feeling. They are calculated also to arouse feeling, and so to stimulate action. Indeed some of them

A.J. Ayer marca ciertamente una diferencia con las teorías subjetivistas que le han precedido porque sostiene que tales juicios no suponen que, de hecho, se alberguen esos sentimientos, sino sólo que afirman y se incita a los demás a tenerlos.¹

En todo caso, parece pasar por alto una experiencia fundamental en este campo. En efecto, nuestro primer contacto con la moralidad no consiste en formular un juicio ni en afirmar directamente una propiedad determinada, sino en la simple captación de algo que es bueno o malo en sí. Se trata de la aprehensión de una realidad autónoma.

De manera que no es posible identificar una valoración moral con la orden o la incitación a tener determinados sentimientos porque, en cuanto mandato que contiene un deber de carácter ético (no una simple ley positiva), necesariamente presupone que existe y se ha aprehendido algo bueno o malo en el objeto al que se refiere. La vivencia más originaria, por tanto, es la emoción que se experimenta ante un objeto (alegría, tristeza, temor, etc.). Su posterior expresión simplemente notifica la existencia y la esencia de tal sentimiento.

Ayer confunde la bondad con el mandato de ser bueno. Sin embargo, la cualidad que se encuentra en el objeto (lo que llamamos bello, sublime, heroico, noble, etc.) es algo completamente distinto de las reacciones afectivas (la alegría, la tristeza, el entusiasmo, la indignación, el desprecio, el amor, el odio, la esperanza, el temor, etc.) ante ese objeto y sus cualidades.²

Estos planteamientos teóricos desnaturalizan la experiencia afectiva porque rompen su estructura ontológica, que es esencialmente *intencional*; es decir, se quiebra la relación consciente y significativa entre la persona y el objeto, ya que las respuestas afectivas *presuponen* el conocimiento de un dato que está en el lado del objeto y que es justamente la causa de alegría, de entusiasmo, etc.

Precisamente uno de los motivos de la falta de crédito de la afectividad en ámbito filosófico, es la imagen *caricaturesca* que resulta de los fenómenos afectivos

are used in such a way as to give the sentences in which they occur the effect of commands», A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Gollanz, London 1953, 107s. Un buen estudio sobre la génesis y el contexto histórico del *emotivismo*, así como de su influjo y presencia hasta nuestros días en la cultura occidental, se puede ver en A. MACINTYRE, *After virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London 1985 y *Three rival versions of moral enquiry*, Duckworth, London 1990.

¹ «Even if the assertion that one has a certain feeling always involves the expression of that feeling, the expression of a feeling assuredly does not always involve the assertion that one has it. And this is the important point to grasp in considering the distinction between our theory and the ordinary subjectivist theory. For whereas the subjectivist holds that ethical statements actually assert the existence of certain feelings, we hold that ethical statements are expressions and excitants of feeling which do not necessarily involve any assertion», AYER, *Language, Truth and Logic*, 109.

² C.S. Lewis critica estas teorías acudiendo a una reducción al absurdo: «Even on their own view – on any conceivable view – the man who says *This is sublime* cannot mean *I have sublime feelings*. [...] The feelings which make a man call an object sublime are not sublime feelings but feelings of veneration. If *This is sublime* is to be reduced at all to a statement about the speaker's feelings, the proper translation would be *I have humble feelings*. If the view held by Gaius and Titius were consistently applied it would lead to obvious absurdities. It would force them to maintain that *You are contemptible* means *I have contemptible feelings*: in fact that *Your feelings are contemptible* means *My feelings are contemptible*», C.S. LEWIS, *The Abolition of Man*, Collins Sons & Co, Glasgow 1990, 8.

espirituales separados del objeto al que responden de modo significativo. No es posible considerar el entusiasmo, la alegría o la pena aisladamente, como si tuvieran sentido en sí mismas, y analizarlas prescindiendo de su objeto, porque entonces falsificamos su verdadera naturaleza. Por el contrario, sólo cuando conocemos el objeto del entusiasmo de una persona se nos revela la naturaleza de ese entusiasmo y especialmente “su razón de ser”.

7. *Deformaciones, faltas de autenticidad y errores de interpretación en la esfera afectiva*

De todas formas, el desprestigio que padece la esfera afectiva se debe también – y quizá de modo especial – a una categoría de motivos que podrían ser calificados de *prácticos*; es decir, ciertas actitudes afectivas anómalas. El problema surge cuando, como sucede con frecuencia, se juzga la entera esfera afectiva a la luz de estas deformaciones.

a) Sentimentalismo

El sentimentalismo es un defecto característico de quien, en vez de concentrarse en el bien objetivo al que las experiencias afectivas responden o deberían responder, simplemente se recrea en sus propias emociones. En estos casos, la experiencia de *conmoverse* e incluso de *conmoverse* hasta las lágrimas, ya no es la lógica respuesta ante un objeto que por su propia naturaleza afecta íntimamente, sino un *estado emotivo* que se busca directamente y por sí mismo, en vistas del gozo sensible que produce. Por eso, cuando no nace espontáneamente, se intenta provocar de modo artificial.¹

Ante semejantes caricaturas, surge la tendencia de mirar con suspicacia este mundo irracional e insustancial de *sentimientos* variables y carentes de significado. Es verdad que, cuando se prescinde de su objeto, esos fenómenos afectivos carecen de sentido. Sin embargo, aunque parezca una reacción lógica, el intento de asegurar una sólida moral con el uso exclusivo de la razón y de categorías intelectuales es un nuevo error. En ese caso, se termina por considerar que *sentimientos* como el amor, la compasión, el entusiasmo, etc. no tienen interés, porque no aportan nada significativo desde el punto de vista estrictamente moral.

¹ En la raíz de esta falta de autenticidad afectiva se encuentran, por tanto, dos errores. De un lado, el deseo de experimentar una particular emoción o conmoción interior que se echa en falta cuando no tiene lugar. El segundo error es intentar provocarlo artificialmente y como *a la fuerza*. C.S. Lewis, que atribuye a esta deformación su temprana pérdida de fe en Dios y otros errores en el ámbito estético, explica que, sólo cuando la atención y el deseo están fijos en algo distinto (en Dios, en el paisaje que se contempla, la música que se escucha, etc.) la conmoción surge de manera auténtica, porque su estructura hace que se presente como un subproducto y presupone que no se desea la emoción sensible en sí, sino algo distinto y externo. Si manipulando la propia intimidad, se pudiera llegar a producir el sentimiento, se apreciaría que es algo sin valor porque, privado de su objeto, se reduce a unas sensaciones físicas y unas imágenes mentales, es decir, algo sin sentido ni contenido objetivo. El gran error es confundir este mero sedimento con las actividades que lo producen. Cfr. C.S. LEWIS, *Surprised by Joy*, Harcourt Brace & Co., San Diego 1955.

Por el contrario, la realidad es que, cuando la conmoción ante algo valioso se experimenta de manera genuina, hace directa referencia al objeto que la motiva. Gracias a fenómenos de esta naturaleza resulta posible percibir de manera plena el hondo significado que encierran ciertos valores: por ejemplo, es necesario *conmoverse* verdaderamente para captar con profundidad valores como la caridad, la humildad, la pureza o la generosidad. Por eso se comprende el papel que la Iglesia reconoce a este tipo de experiencias en la oración (es indudable que, quien se conmueve al contemplar la Pasión del Señor, percibe con mayor claridad la infinita caridad de Cristo) y en la Liturgia (existen oraciones que imploran, por ejemplo, el don de lágrimas).¹

En realidad, quienes se acercan a Dios con reverencia, pueden albergar diferentes experiencias afectivas – como de hecho sucede a las personas que tienen verdadera vida interior –, pero la estructura y calidad de tales sentimientos es muy diferente. Son personas que concentran constantemente su mirada interior en Dios y, aunque se conmuevan profundamente, la sola idea de complacerse en tales sentimientos les parece un horror inadmisibles.

b) El error de interpretar la entera esfera afectiva a la luz de sus deformaciones

Es clara y evidente la diferencia entre las experiencias afectivas dotadas de un significado profundo y los estados emotivos de origen neurótico o irracional; es igualmente nítido que, las expresiones de intenso y profundo dolor de quien llora la muerte de un ser amado, no merecen ser tachadas de irracionales ni recibir el calificativo de *histerismo*.

El uso del término *histérico* ha terminado por aplicarse a las manifestaciones afectivas en general, por influjo de diferentes doctrinas que juzgan cualquier fenómeno emocional de cierta intensidad como algo, no sólo carente de todo valor moral, sino incluso desagradable.

En cualquier caso, el antídoto del *histerismo* como deformación afectiva, no consiste en pretender conservar ante todo y en cualquier situación una actitud fría e indiferente. Se trata, por el contrario, de hacer valer las genuinas respuestas afectivas que los diversos sucesos o experiencias merecen, como aquellas que se contienen en un verdadero amor o en una profunda alegría.

De modo análogo, también el uso del término *sentimentalismo* en sentido demasiado amplio da lugar a equívocos y malentendidos, porque se acaba tildando de sentimental cualquier experiencia afectiva intensa, aunque se trate de un fenómeno noble y profundo. Para salvar los peligros y errores inherentes al sentimentalismo, no es posible proponer como patrón de conducta la actitud fría e

¹ En varios lugares la Liturgia hace esta misma petición, pero con una precisión importante: *llorar dignamente los males cometidos*: «Deus, qui sperantibus in te miserere potius eligis quam irasci: da nobis digne flere mala, quae fecimus; ut tuae consolationis gratiam invenire mereamur. Per Dominum». Cfr. *Missale Romanum, editio iuxta typicam 1962, Sabbato post dominicam quartam in Quadragesima, Oratio super populum*.

indiferente de quien estima cualquier sentimiento una concesión a la debilidad. Por el contrario, precisamente porque el sentimentalismo es una deformación, el verdadero remedio consiste en destacar dónde se encuentra la auténtica esencia de un sentimiento noble y profundo.

Es comprensible que, en presencia de anomalías afectivas, surjan reacciones de suspicacia, sobre todo porque en el campo del entendimiento y de la voluntad no se halla algo semejante. En cualquier caso, ese rechazo no puede servir para desacreditar la afectividad humana como tal. Conviene recordar que nada hay en el ámbito humano que no sea susceptible de corrupción y que, precisamente por eso, es preciso evitar el prejuicio de juzgar una realidad por sus deformaciones.

Sin embargo, este prejuicio ha conducido con frecuencia, a lo largo de la historia, a combatir enteras realidades nobles y buenas con el propósito de acabar con determinados y concretos abusos. Por ejemplo, como reacción ante los excesos decimonónicos, se desarrolló después de la Primera Guerra Mundial una fuerte tendencia anti-afectiva que alcanzó expresión en el arte, especialmente en la música y en la arquitectura, con el movimiento llamado *Nueva objetividad* o *Funcionalismo*¹. Este movimiento anti-afectivo se extendió también en el ámbito de las devociones religiosas y así, la razonable oposición a inadecuadas formas de piedad sentimental (con imágenes sagradas y cánticos dulzones), no se limitó a corregir desviaciones y restaurar las prácticas devocionales impregnadas de genuinas y nobles expresiones afectivas, sino que llevó a la supresión de todo elemento afectivo en la devoción popular.

De la misma manera, no han faltado teólogos para quienes sólo en la medida en que ponemos el acento de la vida cristiana en incorporarnos al ritmo objetivo de la comunidad, nos tornamos más objetivos y teocéntricos. En cambio, hablar de entrega personal a Dios supone referirse a algo demasiado subjetivo y sin entidad objetiva suficiente, como para ser tenido en cuenta.²

Por el contrario, la auténtica vida cristiana consiste en transformarse en Jesu-

¹ En arquitectura, el Funcionalismo (también llamado Racionalismo) es un movimiento surgido en Alemania después de la Primera Guerra Mundial y el sucesivo derrumbamiento en aquel país de muchas de sus antiguas tradiciones. Propugnaba la tesis, según la cual, el arquitecto debía emplear en su trabajo el proceso racional para satisfacer las necesidades constructivas. Éstas debían definir el carácter funcional del edificio, sin necesidad de platearse, por tanto, problemas estilísticos. La nueva arquitectura no debía ya influir sobre el espectador por el camino meramente sentimental, sino dirigirse, de forma totalmente directa, a la razón. Entre sus iniciadores merece destacarse Walter Gropius, que fue fundador y director del *Staatliche Bauhaus* (Casa estatal de la construcción), Mies van der Rohe y Le Corbusier. Cfr. C. ORTIZ-ECHAGÜE, *Racionalismo (Arquitectura)*, «Gran Enciclopedia Rialp» 16 (1987) 597-599.

² Algunos autores tienden a relegar la persona individual, para favorecer la tendencia colectivista dentro de la Iglesia, como característica de nuestro tiempo, que supondría un real progreso y la superación de un devocionalismo egoísta. Cfr. R. LOMBARDI, *Ejercitaciones por un mundo mejor: reforma comunitaria*, Editorial Católica, Madrid 1962. Esta posición enfatiza la comunidad con el riesgo de perder de vista el valor y dignidad de la persona individual. De esta forma, no se consigue fomentar una verdadera comunidad, porque se termina promoviendo tan sólo la "colectividad". No se puede olvidar que la auténtica superación del egoísmo tiene lugar únicamente con la verdadera entrega personal a Dios.

cristo, y esto sólo es posible en la medida en que le amamos y participamos en su amor al Padre y al prójimo, con una entrega amorosa.

*

Hemos ido repitiendo a lo largo de este trabajo que los diversos factores que han contribuido a minusvalorar la esfera afectiva, han tenido notable influjo en el campo filosófico y ético.

La Teología moral debe tomar conciencia del protagonismo que ocupa la afectividad en la vida de las personas corrientes (en su lucha por la felicidad) y del puesto destacado que ocupa en el Evangelio, en la Liturgia y en la vida de los santos, para atribuir a los sentimientos el papel que les corresponde en la edificación de una auténtica personalidad moral.

Alcanzar ese objetivo requiere previamente investigar las diversas facultades y potencias del ser del hombre, para delimitar con precisión la esfera de la afectividad y aclarar sus implicaciones en la vida humana consciente. Nos parece que sólo así será posible eliminar las ambigüedades en el uso del término “sentimiento”, distinguir los diferentes niveles que se encuentran en la esfera afectiva y entender finalmente la incidencia de los fenómenos afectivos en la vida moral.¹

ABSTRACT

Es innegable que el mundo afectivo interviene de modo determinante en la actuación de cualquier individuo. Esto ocurre igualmente en la vida cristiana, cuya plenitud incluye también el perfeccionamiento de la esfera afectiva. A lo largo de la historia, sin embargo, la afectividad humana ha sido valorada de manera muy diversa, y, en concreto, en el ámbito de la teología moral, tradicionalmente se le ha reservado un espacio más bien marginal: todavía hoy se percibe la dificultad de comprender cómo se integran los sentimientos y emociones en la vida moral.

Nos proponemos en estas páginas ofrecer algunos elementos que ayuden a mostrar las raíces de ese contraste en el que se ha movido la teología moral, subrayando la conveniencia de una mayor conciencia del protagonismo que ocupa la afectividad en la edificación de una auténtica personalidad ética.

There is no doubt that affectivity is a decisive source for human action. This is also true in Christian life, which includes the moral perfection of emotions. However, affectivity has been understood throughout history in diverse and even opposing ways. In traditional moral theology it has had a marginal role; even today, one perceives a difficulty in integrating affections within moral life.

In this paper we seek to offer some elements that could help to show the roots of that contrast in which moral theology has been entangled, underlining the importance of a greater awareness of the affections in the construction of a real personality.

¹ Una aportación particularmente interesante se encuentra en la producción filosófica de Dietrich von Hildebrand, de la que hemos tenido ocasión de ocuparnos en otro lugar. Cfr. J.J. MARCOS, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand*, Edusc, Roma 2007.