

2. Lo intelectual y lo sentimental¹

2.1. PENSAMIENTO Y LENGUAJE

Tras lo visto en el capítulo anterior, dirigimos nuestra mirada a la inteligencia, para destacar sus rasgos y funciones específicas, a parte de la referencia que hemos hecho a su intrínseca (y constitutiva) relación con el cuerpo. La vida intelectual será ahora nuestro objeto de estudio.

Empezaremos aludiendo a un fenómeno externo que nos señala la presencia de la inteligencia: el lenguaje. Una vez expuesto lo específicamente humano de él, podremos acceder al pensamiento y a sus características. Después, centraremos nuestra atención en el mundo de la afectividad y de los sentimientos, algo que, sin ser racional, guarda una estrecha relación con la inteligencia y con la voluntad, constituyéndose casi como el campo de lo específicamente humano. Del adecuado equilibrio entre esta diversidad de dimensiones depende la armonía del alma y, en consecuencia, la buena marcha de la vida entera de la persona.

Desde comienzos de siglo, el lenguaje humano ha sido objeto de una progresiva y creciente atención por parte de los estudios científicos. La ciencia actual tiende a ver al hombre como «*un ente que habla*»², con una tendencia a unir pensamiento y lenguaje³, y a estudiar las funciones intelectuales humanas desde esta relación provocando la aparición y desarrollo de disciplinas muy diferentes (lingüística, semiótica, psicología cognitiva, informática, filosofía de la mente, etc.).

El racionalismo, esa visión según la cual la razón abstracta y la lógica propia de la ciencia eran los lenguajes humanos por excelencia, ha sido sustituido por

1. Agradezco a Marta Torregrosa sus sugerencias para la revisión de este capítulo (J. Aranguren).

2. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1989, trad. J. Gaos, &34, 184.

3. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 261.

el estudio de los lenguajes cotidianos del «*mundo de la vida*» (Husserl). En el desarrollo de la vida práctica, la ciencia aparece como una forma más de lenguaje, aunque no la primera ni la más importante. El habla es más amplia que la ciencia (pues incluye el ámbito del trabajo, pero también los de la convivencia cotidiana, la risa y el llanto, las canciones y los comadreos, etc.). El habla llega a todos los ámbitos convirtiéndose en la actividad racional más específicamente humana.

¿Qué es el lenguaje? Podríamos decir que es «un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada»⁴. Para ilustrar esta definición podemos establecer tres grandes diferencias entre el lenguaje animal y el humano:

a) *El lenguaje humano no resulta del instinto*, no es cerebralmente localizable, no se transmite filogenéticamente. Es algo cultural, una convención que hay que aprender. Es natural el hablar, no lo es el lenguaje que se habla.

b) El lenguaje animal es *icónico*⁵: tiene una relación simple y directa entre el signo y el mensaje, resultado de un determinado estado orgánico del individuo. El hombre es también capaz de usar lenguaje icónico (el bebé, al llorar, emplea este tipo de lenguaje: señala hambre, miedo, situaciones muy básicas e identificables). Pero además, el lenguaje humano es *dígito*: en él *la relación entre el signo y el mensaje es arbitraria*, modificable. Los signos del lenguaje humano son elegidos o producidos por el hombre de manera deliberada, de modo que el hombre es capaz de transmitir más cosas que estados orgánicos (contar una historia de amor no hace necesario que el narrador se encuentre enamorado: los hombres son capaces de la ficción, es decir, de trascender su situación física inmediata).

c) Por eso, *el número de mensajes del lenguaje humano es ilimitado*: siempre cabe novedad, siempre se pueden formar nuevas proposiciones con viejas palabras. Los animales, en cambio, sólo emiten un número fijo y limitado de mensajes, siempre iguales.

El lenguaje humano existe porque el hombre es capaz de conocer y manifestar sus estados sensibles e interiores. El hombre no es una piedra, ni una planta: manifiesta su interioridad (me pasa esto, quiero lo otro). Tener una interioridad que transmitir conlleva la conveniencia de que alguien reciba lo expresado: el lenguaje humano es social, crea comunidad. El lenguaje es el origen del diálogo y de la capacidad humana de compartir.

¿Por qué habla el hombre? La causa del lenguaje está en que el ser humano conoce, tiene inteligencia: el lenguaje es *vehículo y expresión del pensamiento*, lo manifiesta *porque lo incorpora dentro de sí*. Por expresarlo en terminología aris-

4. E. SAPIR, *Language*, Harcourt, New York, 1921, 7, citado por J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 263 (paréntesis nuestros).

5. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 264.

totélica, podría decirse que *el pensamiento es la forma del lenguaje*, y que *ambos no son separables*. Un hablar sin pensamiento no comunica nada, son ruidos incoherentes. Un pensamiento que no se puede dar a conocer no ha llegado al nivel de la racionalidad. «Cuando afirmo: “pienso que el tren llegará tarde”, “el tren llegará tarde” no sólo expresa, sino que contiene lo que pienso»⁶. Esto quiere decir que «entender el significado de una palabra es conocer. El significado comprendido de una palabra es conocimiento»⁷. «Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla»⁸, es decir, emplearla al hablar. *Hablar y pensar se dan a la vez*. No se puede hablar sin pensar.

2.2. CARACTERÍSTICAS DEL PENSAMIENTO

Las operaciones del conocimiento intelectual, que el lenguaje se encarga de expresar, han sido estudiadas por la filosofía desde su inicio hasta hoy. Simplificando hasta la exageración, puede afirmarse:

a) *El pensar acontece como operación, y permanece y crece como hábito*. El pensar que nace como operación es *el pensar operativo*, y el que permanece forma *los hábitos intelectuales*. Ésta es la división fundamental del conocimiento intelectual.

b) El pensar operativo es episódico: las operaciones pueden realizarse o no, y cuando se realizan, tienen lugar y ya está, se detienen; no se conoce con ellas más que lo ya conocido. Para conocer más, hay que ejercer nuevas operaciones. Las operaciones tienen un carácter intermitente: ahora pienso, ahora duermo.

c) Las operaciones del pensar son tres⁹, y se ordenan jerárquicamente de la inferior a la superior: La primera es *la abstracción* o *simple aprehensión*, mediante la cual se obtienen los *conceptos* (como «blanco», «perro»). Esta obtención de los conceptos se realiza mediante una luz intelectual (conocida en la tradición filosófica como *intelecto agente*) que el hombre tiene y que se proyecta sobre las imágenes elaboradas por la imaginación, de las cuales abstrae el concepto. La segunda operación es *el juicio*, que tiene lugar cuando se reúnen y conectan entre sí los conceptos, dando lugar a las *proposiciones* como «el perro es blanco». La tercera operación se llama *razonamiento* o *razón*, y consiste en un encadenamiento de proposiciones, lógicamente conectadas: «el perro es un animal», «todos los animales viven y mueren», por tanto, «los perros viven y mueren».

6. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 274.

7. E. GILSON, «Hombre y conocimiento», en id., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1972, 286.

8. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 274.

9. Esta clasificación tradicional ha sido completada por L. POLO en su *Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona, 1984-1995, 4 vols.

d) *Los hábitos del pensamiento* que adquirimos después de realizar las operaciones que se acaban de señalar son varios. Los más importantes son la *ciencia* y la *sabiduría*, y consisten en *hábitos de determinados saberes teóricos o prácticos*, como saber sumar, saber francés, saber ser prudente...¹⁰.

e) El conocimiento intelectual puede ser *teórico y práctico*. El primero se refiere a la ciencia; el segundo, a la acción práctica. Volveremos en el capítulo 5 sobre ellos.

Ahora bien, ¿cuáles son las características del pensamiento? Hay que tener en cuenta que si pensar es la actividad más alta de la que es capaz el hombre desde ella podríamos deducir muchas cosas acerca de su modo de ser. Si prestamos atención a los rasgos del pensamiento¹¹, podremos adivinar los rasgos del ser que piensa.

1) *Infinitud*. Pues: a) no está abierto a una «zona» determinada de seres, sino a *todos*: el alcance posible del pensamiento es toda la realidad¹²; b) no hay un pensamiento último después del cual ya no se pueda pensar nada; es decir, el pensamiento es insaturable: por mucho que piense, siempre puede pensar otra cosa. Esto nos lleva a una primera conclusión que puede parecer sorprendente: en la finitud que cada hombre es hay un principio infinito; o bien, el principio de la finitud es infinito. Desde aquí, la entrada a la importancia de la noción de persona queda asegurada.

2) *Alteridad*. El hombre puede captar la realidad no sólo en relación a su estado orgánico, como hace el animal, sino *en sí misma*, como cosa independiente de él, como *algo otro*, en su *alteridad*. Las cosas captadas intelectualmente se captan así, en su alteridad. Puedo captar el agua como líquido refrescante que apaga mi sed. Pero también la puedo captar como H₂O, y eso ya no tiene nada que ver con mis estados orgánicos. El hombre no sólo trata con la realidad (incluido uno mismo) por interés biológico, sino que es capaz de superar esa dimensión. Incluso se dice que somos capaces de *saber por saber*, porque sí, porque nos gusta tal asunto. El ocio se relaciona con la posibilidad de alteridad: el ocio sólo se entiende desde la vida intelectual.

3) *Mundinidad*. En el hombre hay un *horizonte* dentro del cual se pueden captar muchos objetos. El conocimiento intelectual *nos abre un mundo*. Se llama mundo a ese conjunto de seres que tengo a mi alrededor: no percibo objetos aislados, sino un ámbito dentro del cual se encuentran unas cosas junto a otras. El conocer humano no es de entes aislados, sino que contextualiza, capta totalidades de sentido.

10. La caracterización precisa de este conjunto de operaciones y hábitos pertenece a la Teoría del Conocimiento. Aquí no nos detenemos en ella.

11. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 281-285.

12. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 429a 18.

4) *Reflexividad*. Condición de mi captación de un mundo es la captación de un *centro receptor* «desde donde» se percibe ese mundo. Un horizonte se divisa desde un «punto de vista» (Ortega y Gasset). Ese centro es el propio cognoscente, que se descubre a sí mismo conociendo y siendo el centro de referencia. El sujeto inteligente, *se conoce a sí mismo como sujeto*, como yo. La inteligencia es reflexiva porque permite advertirnos y descubrirnos a nosotros mismos en medio de «nuestro mundo». Saberse en medio del mundo es trascender el mero carácter de mundanidad, pues la percepción del propio yo no está en ese horizonte, sino que le da su posibilidad. En este sentido se puede decir aquello de que *el yo tiene espaldas* (Polo).

5) *Inmaterialidad*. Esta característica del pensamiento puede ser entendida a partir de la vieja distinción entre movimientos transitivos y «perfectos»¹³:

a. Hay procesos en los cuales se da siempre una falta de simultaneidad entre la acción y su término: cuando me dirijo a Serranillos de la Sierra todavía no estoy allí, y cuando he llegado dejo de dirigirme a Serranillos. Al *dirigirse* podemos llamarle proceso o movimiento. Al *llegar*, resultado o *término*. Lo mismo ocurre cuando produzco cualquier cosa: entre el proceso de producción y el producto final no hay identificación, no son simultáneos. Lo mismo ocurre al levantar una casa. En estos procesos se da una *separación temporal* entre los dos momentos (la producción o movimiento y el final de ambos). La imposibilidad de desplazarse instantáneamente (ni siquiera la luz puede hacerlo) o de producir en un instante una casa viene causada por la materia, que es *no simultánea*.

b. Pero, además, hay procesos en los cuales el inicio es simultáneo con el resultado (y por eso la palabra *proceso* sólo les es adscribible de un modo impropio). Se tiene el resultado buscado desde que se comienza la acción: si me pongo a ver la televisión ya la estoy viendo. Si juego al parchís ya estoy jugando. El seguir un programa o el acabar la partida sí que son procesos, pero las acciones de ver o de jugar son instantáneas con el fin que se pretende en ellas (estar viendo, estar jugando). En estos procesos *el fin de la acción es la acción misma*. No se espera un resultado posterior al que sea preciso «llegar». *Ver* es una acción de resultados inmediatos, porque el resultado es la propia acción: «uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado»¹⁴.

Esta «instantaneidad» es inmaterial, pues la materia consiste precisamente en la no simultaneidad, en la extensión, en el transcurrir para llegar de un punto a

13. El lugar más clásico donde esa distinción se establece es en ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1048b 18-36. Ver un comentario en R. YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1993, 256-263, 333-342. Esta distinción la volveremos a encontrar al distinguir belleza y utilidad, al hablar de la dimensión temporal del hombre, las dimensiones de la cultura, del ocio, de la supervivencia del alma, etc. También ha sido utilizada para perfeccionar la teoría del conocimiento por L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, cit., vol. 1, 53 y ss.

14. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1048b 23.

otro. El pensamiento es una acción de este tipo: su fin es la misma acción de pensar y, por eso, ponerse a pensar es *ya* haber pensado. Es obvio que entre un pensamiento y otro transcurre tiempo: el hombre tiene cuerpo, es un ser material sumergido en el tiempo. Pero eso no impide que el pensamiento, considerado en sí mismo, sea inmaterial, pues en el pensar considerado como pensar el tiempo no transcurre, no tiene importancia. De nuevo, desde aquí se apunta a uno de los motivos centrales para la afirmación de la dignidad humana.

6) *Unión con la sensibilidad.* El pensamiento no funciona al margen de la sensibilidad y del conocimiento sensible. Esto es una tesis clásica¹⁵: no se piensa nada que antes no haya pasado por los sentidos. O bien, no hay conceptos sin aprehensión de la sensibilidad. Una vez obtenidos los conceptos, el pensamiento elabora juicios y razonamientos. Y es sumamente importante añadir que el pensamiento no funciona «aislado», sino que *vuelve* a la sensibilidad para referir los pensamientos, a las cosas mismas y a los objetos singulares. «Este perro es blanco» es un juicio referido a un objeto singular que tengo delante. Este *proceder de y volver a* la sensibilidad es una característica central de nuestra inteligencia: «la facultad de pensar piensa las formas *en* las imágenes»¹⁶. De hecho es imposible separar la actividad de la sensibilidad y la del entendimiento: *anima forma corporis*.

7) *Universalidad.* Pues el pensamiento capta lo común a muchos objetos, capta *universales*, es decir, conceptos generales («perro», «animal», «ser vivo», etc.). Lo propio de la razón es conocer la forma abstracta de las cosas. *Lo racional es lo universal, lo común a muchos*. Por eso podemos tener una vida social, es decir, una vida *en común*: en cuanto que nuestro conocimiento es universal, supera la particularidad de cada quien y es *compartible*: *lo que los hombres pueden compartir es, sobre todo, lo racional, porque racional significa: universal, común a muchos. Es la razón lo que nos une*. Un animal no tiene vida en común, en el sentido de que no comparte proyectos, ilusiones, saberes de un modo consciente. En cambio, no parece haber nada más humano que el atender juntos a tareas. Eso es una consecuencia de la capacidad de conocer, de lo compartible que resulta el saber.

2.3. LA VOLUNTAD

Trataremos ahora de la voluntad de una manera sintética. Cuando hablemos de la libertad y el amor señalaremos los usos que caben de ella. *La voluntad es una función intelectual. Es el apetito de la inteligencia o apetito racional*¹⁷, por el cual nos inclinamos al bien conocido intelectivamente. Lo que los deseos e impulsos son a la sensibilidad, es la voluntad a la vida intelectual: *querer* es su acto propio.

15. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 431a 15.

16. *Ibíd.*, 431b 2.

17. TOMÁS DE AQUINO, *In III Ethic.*, lect. V.

La voluntad está tan abierta como el pensamiento: puede querer cualquier cosa, no está predeterminada hacia un bien u otro, se encuentra abierta al bien en general: la voluntad es la inclinación racional al bien, siendo el bien aquello que nos conviene. Según esta definición, la voluntad no actúa al margen de la razón, sino simultáneamente con ella: se quiere lo que se conoce, se conoce a fondo aquello que se quiere. Amor y conocimiento se relacionan estrechamente.

La voluntad se plasma en la conducta; dando origen a las acciones voluntarias. La voluntad aparece en la acción, se hace presente al actuar. Una acción voluntaria es una acción conscientemente originada por mí, es decir, una acción mía. Lo voluntario se puede definir también como «aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»¹⁸. El hecho de tener voluntad implica la *responsabilidad*: al hombre se le pueden pedir cuentas de lo que hace porque lo hace queriendo. El hombre es *responsable* de sus acciones ante los demás, ante la ley, ante la comunidad.

Aclarar el problema de la acción voluntaria exige una distinción acerca del doble *momento de la voluntad*: a) En primer lugar se da el *deseo racional*, que es «la tendencia a un bien conocido como fin». Esto es la voluntad en sentido general: el *querer* esto o lo otro. Este querer o intención basta para hacer que una acción sea voluntaria. El deseo racional se refiere por tanto a *los fines*¹⁹, es decir, a aquello que se quiere conseguir. b) En segundo lugar viene la *elección*, que consiste en *decidir* cómo y con qué medios llevar a cabo la acción que me permita alcanzar el fin querido. La elección requiere una *deliberación previa* que sopesa las distintas posibilidades o caminos para llegar a lo querido. Hablaremos de estos dos actos al tratar de la libertad.

Mas, por ahora, dejemos la voluntad, facultad que nos interesa sobre todo en su ejercicio. Llega el momento de ocuparse de otro nivel de la realidad humana, aquel en el que se da una curiosa mezcla entre intelecto-voluntad y lo propiamente animal del hombre: el campo de los *sentimientos*.

2.4. EMOCIONES Y SENTIMIENTOS

La afectividad humana es tan importante que los clásicos la tenían por «una parte del alma»²⁰, distinta de la sensibilidad y de la razón. Es una zona intermedia en la que se unen lo sensible y lo intelectual, y en la cual se comprueba que el hombre es verdaderamente unidad de cuerpo y alma. En la afectividad habitan los sentimientos, los afectos, las emociones y las pasiones. Sin una atenta considera-

18. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1111a 22-23. Este autor estudia el problema de la acción voluntaria en sus obras éticas: *Ética Eudemia*, II, 7-11, *Ética a Nicómaco*, III, 2-5.

19. TOMÁS DE AQUINO, *In III Ethic.*, lect. V.

20. PLATÓN, *República*, 580d.

ción de nuestra capacidad de tener sentimientos nos quedaríamos en una imagen del hombre incompleta, y por tanto falsa.

En primer lugar, delimitaremos la cuestión analizando los sentimientos y definiendo sus elementos. La ciencia psicológica actual ha llegado a un cierto consenso en el análisis de los sentimientos²¹. Según ella, pueden descomponerse en cuatro elementos fundamentales:

$\xrightarrow{1}$	$\xrightarrow{2}$	$\xrightarrow{3}$	4
Objeto desencadenante y sus circunstancias	emoción o perturbación anímica	alteraciones orgánicas o síntomas físicos	conducta o manifestación

La flecha que une los cuatro números indica que la relación entre los cuatro elementos *es necesaria*, es decir, forman una secuencia constante, de efecto a causa, que se da en la estructura del desencadenamiento de todo sentimiento. Por ejemplo: si vemos un león suelto por el pasillo de nuestra casa (1), sentiremos miedo (2), se nos acelerará el corazón (3), y saldremos huyendo (4). Si, de pronto, nos cruzamos con una persona hermosa (1), quizás nos venga la curiosidad de conocerla (2), pues al verla nos ponemos como tontos (3) y por eso nos hacemos los enconradizos (4). A veces el objeto desencadenante de la pasión no es localizable. Ocurre así con la angustia, un sentimiento cuyo objeto precisamente no es localizable, sino genérico, y por eso mismo no sabemos cómo evitarlo.

Los cuatro componentes señalados *son necesarios para definir un sentimiento*: es preciso atender al contexto y al origen u objeto desencadenante, al tipo de perturbación anímica que se produce, a las alteraciones orgánicas consiguientes, y a la respuesta de conducta que generan. Solamente después de analizar en cada caso todos estos elementos podremos llegar a identificar, definir y entender correctamente de qué sentimiento se trata. Aquí nos estamos permitiendo usar la palabra *sentimiento* de un modo muy genérico, equivalente a *emoción* (que en rigor es una perturbación más momentánea y orgánicamente más intensa que el sentimiento), *afecto* (que da nombre al mundo de la *afectivdad*) e incluso *pasión*. Aunque técnicamente las diferencias entre ellos sean claras no importa para el carácter introductorio de nuestro propósito²².

Los sentimientos podemos definirlos como «*el modo de sentir las tendencias*»²³. La tristeza, por ejemplo, sería la aversión o rechazo a un mal presente en cuanto sentido. Son la conciencia de la armonía o desarmonía entre la realidad y

21. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 224 y ss.

22. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 221. Cfr. también E. ROJAS, *El laberinto de la afectividad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, 21-77.

23. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 232.

nuestras tendencias²⁴: si algo me produce tristeza es porque realmente lo experimento como obstáculo a lo que son mis fines propios. Entre la realidad percibida y nosotros puede existir acuerdo o conflicto; cuando tomamos conciencia de esto, surgen los sentimientos como la conciencia de la adecuación o inadecuación entre la realidad y nuestras tendencias. Es decir, los sentimientos son *perturbaciones de la subjetividad*. Precisamente porque son una *conciencia sensible de las tendencias*, tienen un valor cognoscitivo: «dicen» algo de la realidad que los provoca. Así, una madre se da cuenta de modo inmediato de las necesidades de su hijo, o de si se encuentra bien. Y también «dicen» algo del sujeto que siente: la manera de estar afectado por los objetos y por el mundo en general.

Conviene tomar conciencia de que en castellano la palabra *sentir* puede aplicarse tanto a una *sensación* («siento las llaves en el bolsillo») como a un *sentimiento* («siento pena»). Es de la máxima importancia para no empobrecer el mundo afectivo, *no confundir la sensación con el sentimiento*. Por ejemplo, una cosa es la *sensación de vivir*, una plenitud biológica, un placer sensible o satisfacción *corporal*, y otra bien distinta es la satisfacción de los sentimientos, que es algo mucho más rico. La sensación sólo nos hace tomar conciencia de nuestro propio cuerpo. El sentimiento, en cambio, nos abre a la apreciación de lo que nos rodea. Además, los sentimientos generan una conducta mientras que la sensación termina en el «sentirla». Es algo que se da en *presente*. El sentimiento, en cambio, se *distiende* en el tiempo al generar una conducta.

¿Cómo calificarlos? Hemos señalado que hay dos grandes tendencias sensibles: *deseo* o apetito concupiscible (la inclinación a poseer un bien), e *impulso* o apetito irascible (la inclinación a vencer o apartar los obstáculos que permiten poseer el bien). Estas dos tendencias causan dos tipos de sentimientos, originados en cada una de ellas.

La inclinación del *deseo* a poseer el bien podemos llamarla *amor*, y la inclinación a rechazar el mal, *odio*. El amor puede serlo del *bien futuro*, y se llama *deseo* sin más, o del *bien presente*, y se llama *placer*. El odio puede ser la aversión a un *mal futuro*, provoca la inclinación a *huir*; o aversión a un *mal presente*, y se llama *dolor* o *tristeza*.

La inclinación o impulso de apartar o vencer los obstáculos que se interponen en el camino hacia el bien puede ser positiva o negativa. Cuando este apetito se mueve hacia un bien difícil o arduo, pero alcanzable, se llama *esperanza*; pero cuando se inclina hacia un bien que se torna inalcanzable se llama *desesperación*. Cuando se enfrenta con un mal que resulta inevitable se llama *temor*; pero cuando el mal se piensa que es evitable podríamos hablar de *audacia* o *temeridad*. Finalmente, si este apetito se enfrenta a un mal presente y lo rechaza (en vez de detenerse en la tristeza o el dolor), se llama *ira*.

24. J. VICENTE-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, cit., 233.

Los sentimientos y pasiones son un mundo muy complejo, en el que intervienen, como en todo, el psiquismo humano, la razón y la voluntad, junto a las tendencias. Por eso, esta clasificación es simplemente *orientativa*. Desde ellos se puede caracterizar un mapa de la acción humana. Intentando resumirlos en una tabla podrían quedar del modo siguiente:

		Inclinación	Si no lo tenemos	Si lo tenemos
Presente (concupiscible)	Bien	Amor: principio	Deseo	Gozo: <i>fin</i>
	Mal	Odio	Huida	Dolor, tristeza, angustia, aburrimiento
Futuro, Arduo (Irascible)	Bien	Esperanza: posible	Valentía, audacia, acción	Gozo: fin
	Mal	Deseperación: imposible	Temor, paralización	Ira, venganza

Los sentimientos parten siempre del *amor*. Lo que amo, lo deseo; lo que impide mi amor, lo odio. La positividad está por delante de los sentimientos negativos. Más aún: si éstos aparecen es porque tenemos cierta experiencia de *lo que debería ser*, es decir, porque estamos abiertos al amor. Del mismo modo, hemos resaltado la palabra *fin* porque es el modo en que se cumple la actividad sentimental: logrado el fin se tiene el gozo y basta. Si el fin faltara nos queda el dolor, quizás salte la ira y busquemos venganza, pero sin un fin por el que hacerlo al final ese ataque se verá reducido a un mero movimiento trágico²⁵. El motivo es claro: lo que desea todo hombre es la felicidad, que en el ámbito de los sentimientos se llama gozo. El gozo, la felicidad, es el fin de la acción, es el fin de la existencia humana ya a partir del ámbito de lo sensible.

2.5. REFLEXIONES SOBRE LOS SENTIMIENTOS

El puesto de la afectividad y los sentimientos en la vida humana es central. Son ellos los que conforman la situación anímica íntima, los que impulsan o retraen de la acción, los que en definitiva juntan o separan a los hombres. Además, la posesión de los bienes más preciados y la presencia de los males más temidos significan *eo ipso* que nos embargan aquellos sentimientos que dan o quitan la felicidad. La vivencia subjetiva de la felicidad está estrechamente relacionada con el modo de sentir nuestras tendencias: estar a gusto o a disgusto, sentirse existencialmente vacío o lleno, etc.

1) Por lo dicho hasta ahora debemos otorgar *una valoración muy positiva de los sentimientos: refuerzan las tendencias*. Esta valoración positiva en modo al-

25. Así ocurre, en buena medida, en las exposiciones de la tragedia griega.

guno es irrelevante, pues hay una escuela racionalista de ética, representada por Kant y Hegel, que concede a los sentimientos individuales un *valor negativo*, como si fuesen algo propio de seres débiles²⁶. Esta actitud procede de un cierto dualismo, que ve en lo sensible un rebajamiento de lo humano y olvida que *anima forma corporis*. Desear que el hombre no viva sus sentimientos es intentar que el hombre no sea humano, que no viva también desde un punto de vista corpóreo. Esto crea disfunciones.

Los sentimientos son importantes ya que intensifican las tendencias. Sin embargo, hoy se corre el peligro de que su valoración positiva sea excesiva, lo que conduciría a otorgarles la dirección de la conducta, tomándolos como criterio para la acción y buscándolos como fines en sí mismos. Esta actitud es lo que se llama *sentimentalismo*, y es hoy moneda corriente, sobre todo en lo referente al amor.

2) ¿Por qué el sentimentalismo no es una postura adecuada, prudente? Porque *el dominio sobre los sentimientos no está asegurado*: es una parte del alma que no siempre es dócil a la voluntad y a la razón, porque no pertenece plenamente a este ámbito. Esto es una característica principal de la afectividad. Es como un gato doméstico, al que hay que amaestrar, pero que también puede volverse contra nosotros (Platón). Aristóteles habla de «dominio político» de la razón sobre los sentimientos: son como ciudadanos libres que pueden ser enseñados a dirigir sus acciones hacia el fin de la ciudad, pero que necesitan aprender y, de vez en cuando, reaccionan a su aire. Mandar un sentimiento no es lo mismo que decir al brazo que se levante.

Así, los sentimientos pueden ir a favor o en contra de lo que uno quiere; no los podemos controlar completamente si no nos empeñamos en educarlos. Esta posible *desarmonía* puede producir patologías psíquicas, morales o del comportamiento. Por ejemplo: el miedo a equivocarse genera inhibición, uno acaba por no actuar; el miedo a engordar puede generar anorexia, y mezclarse con problemas de autoestima. *La aparición o desaparición de los sentimientos no es totalmente voluntaria*: enamorarse es algo que, sin previsión, *me pasa*. Yo no puedo darme la orden de enamorarme. A la vez, debo administrar mi afectividad (si ya he dado mi amor a alguien, tengo que saber renunciar a algunos afectos hacia otras personas o, de lo contrario, serán los sentimientos quienes guíen mi vida, y no yo a ellos). Lo mismo ocurre con un desengaño amoroso: uno quisiera olvidar, pero no puede, y sufre. El dolor moral no es voluntario, hay que saber vivirlo sin dejarse dominar por él.

Una de las grandes enseñanzas de Platón fue la de mostrar cómo se consigue que los sentimientos colaboren con las tendencias y la voluntad²⁷: los sentimien-

26. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1993, 229-241.

27. Toda su filosofía práctica, especialmente en la *República* y las *Leyes*, es una reflexión sobre el mejor modo de educar al hombre, de manera que se consiga en él la armonía de las distintas partes de

tos son los grandes compañeros del hombre, aunque no tienen «la mayoría de edad»; pues cuando se les deja actuar solos pueden crecer desmesuradamente y causar anomalías y patologías. La virtud que los domina se llama *sofrosyne*, moderación, sosiego, *autodominio*, templanza. *Los sentimientos son irracionales en su origen, pero armonizables con la razón*. No pueden ser conceptualizados más que en parte, pero de hecho acompañan a los pensamientos y a los deseos racionales. Este carácter irracional de los sentimientos es el causante de que en la vida humana no todo sea exacto y coherente: hay un ancho margen para la fantasía y el misterio, para lo imprevisto y la irracionalidad. Quien quiere tenerlo todo siempre bien atado, pierde esa espontaneidad llena de frescura de quienes se atreven a amar. El *envaramiento*, típico, por ejemplo, de la cultura victoriana, suele acabar resultando patético.

3) Por otro lado, los sentimientos producen valoraciones inmediatas, sobre todo de las personas. Evocan determinados bienes, males, recuerdos, etc. Esta valoración espontánea que el sentimiento provoca predispone la conducta en un sentido u otro. En conexión con esto, los sentimientos refuerzan las convicciones y les dan fuerza: cuando las cosas se sienten, son más nuestras. Quien quiere algo es mejor que lo quiera *apasionadamente* (si el objeto querido merece la pena: apasionarse por un coche o una marca de ropa señala actitudes superficiales). La diferencia entre un buen profesor y un mal profesor es si «está convencido» de lo que explica, es decir, si *lo siente* como suyo, o solamente «recita» la lección. El amante se cuida mucho de mostrar su amor, pues en ello le va lo mejor de su vida. Meter pasión a las cosas es llenarlas de sentido, al menos desde un punto de vista biográfico. Quien disfruta con lo que hace, quien lo hace ver, se convierte en alguien atractivo. La razón es que consigue que su vida tenga una unidad muy plena: lo que quiere mi corazón lo quiere mi cuerpo, mi cabeza, todo mi yo. La indiferencia provoca la muerte de lo vivo.

4) De este modo la variedad de sentimientos produce la variedad de caracteres: una parte importante de la personalidad de cada uno depende de los sentimientos que desarrolla. La intensidad y forma de manifestarse de los sentimientos hacen que predominen en la conducta unas actitudes u otras:

a) el *apasionado* pone pasión e intensidad en lo que hace, aunque a veces lo obrado no merezca tanta atención;

b) el *sentimental* se deja llevar por los sentimientos, no los domina y por eso es cambiante;

c) el *cerebral* y frío es el inasequible al «lenguaje del corazón», y puede aparecer como deshumanizado;

su alma. Y una buena parte de esta educación radica en saber encauzar y dominar los sentimientos: *República*, 587a.

d) el «sereno» es aquel cuyos sentimientos tardan en despertarse y que, por ser más reflexivos, tienden a ser más coherentes y menos volubles;

e) el *apático* es «el pasota», el que carece de pasiones: siente poco, porque conoce poco, no tiene tendencias ni metas, no ama nada y por eso nada le mueve. Es amorfo o indiferente.

5) Por todo lo visto queda clara una conclusión: lo decisivo es que haya una proporción entre los sentimientos y la realidad, entre el desencadenante del sentimiento, éste mismo, y su manifestación. Es necesario evitar las disonancias por exceso (el sentimental) o por defecto (el cerebral). Esto exige no engañarse en el conocimiento de la realidad. Ese engaño es el origen de las frustraciones: no saber aceptar los propios límites, quedarse en el nivel epidérmico al conocer a una persona y no saber *quién* es verdaderamente, decepcionarse por esperar demasiado de alguien de quien no cabía esperar tanto, etc. Si no se propicia esa proporción, el encuentro con la realidad será traumático, pues, aunque nosotros la percibamos de una manera, las cosas siguen siendo lo que son y acaban mostrándose con todo su realismo.

Los errores de autoestima originan sentimientos falsos, de sobreestimación, prepotencia o frustración. Lograr una estimación correcta de la realidad y de uno mismo evita que los sentimientos hagan salidas en falso. Por ejemplo, poner mucha ilusión en una cosa o persona imposible para nosotros, origina frustración, y ésta lleva a renunciar a intentar nada más, porque el sentimiento se ha desfondado. No vale detenerse, el hombre es capaz de ir más allá de sus obstáculos. Una estimación correcta de la realidad de las cosas y de las capacidades del propio ser sabe relativizar, ironizar, mostrarse sereno ante los propios fracasos, pues «la vida sigue»: mientras vivimos en el tiempo *siempre hay un todavía*. La luz de la fe católica aporta en este sentido la posibilidad del *perdón*, es decir, del borrón y cuenta nueva respecto de las acciones del pasado.

Los errores de apreciación del objeto de los sentimientos originan disgustos y peleas: cuando uno descubre que se ha estado autoengañando, o que una persona no es tan digna de confianza como parecía, viene la ira, la venganza, el despecho, la depresión, etc. Otras veces podemos amar apasionadamente realidades que quizá no lo merecen tanto: a menudo, los dueños de animales domésticos exageran su afecto hacia los animales. Tratar de tener amistad con un perro o con un caballo —decían los clásicos— es una desproporción.

Proponemos estas reglas:

a) no todas las realidades merecen el elevado sentimiento que tenemos respecto de ellas, sea éste de temor, amor, aprecio, etc.;

b) muchas realidades merecen mejores sentimientos de los que tenemos hacia ellas: cuidado con subordinar los juicios a las primeras impresiones;

c) en consecuencia, las valoraciones sentimentales hay que corregirlas y rectificarlas: dejarse dominar por ellas es, sencillamente, subordinar la propia voluntad a algo que nos pasa. Es decir, no ser el guía de la propia vida.

6) ¿Cómo se miden o valoran los sentimientos? Por la emoción o perturbación psíquica que causan y por la conducta o manifestación externa que provocan. La emoción es volcánica, intensa, pero se suele pasar con rapidez, porque es superficial. Ocurre así casi siempre: una novela puede causar inicialmente intriga, pero no es raro que acabe siendo algo rutinario y perdamos el interés en su lectura. Con las personas puede pasar lo mismo: el primer día todo el mundo es más o menos simpático; el tiempo de la convivencia permite saber si el sentimiento inicial se corresponde con la realidad.

Los sentimientos profundos no desaparecen tan fácilmente, aunque tampoco son detectables con facilidad mediante estados emocionales. Se puede sentir algo muy profundamente y durante mucho sin *emocionarse* por ello: el amor a los padres, la fidelidad en lo cotidiano, un odio que viene de lejos (por ejemplo, causado por un enfrentamiento étnico), etc.

La conducta es un modo, muchas veces involuntario, poco consciente o inadvertido, en el que se manifiestan los sentimientos de un modo más real que en los estados emocionales interiores. Lo que una persona siente por otra no es cuestión de sensaciones, sino que *se ve en la conducta*, en la actitud hacia ella: si un marido evita hablar con su mujer, si no le mira a los ojos, no puede decir que no pasa nada entre ellos. Cuando alguien afirma que nos aprecia y luego actúa con indiferencia, nos engaña: los hombres estamos hechos para los actos concretos. El amor (el odio) se muestra en lo encarnado, no en las ideas.

7) No todos los sentimientos tienen el mismo valor: son jerárquicos. El aprendizaje de su dominio incluye saber ordenarlos y ser objetivos respecto de ellos: hay miedos tontos, temores infundados, apasionamientos irreflexivos y fugaces; es decir, hay sentimientos cuya importancia objetiva es muy pequeña. Alejarse un poco de ellos, ironizarlos, es importante.

8) La conducta no mediada por la reflexión y la voluntad, es decir, *el sentimentalismo*, produce insatisfacción. Adoptar como criterio para una determinada conducta la presencia o ausencia de sentimientos que la justifican genera una vida dependiente de los estados de ánimo, una cierta actitud esclavizada. Los ánimos son cíclicos y terriblemente cambiantes: las euforias y los desánimos se van sucediendo, sobre todo en los caracteres más sentimentales, desdibujando el dominio de la voluntad. La conducta deja de responder a un criterio racional y depende de cómo nos sintamos. Esto es lo que llamamos «*las ganas*» (de estudiar, de trabajar, de discutir, de dar explicaciones, etc.).

Las ganas como criterio de conducta no conducen a la excelencia, sino que nos subordinan a lo fácil, a lo que a la larga (y también pronto) decepciona. Una

sociedad sentimental es una sociedad que queda a manos de la casualidad. En ella la gente quiere dejar de ser responsable, mientras navega en la turbia «tentación de la inocencia»²⁸, que consiste en responder que no se quería hacer mal cuando por seguir *lo que se siente* se hace una injusticia a la realidad del mundo. El infantilismo (el miedo a crecer, a tener responsabilidades) es la gran enfermedad de nuestro tiempo.

El estado de ánimo es importante, pero no lo más importante. Exagerar la importancia del estado de ánimo conduce a poner como instancia hegemónica de la vida humana el *cómo me encuentro*²⁹, y esto indica ceder el dominio de uno mismo a un sentimiento u otro (así, en Heidegger, la *angustia*). En el terreno práctico tal actitud produce inseguridad, dependencia del juicio de los demás sobre nosotros, desarmonías psíquicas...

9) Por último, ¿cómo se manifiestan los sentimientos? Primero hay que aprender a manifestarlos. Aunque muchas personas aprenden espontáneamente, no todas saben hacerlo³⁰. Se manifiestan sobre todo con la conducta, aunque también diciendo lo que uno siente. La manifestación debe ser armónica con el conjunto de la conducta: fines elegidos, convicciones, etc. Es decir, la manifestación de los sentimientos ha de guardar proporción con las restantes dimensiones humanas.

En la manifestación se descubre la importancia de los gestos. Éstos son el lenguaje de los sentimientos: hay gestos del rostro (reír, llorar, sonreír, fruncir el ceño); del cuerpo (ponerse en pie, inclinar la cabeza, postrarse, cerrar el puño); etc. Normalmente, una persona rica en gestos es rica en sentimientos, salvo que actúe. Una cultura rica en gestos tiene riqueza de sentimientos. Por ejemplo, en el Mediterráneo —Italia, sur de España— la comunicación es marcadamente gestual (palmas, movimientos de manos, abrazos), y eso alimenta su fama de ser pueblos sentimentales. El tópico del mayordomo inglés, en cambio, es hierático, inalcanzable, imperturbable.

El arte es quizá el modo más sublime de expresar los sentimientos, y entre todas las artes, *la música es el vehículo privilegiado*. La música tiene un enorme poder de evocar y despertar los sentimientos sin nombrarlos, de un modo acaso confuso, pero que mueve el interior. La música potencia, acompaña y expresa los sentimientos. La alegría se canta, la pena también. El aburrimiento es rítmico, la creatividad sinfónica. Cuando la música se interioriza personalmente, *se transforma en canción*. *Cantar* es, probablemente, una de las formas más bellas de exteriorizar lo que sentimos.

28. Cfr. P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996, cap. 1.

29. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., &29, 151.

30. La literatura y el cine presentan frecuentemente este tipo de caracteres. Como el mayordomo de *Los restos del día*, de K. ISHIGURO, o el mayor de los Flyte en *Retorno a Brideshead* de E. WAUGH.

Algo similar, en nuestra época, ocurre con la gran conjunción de las artes: el cine. En él se aúnan las narraciones (guión), lo plástico de la pintura (fotografía), y la música como revestimiento de los sentimientos (lo que en el cine se llama *banda sonora*). En él la tarea de los actores nos produce esa *catársis*, esa identificación que provoca en el espectador la inquietud, la maravilla, la risa o el llanto. La cultura cinematográfica va dirigida fundamentalmente a los sentimientos. *Dreams worlds*, mundos de sueños, proyección de esperanzas. A menudo confundimos la vida con los sueños, los sentimientos con lo serio, y las cosas acaban siendo «tan reales que parecen una película».

Una parte no pequeña de nuestra conducta y de lo que sucede en nuestro interior está provocada por los sentimientos. Nunca terminan de ser conocidos, porque se reflexiona poco en esa peculiar presencia suya. Y es que su ausencia convierte la vida en un desierto monótono.

2.6. DINÁMICA AFECTIVA Y ARMONÍA PSÍQUICA

Ha llegado el momento de revisar lo que llevamos dicho a lo largo de estos dos primeros capítulos. El modo natural de hacerlo es relacionar entre sí todas las facultades hasta ahora mencionadas. La dinámica vital humana, su desarrollo, plenitud y autorrealización, dependen de la armonía existente entre todas las dimensiones del psiquismo (inteligencia, voluntad, sentimientos, etc.). Utilizamos aquí el término armonía en dos sentidos: como plenitud de desarrollo, y como equilibrio y proporción interior de las partes dentro de la unidad del todo³¹.

Las dimensiones apetitivas y la voluntad, ayudadas por el sentimiento, se dirigen hacia los fines biológicos y extra-biológicos. El problema para su desarrollo proporcionado radica en conseguir una coordinación entre ellas que esté dirigida por la razón: deben tender en la misma dirección, de modo que no haya conflictos entre ellas. *La vida lograda*, es decir, la plenitud de desarrollo de todas las dimensiones humanas, exige la armonía del alma. Se trata de un *equilibrio dinámico*, que potencia cada facultad al tiempo que la acompasa y une a las demás. Una vida centrada en lo racional y que olvida el sentimiento está falta de equilibrio. Una vida voluntarista, pero desconocedora de los porqués, también. Cerrarse en la dimensión sentimental conlleva la pérdida del mando sobre la propia existencia: equilibrio, armonía, claridad. Ésos son los rasgos definitorios de la belleza clásica, de la vida bella.

31. Los griegos concebían la belleza como armonía (7.5), en el sentido aquí indicado: cfr. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1971, 163. Es un concepto válido para aplicarlo al dinamismo humano, en cuanto es preciso alcanzar su unidad funcional y su coordinación. La antropología de K. WOJTYLA, por ejemplo, utiliza para este propósito el concepto equivalente de *integración*: cfr. *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982, 334-346.

La mejor manera de lograr esta armonía es *encargar a la razón el mando sobre el resto de las dimensiones humanas*, puesto que *la inteligencia es nuestra facultad superior y distintiva*, la que se hace conscientemente con el fin, la que recubre, por tanto, todo el camino de la vida de sentido: «el hombre inteligente habla con autoridad cuando dirige su propia vida»³². Si no es ella la que dirige la acción, las tendencias y los sentimientos crecen en exceso, hasta producir un desequilibrio. La medida de las tendencias la proporciona la razón, pues en el hombre ellas no se miden espontáneamente a sí mismas³³.

Hay dos maneras de considerar la *armonía del alma*: desde fuera y desde dentro. La *consideración exterior* nos dice que el único modo de conseguir esa armonía y equilibrio de instancias es gracias a un *objetivo*, un *blanco* (*skopós*), que unifique las tendencias. Hablamos entonces de *un fin o unos objetivos predominantes* que *dan sentido* a todas las demás acciones. Alcanzarlos es conseguir la *autorrealización*, la *vida lograda*, la *felicidad*.

La consideración de la armonía psíquica *desde dentro* precisa, en primer lugar, que la persona esté *reconciliada con su propio inconsciente*. Existe un cierto prejuicio, quizá debido en parte a la enseñanza de Freud, que dibuja una imagen del inconsciente como una instancia oculta, anárquica, que determina la conducta del individuo a sus espaldas. El inconsciente es ciertamente importante, pero no es el dueño del hombre. Más bien es el conjunto de elementos biológicos, genéticos, psicológicos, culturales, etc. que el hombre lleva consigo cuando desarrolla su vida consciente. A este conjunto se le puede llamar *síntesis pasiva*. Y, por supuesto, cabe una armonía entre el inconsciente y la vida consciente. Esto es algo que casi todas las personas «normales» consiguen por medio de un proceso educativo adecuado.

No obstante, el índice de enfermedades psíquicas que existe en nuestra sociedad demuestra que el mencionado proceso educativo muchas veces se quiebra, y *no se alcanza la armonía del alma*, perdiéndose la salud. La armonía y la salud psíquicas dependen del adecuado *control de las tendencias y de los sentimientos*, y de la adecuada integración del inconsciente en la vida consciente. La pregunta acerca de cómo conseguir ese control abre unas perspectivas muy amplias. A grandes rasgos, se puede responder de tres maneras:

a) En primer lugar cabe una *respuesta técnica*. Los problemas afectivos y tendenciales, y el estado psíquico en general, se pueden controlar y mejorar técnicamente, mediante la medicina, la psiquiatría, técnicas de relajación mental, etc. La medicina busca la *salud*. Cuando se da mucha importancia a la técnica médi-

32. PLATÓN, *República*, 583a.

33. Ésta es la idea central de la visión clásica del hombre, y por tanto de su ética: «cuando el alma entera acepta la guía de la parte que ama la sabiduría (la razón) y no está llena de disensión interna, el resultado es que las demás partes, en todos los sentidos, realizan su obra propia, y así se hace justa, pues disfruta de sus placeres propios y mejores», PLATÓN, *República*, 587a.

ca, se tiende a pensar que cualquier problema humano se puede solucionar con ella. A veces se piensa que el cuerpo (y el psiquismo) es una máquina que de vez en cuando necesita una reparación. Muchas de las enfermedades psíquicas tienen una base orgánica mayor de la que se pensaba hace pocos años. La psiquiatría hoy depende de la bioquímica en una medida cada vez más creciente. La industria farmacéutica ha crecido enormemente en el campo de los antidepresivos, ansiolíticos, etc. Es ésta precisamente una de las razones del creciente abandono de las teorías psicoanalíticas de Freud³⁴: su técnica de psiquiatría clínica cuenta poco con la farmacología, y sus resultados son muy lentos.

Sin embargo, el enorme poder de la medicina actual debe recurrir a procedimientos que están más allá de la pura técnica y que se dirigen a la persona³⁵. Y es que la imagen de la máquina no hace justicia a esa compleja unidad que es el hombre. Hay problemas íntimos, o psicológicos, por los cuales la medicina no puede hacer demasiado: no todos los males *se curan con pastillas*, porque requieren la intervención de la voluntad, de la libertad; la disposición de las fuerzas propias del sujeto no son manipulables con factores meramente externos. Para curar ahí hace falta la *psicoterapia*, el cuidado o curación del alma, y otros métodos (medicina psicosomática, amistad, introspección psicológica, etc.), cuya única receta fundamental es el *diálogo*. Los dolores del espíritu se curan con ayuda de fármacos, de sueño, de baños..., pero también con los amigos, en el disfrute del amor, en la contemplación de la verdad (deslumbrándose ante la belleza de las cosas que lleva a agradecer por ellas), en el trato con Dios³⁶. Hay que enseñar al paciente a que se conozca y sea señor de su propio reino interior. La solución puramente técnica no es suficiente para lograr la armonía del alma.

b) Una segunda solución consiste en afirmar que el control afectivo y tendencial es puramente *racional y voluntario*. Es decir, que *basta el imperio de la razón abstracta y de la voluntad dominadora* para tener «a raya» a los sentimientos y las tendencias. Los ilustrados (siglos XVII-XIX) creyeron que todos los problemas del hombre se arreglarían mediante una ciencia racionalista y abstracta, que permitiría *deducir*, como quien resuelve un problema de geometría, cuál era la solución para los problemas morales, psicológicos o sociales. La ética se planteaba *demostrada al modo de la geometría*, y el uso de la libertad venía a menudo sustituido por la necesidad marcada por una razón calculadora, que vive bajo el riesgo de acabar siendo pedante. Es una visión que tiende a minusvalorar la afectividad, la sensibilidad y el inconsciente, es decir, todo lo corporal.

34. A. POLAINO-LORENTE, *Sexo y cultura*, Rialp, Madrid, 1992, 223-235.

35. J. ROF CARBALLO cultivó este enfoque durante muchos años y a él le debo estas ideas: «el enfermar humano está preparado, desde la infancia, además de por el caudal hereditario o la programación genética, por su biografía personal», «La paradoja epistémica y el futuro de la Medicina», *Atlántida*, 14, 1993, 132.

36. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 37, a. 5.

En el terreno de la moral, este planteamiento deriva con facilidad hacia *el dualismo rigorista*: la armonía del alma se pretende conseguir únicamente a base de *cumplir el deber*, de hacer lo que hay que hacer. El nivel sensible —dicen— el individuo singular, debe someterse a *las reglas abstractas de la razón*, que se concretan en un deber moral seco, inflexible, ajeno a los sentimientos, que se justifica porque sí. Nietzsche rechazó por completo esta moral del deber rigorista, pero siguió insistiendo en que quien no fuera capaz de autocontrol era un esclavo, despreciable, pues estaba condenado a obedecer³⁷. Sustituyó la razón por la *voluntad de poder*. En esto Nietzsche seguía siendo ilustrado: pensaba que el hombre *superior* era capaz de dominar por completo sus tendencias y lograr la armonía del alma de modo voluntarista, *sólo con querer*, aunque no hubiera razones que hicieran de este dominio algo necesario. El planteamiento voluntarista con frecuencia se volvió *ideológico*: diseñar la sociedad y el hombre perfecto de modo abstracto, y después obligar rígidamente a la realidad concreta a parecerse al modelo teórico es pura ideología.

Sin embargo, esto contradice la experiencia: hacer las cosas sólo por sentido del deber, o porque así está planificado, no mueve más que a los inflexibles, a los voluntaristas, a los necios y a los fanáticos. Por el contrario, pensamos que hay que humanizar el mundo: el comportamiento moral, el ideal de la razón, los movimientos de la voluntad son perfectos para el hombre, pero sólo si están *encarnados*. No somos espíritus puros, ángeles. Al contrario: nos gusta la gente, el calor y la música. Es agradable ver una sonrisa y no sólo vivir entre un «amor puro» que ni se ve, ni se siente, ni puede existir entre los hombres. La verdad hay que saber mostrarla, con luz, con alegría. Se hace preciso convencer, motivar y hacer feliz a la gente para que ésta actúe como debe, pero también como le conviene³⁸. La búsqueda de la armonía del alma debe tener en cuenta la libertad y la debilidad humanas. Es decir, debe tener en cuenta la realidad del hombre.

c) El humanismo clásico y el cristianismo han pensado desde hace muchos siglos que la educación de la voluntad, del sentimiento y de los apetitos es el modo de conseguir la armonía psíquica y que esa educación se realiza mediante la adquisición de hábitos.

Sostiene que la armonía no está asegurada, es decir, la hegemonía de razón y voluntad puede no darse, y de hecho no se da del todo. El cristianismo añade a esto la siguiente tesis: la desarmonía interior en el hombre es un hecho. Este «desarreglo» tiene que ver con el origen del hombre y se llama *pecado original*. La existencia de ese «desarreglo» explica que el hombre, si se descuida, tienda al vi-

37. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra, De las tablas viejas y nuevas*, Alianza, Madrid, 1992, 277.

38. A. MILLÁN-PUELLES, en *La libre afirmación de nuestro ser*, cit, 229-241 y 261-264, muestra los límites de la ética del deber y el modo en que la ética de los deberes se completa con la ética de los bienes y con la ética de las virtudes.

cio, que siempre es un exceso o un defecto³⁹. Esa armonía hay que conseguirla dirigiendo las diversas facultades hacia un objetivo común, que la razón es la encargada de señalar.

La razón nos dirige la mirada al fin. Es decir, en lo práctico lo determinante es el fin, «el fin es el principio de la acción», y a éste se llega por la razón; a base de acostumbrar a las tendencias, se logra esa armonía, aunque ésta se puede perder por el mismo procedimiento. Este planteamiento da una gran importancia a la costumbre, la virtud y el hábito. La armonía, en gran medida, está en manos de cada sujeto, de las cosas que haga, que adquiera; por tanto, para conseguir una vida lograda, lo fundamental es la educación de los sentimientos, las tendencias y de la persona en su conjunto. Y la educación es la tarea de poner objetivos comunes a todas las instancias humanas, acostumbrándolas a practicar aquello que conduce a esos fines.

¿Cuál es el camino hacia esta armonía? La *ética*, que consiste en alcanzar un punto medio de equilibrio respecto de los sentimientos: tener los sentimientos adecuados, respecto de los objetos adecuados, con la intensidad y el modo adecuados, evitando el defecto y el exceso⁴⁰. Y ese tener depende de las habilidades (virtudes, hábitos) que haya adquirido cada persona. Así, la *cobardía* es el miedo excesivo, exagerado, que lleva a no actuar; la *temeridad* es no temer nada, ni siquiera lo que se debe, la inconsciencia; la *valentía* es el punto medio: temer lo que se debe, cuando se debe, con la intensidad que se debe.

O bien, el *carácter colérico* es el de aquel que se enfada por todo; la *indolencia* es el carácter de aquel que todo le da igual, y no se enfada ni siquiera cuando debería; la *justa indignación* es enfadarse sólo cuando y como la ocasión lo merece. La *desvergüenza* es característica de quien es un sinvergüenza; la *timidez* es propia de quien se avergüenza de todo, incluso cuando no hay motivo (hablar en público, etc.); el *pudor* es avergonzarse del modo debido por aquello que es realmente vergonzoso.

La ética, según esta perspectiva, puede entenderse como la *educación de los sentimientos*⁴¹. Cuando se consigue el *término medio*, los sentimientos entran en armonía con las tendencias, y las refuerzan haciendo que la conducta humana se vuelva hermosa, bella. Por eso admiramos los caracteres maduros, equilibrados, dueños de sí, ricos en sentimientos. No es demasiado frecuente presentar la ética como el modo de armonizar las tendencias humanas, para optimizarlas. El modelo racionalista y dualista la ha entendido como un conjunto de normas abstractas,

39. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 400.

40. La doctrina de la virtud ética como término medio entre el exceso y el defecto la desarrolló ARISTÓTELES en *Ética Eudemia*, 1120b 21 y ss. y 1227a 6 y ss.; y en el segundo libro de la *Ética a Nicómaco*. De él se toman los ejemplos que siguen.

41. PLATÓN, *Leyes*, 653a-b.

generales y aburridas. La visión que aquí se propone es: el aprendizaje ético consiste en optimizar los sentimientos y las tendencias; es decir, ayudarles a que alcancen su máximo fortalecimiento e intensidad, y de ellos resulte la máxima armonía psíquica, la máxima riqueza y firmeza interiores.

Ésta es una visión de la ética que da una gran importancia a la belleza de la conducta humana⁴². Lo bello es lo equilibrado, lo armónico, aquello que está completo, sin que le falte nada, y cuyas partes están ordenadas en el conjunto. Por tanto, aquí estamos en la puerta de entrada de la ética como camino hacia la plenitud humana. Por eso, podemos insistir en que tener equilibrio interior y armonía psíquica es el único modo de ser feliz. El método más eficaz para alcanzar la armonía psíquica es la educación de los sentimientos, y eso coincide con la ética. Por tanto, el único modo de ser feliz es vivir éticamente. La ética no son prohibiciones, sino la afirmación de la posibilidad del hombre de ser hombre.

Este camino hacia la plenitud humana en que consiste la ética necesita unas normas orientadoras, cuyo cumplimiento permite alcanzar los bienes y valores en los que radica esa plenitud. Así pues, la ética consiste en: adquirir unos hábitos llamados virtudes, mediante el respeto a unas normas que capacitan para poseer los bienes que hacen feliz al hombre. Lo que sucede es que la plenitud humana implica ya libertad, y al nombrarla tocamos el núcleo de la condición humana, aquella profundidad, siempre insondable, que culmina lo dicho hasta ahora y que justifica lo que seguirá: el carácter personal del hombre, que constituye a cada ser humano en algo único e irrepetible. Es éste el tema que debemos abordar en el capítulo siguiente.

42. PLATÓN, en *República*, 444e, define la virtud como «salud, belleza y buena constitución del alma», nacida de su armonía interior.