

NATURALEZA Y NIVELES DE LOS SENTIMIENTOS

Juan Fernando Sellés

Summary: In the following pages two central theses are defended: one referring to nature of feelings, the other dealing with nature and feelings' different hierarchical levels .

- a) The first thesis says: "feelings are always consequences or redundancies in our faculties of the acts performed by them".
- b) The second can be formulated this way: "there are as many feelings as different acts performed". Both theses are preceded by a historical synopsis about the situation of the feelings study matter.

Key words: Nature of feelings, Hierarchical levels, Historical synopsis.

Résumé: Dans les pages qui suivent, deux thèses centrales sont défendues : une relative à la *nature* des sentiments, l'autre relative aux *différents niveaux hiérarchiques* de ces derniers.

- a) La première thèse soutient que : "*les sentiments sont toujours des conséquences ou des redondances dans nos facultés des actes exécutés par ces dernières*".
- b) La seconde peut être formulée ainsi : "*il existe autant de sentiments que d'actes exécutés*". Ces deux thèses sont précédées d'un résumé historique de la situation de la question de l'étude de sentiments.

Mots clés : Nature des sentiments, niveaux hiérarchiques, résumé historique.

1. UNA SINOPSIS HISTÓRICA

La filosofía antigua y medieval

El planteamiento de los sentimientos en la *filosofía clásica*, tanto en el periodo *antiguo* (por ejemplo, Aristóteles) como en el *medieval* (tómese como modelo a Tomás de Aquino) o en el *renacentista*, influido por aquéllos (sirva de prototipo Juan Luis Vives), parece bastante sensato, porque si “los sentimientos son siempre *consecuencias* o *redundancias* en nuestras facultades de los actos por ellas ejercidos”, tales pensadores sólo se aventuran a tratar de los sentimientos tras un profuso estudio de las distintas y jerárquicas instancias *cognoscitivas* y *volitivas* humanas, de los *actos* y de los *hábitos* ejercidos por el hombre.

La palabra que emplean los filósofos griegos para designar los afectos es la de “*pazos*”. El *pazos* griego fue abordado por los *presocráticos*, por Platón y por las escuelas helenísticas, especialmente por los *estoicos*, pero es en la *Ética a Nicómaco* y en la *Retórica* de Aristóteles donde se les otorga mejor carta de presentación. De esa raíz deriva el término latino “*passionis*”, que es el vocablo empleado por los medievales, desde San Agustín hasta los pensadores del periodo de esplendor de la *escolástica*, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Juan de Firenze (llamado San Buenaventura), etc., cuyas clasificaciones de las pasiones son incluso más abigarradas y analíticas que las de los grandes racionalistas (tómese como muestra a Descartes y a Spinoza).

Para estos filósofos clásicos, las pasiones son *actos* (operaciones inmanentes). Su “sujeto” (la instancia en la que inhiere) pueden ser facultades de cuerpo (*sentidos* y *apetitos*) o del alma (*entendimiento* y *voluntad*). Vinculan más las pasiones a las potencias *apetitivas* que a las *cognoscitivas*. Y, dentro de éstas, las radican, en sentido estricto, en los dos *apetitos sensitivos* denominados, desde Platón, *concupiscible* e *irascible*. En ambas inclinaciones sensibles suelen distinguir pasiones *principales* y *secundarias*, y –como se ha indicado– los elencos que ofrecen estos filósofos de cada una son muy detallados. Si las pasiones implican potencias con *órgano*, comportarán *pasión*, *alteración*, *defecto*, *privación* y *recepción*; pero si arraigan sólo en las potencias *inorgánicas*, conllevarán pasividad. Su “objeto” (la *causa* por la que se originan) son *principios activos* que afectan a las potencias. Por lo demás, se entienden todas las pasiones como *educables por la razón* y *subordinadas a las virtudes*¹, consideración, como se puede apreciar, netamente optimista y esperanzada.

La filosofía moderna

En cambio, la *filosofía moderna*, que designa los sentimientos indistintamente con las palabras “*pasiones*” o “*emociones*”, ofrece un planteamiento heterogéneo respecto de la filosofía precedente. Como es sabido, con la filosofía moderna se pierden las nociones de *acto* y de *hábito* (también la de *virtud*)². Consecuentemen-

1 Cfr. mi escrito “Tomás de Aquino, *De Veritate*, 26: Las pasiones del alma”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 111. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

2 La historia de esas denuncias la recojo en varios escritos: *La persona humana* (II). Bogotá: Universidad de La Sabana, 1998; “*Hábitos*

te, también se olvida que las pasiones son *actos*. ¿Por qué? Porque, como Descartes, el iniciador de esta corriente, declara expresamente, se quiso prescindir, en la investigación de las pasiones, del legado de los antiguos³. El racionalismo estuvo demasiado preocupado por hacer girar unas pasiones en torno al cuerpo (*res extensa*), y otras en torno al alma (*res cogitans* en Descartes, o *idea* en Spinoza y Leibniz). El empirismo (Hobbes, Locke, Hume, etc.), en cambio, se quedó sólo con la mitad de esa preocupación: la de polarizar las pasiones en torno a lo sensible.

La *Ilustración*, por su parte, no fue, en este punto, tan ilustrada como el racionalismo, pues copió, en este campo, más de lo que parece, al empirismo. Además, desde Kant, se considera que existen *tres* tipos de facultades, en vez de las dos que admitía la tradición. En efecto, relata Franz Brentano que la división bipartita aristotélica de las facultades del alma en *cognoscitivas* y *apetitivas* fue aceptada no sólo en la Edad Media sino también en buena parte de la Moderna. Así, autores tan dispares como Wolff o Hume la tienen en cuenta y la siguen a su manera. Es decir, casi toda la tradición filosófica aún los sentimientos con las facultades apetitivas. Pero una división de novedad más significativa –según Brentano– fue introducida por Tetens (discípulo de Leibniz) y Mendelssohn en la segunda mitad del siglo XVIII. Dividieron éstos las actividades síquicas en tres clases coordinadas y admitieron una facultad especial para cada una⁴.

y virtud" (I). *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 65, 1998, etc.

- 3 "No hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo escrito de las pasiones[...] lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poca cosa, y en la mayor parte tan poco creíble, que sólo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido. Por eso me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado", DESCARTES. *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos, 1998, 53.
- 4 TETENS, J.N. llamó a sus tres facultades fundamentales: *sentimiento, intelecto y facultad activa*. Cfr. *Sobre la naturaleza humana*, I

Kant, contemporáneo de los precedentes pensadores y buen árbitro de la situación cultural, se apropió de la nueva clasificación a su modo: llamó *facultad cognoscitiva, sentimiento de placer y dolor y facultad apetitiva* a las supuestas tres facultades del alma, y basó en ellas la división de su filosofía crítica. "Su *Crítica de la razón pura* se refiere a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del conocimiento mismo; su *Crítica del juicio*, a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del sentimiento, y su *Crítica de la razón práctica*, a la facultad cognoscitiva, en cuanto contiene los principios del apetito"⁵. Ciertamente, para Kant, "todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se pueden deducir de una base común, y son: la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y dolor y la facultad apetitiva"⁶.

Tras Kant se dieron dos reacciones opuestas en el modo de plantear los sentimientos: a) una variante es deferente respecto de lo *sentimental*, la propia del *romanticismo*; b) otra, en cambio, es crítica y *logicista*, la debida al *idealismo*. Hegel, por ejemplo, como cumbre del *idealismo*, considera que las pasiones se deben subordinar a la razón, pues son "el lado subjetivo y, por lo tanto, formal, de la energía de la voluntad y de la actividad"⁷. Lo sentimental en el hombre es el lado oscuro y vago del conocimiento. Por eso, para Hegel, es sospechoso y más que

Ensayo X, 1777, 625. MENDELSSOHN, M., las denominó *facultad cognoscitiva, facultad sensitiva o aprobativa* ("por cuya virtud sentimientos placer o dolor en una cosa") y *facultad apetitiva*. *Obras Completas*, vol. IV, 122 y ss.

- 5 BRENTANO, F., *Psicología*. Madrid: Revista de Occidente, 1935, 62-63.
- 6 "Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einen gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen". *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, XXII-XXIII, trad. *Crítica del juicio*, Introducción, III.
- 7 HEGEL, J.G.F. *Filosofía de la historia*, trad. esp. I, 1928, pág. 59. Cfr. RAURICH, H. *Hegel y la lógica de la pasión*, 1974.

sospechoso atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada[...], porque lo que hay de más en aquél respecto de éstos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario[...] A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal: su contenido es lo opuesto respecto de él”⁸.

La filosofía contemporánea

Tras Hegel se generaron diversas versiones de *antihegelianismos* por lo que a los sentimientos afecta, y entre éstos tipos, uno, por ejemplo, es el propio de Schopenhauer, que intenta captar la totalidad del universo por medio de un *sentimiento*: la *compasión*, el *dolor*, el *sufriamiento*; y otro, el de Nietzsche, para quien “el placer[...] es un ritmo de pequeños estímulos de displacer”⁹, otros *posthegelianos* son de corte *empirista* (Spencer, Freud, Wundt, Lang, James, etc.); otros, en cambio, de corte *espiritualista*, los que reservan los sentimientos a lo propio y espiritual de cada persona (Bergson, Kierkegaard, etc.). Pero, a pesar de las múltiples variantes, tras el influjo de Kant han quedado dos direcciones señaladas en el enfoque de este tema por parte de la *filosofía contemporánea*: a) los que, al modo de Kant, siguen proponiendo una *tercera facultad* para los sentimientos, y b) los que olvidan hasta la misma noción de *facultad*.

En cuanto a los primeros, para *fenomenólogos* como Hildebrand hay tres centros neurálgicos en el hombre. Se trata de “la trilogía del entendimiento, la voluntad y el corazón”¹⁰. ¿Qué

es el corazón?, ¿acaso una potencia más del alma? Hildebrand se inclina a responder afirmativamente: “hablamos de entendimiento, voluntad y corazón como de tres *potencias* fundamentales o raíces del hombre”¹¹. De la misma opinión es, por ejemplo, Haecker, cuyas tesis centrales son: 1) el sentimiento es una *facultad* diversa de la inteligencia y de la voluntad, “una realidad elemental y primaria, irreductible a toda otra, en modo alguno compuesta por elementos más simples por los que pudiera ser explicado”¹², y 2) no es exclusivamente de orden psíquico como aquellas potencias, sino *espiritual*.

En cuanto a los segundos, con Husserl muchos pensadores contemporáneos han abandonado la noción de *facultad*, pasando a explicar según un *dualismo sujeto-objetualista* toda la actividad cognoscitiva o amante. Así, por ejemplo, para Heidegger todo el conocimiento racional es *objetivo* (según *objeto* pensado). Por ello, es claro que con él no podemos conocer al *sujeto*, al existente humano, porque ni éste es un objeto ni se puede conocer a modo de tal. Por tanto, si el cauce cognoscitivo ordinario (tan surcado en la filosofía moderna) es inútil para acceder al *sujeto* ¿por dónde navegar? Heidegger le concede al *sentimiento* el excelente papel de constituir el acceso cognoscitivo a la propia *subjetividad*.

En efecto, “si el existente humano no se conoce objetivamente, tendrá que conocerse desde sí: pero ¿de qué manera? Si la autoconciencia se rechaza, ¿con qué se la sustituye? Si el *Dasein* no es conocido mientras se conocen objetos, es menester señalar un acceso al *Dasein* que sea asistido por él”. Pues bien, la crítica al idealismo lleva a Heidegger a recurrir a la *Befindlichkeit*: el encuentro sentimental consigo mismo. “Sentirse es encontrarse. La venta-

8 HEGEL, J.G.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, *Filosofía del espíritu*. Trad. de E., OVEJERO Y MAURY. Madrid, 1918, págs. 167-168.

9 NIETZSCHE, F. *La voluntad de poder* trad. de OVEJERO, E. *Obras Completas*, vol. VIII, Madrid, 1932, 395. Pues, para él, “el único principio motor del hombre es el dolor”, *ibidem*.

10 HILDEBRAND, D. Von. *La afectividad cristiana*. Madrid: Fax, 1968, pág. 21.

11 *Ibidem*, 49, nota 7.

12 HAECKER, Th. *Metafísica del sentimiento*. Madrid: Rialp, 1959, pág. 96.

ja que tiene el sentimiento sobre la objetivación reside en que da noticia de sí mismo: en rigor, el sentimiento no es intencional, no se desdobra. Ahora bien, si el encuentro del *Dasein* es sentimental, el existente humano es la realidad de un sentimiento¹³. Según esta interpretación, no somos, pues, más que un bolso de corazonadas.

Con esta presunta “revelación”, Heidegger parece no sólo filósofo sino también “profeta”, porque el hombre y la mujer de nuestros días tienden a autoconocerse y autodescribirse en términos sentimentales... Por otra parte, no fue profecía respecto del futuro sino clarividencia respecto de la realidad existente la tesis de Edith Stein, al afirmar que el “corazón” (del que hablaba Hildebrand) no es una “tercera potencia”, al nivel de las otras dos superiores (*inteligencia y voluntad*), sino que es una realidad *personal superior* a ambas¹⁴. Se trata, en el fondo, de la tesis de Pascal¹⁵.

Para Stein, los sentimientos más elevados (amor, odio, gratitud, venganza, rencor, etc.), “están anclados en los diversos estratos del yo (el amor, por ejemplo, tiene su sede en un estrato más profundo que el afecto)”¹⁶. Considera, pues, al “corazón” como el centro de la vida, lo más íntimo del alma: “la interioridad más profunda del alma es lo que hay de más espiritual en ella”¹⁷. De semejante parecer es otro fenomenólogo, Scheler, quien, tras distinguir varios niveles de sentimientos, añade que los *espirituales* pertenecen al núcleo de la persona. Es-

tos últimos son los sentimientos religiosos y metafísicos, tales como la beatitud, la desesperación, la paz, el remordimiento, la serenidad, etc.

2.

LA NATURALEZA DE LOS SENTIMIENTOS

Leonardo Polo, buen conocedor de la tradición clásica, moderna y contemporánea, pero no por ello dependiente de ellas, aporta una tesis profunda respecto de los sentimientos que tal vez carezca de precedentes y que hemos intentado seguir en este estudio: “un sentimiento es una información sobre la conveniencia del objeto a la facultad”¹⁸. Los sentimientos no nos hablan, pues, en primer lugar, de las realidades externas sino de *nuestras facultades o instancias humanas*. Por eso, no es pertinente elaborar una ética basada en los sentimientos, porque sería *subjetiva*. También por eso, los *valores* externos, a distinción de como pensaba Scheler, no se dirimen con nitidez por los sentimientos. En suma: ser *prioritariamente* sentimental acarrea privarse de conocer y querer lo real tal cual lo real es.

Los sentimientos tampoco captan *in recto* ni los *objetos* ni los *actos* de las facultades, sino la conveniencia del *objeto* (conocido o querido) y de los *actos* (de conocer y de querer) respecto del estado de la facultad (sea orgánica o espiritual). “Ha de excluirse que los sentimientos rijan la objetividad. Puede decirse que la facultad se inclina a conocer lo que le produce más agrado, pero el agrado no es la operación ni la objetivación, sino una consecuencia suya”¹⁹. A la facultad le pasa algo cuando conoce. No se

13 POLO, L., *Antropología esencial*, pro manuscrito, pág. 45.

14 STEIN, E., *Il misterio della vita*, Brescia: Queriniana, 1999, pág. 107. Y en otro lugar: “el corazón es el verdadero centro vital”. *Ser finito y ser eterno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pág. 451.

15 Recuérdese: “todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento”. PASCAL, B. *Pensamientos II*. Buenos Aires: Aguilar, 2ª ed., 1963, n° 474, pág. 66. Y más adelante: “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce”, *Ibidem*, n° 477, pág. 66.

16 STEIN, E. *Il problema dell' empatia*. Roma: Studium, pág. 209.

17 STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*. México: ed. cit., pág. 454.

18 POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*. Pamplona: Eunsa, 2ª ed., 1987, vol. I, 272. Y más adelante: “el sentimiento es una pasión en tanto que es consecuencia de la operación en la potencia, e informa acerca de la situación de la facultad respecto de la operación”, pág. 276.

19 *Ibidem*, págs. 272-273.

queda inmune con el ejercicio de sus actos y con la formalización de los objetos. Eso que a ella le sucede es el *sentimiento*, que no es más real o más importante que el *acto* de conocer, sino *inferior* a él, precisamente porque es menos *acto*.

Polo señala también que los sentimientos “son un punto de conexión del conocimiento con la tendencia”²⁰. En esto coincide con Paniquer, quien sostiene que el sentimiento está constituido por la unificación de lo cognoscitivo y de lo tendencial del hombre²¹. En efecto, tras el conocimiento, si la información que recibe la facultad del ejercicio de su acto es *positiva*, se desea (apetito) seguir conociendo y se tiende a poseer realmente lo conocido; y si es *negativa*, se desea omitir el ejercicio de los actos. Tal deseo lo lleva a cabo la *tendencia*, porque “la tendencia pretende la posesión teleológica de que sólo es capaz el acto cognoscitivo”²². Al conocer poseemos el fin, el *objeto* conocido, en el *acto* de conocer. Pero como el apetito no es posesivo de ese modo *intencional*, desencadena la *tendencia* para alcanzar otro tipo de posesión, la *real*. Por ello, “los sentimientos son una forma de control”²³ de los actos, porque estimulan a proseguir o a cejar en el ejercicio de las operaciones.

Por otra parte, Polo admite que “los sentimientos no se reducen al nivel de conocimiento sensible”²⁴, pues, escribe, “hay sentimientos de la razón práctica y los hay de la razón teórica”²⁵, y más adelante: “los sentimientos más elevados, los sentimientos en sentido más propio, son los sentimientos cognoscitivos”²⁶. Si la facultad

puede guardar memoria de eso que a ella le pasa mientras está ejerciendo actos, es decir, si puede almacenar el sentimiento, de modo que tal sentimiento se quede en *acto* en ella, permanecerá en ella esa información con cierta o definitiva permanencia. Pero si no puede guardar de modo permanente eso que le ha pasado, el sentimiento desaparece. Pues bien, los sentimientos que *no* son permanentes son, para Polo, las *pasiones*, cuyo sujeto son las *facultades sensibles*. En cambio, a los “hipersentimientos” que permanecen en la facultad los llama *hábitos y virtudes*, y su sujeto es, respectivamente, la *inteligencia* o la *voluntad*. “Ello es cierto -añade- en el orden natural, y también en el sobrenatural, el cual consiste en la dotación de virtudes infusas”²⁷.

En muchas ocasiones ha recordado Polo esa sentencia hegeliana según la cual la “pasión” propia del filósofo es la *pasión por la verdad*, “la más fría de las pasiones”, como sostenía Hegel, pero también, por ello, la más duradera, pues las cálidas, cuando se enfrían, desaparecen. En cambio, la pasión por la verdad no se enfría, porque ya es fría por naturaleza, y por ello es imperecedera. La pasión fría por la verdad es el sentimiento mejor de la inteligencia. ¿Cuál será el de la voluntad? Seguramente, la pasión cálida por el bien.

El sentimiento es, pues, una *refluencia* de los actos cognoscitivos y tendenciales en las facultades, pero ¿cómo conocemos los sentimientos? Si el sentimiento es un estado de la *facultad*, en rigor se trata de conocer la *facultad*. Ahora bien, la facultad es por definición *potencia*, y lo potencial, a distinción del acto, es difícilmente cognoscible. A ello se deben, seguramente, la oscuridad, las dificultades y dudas en torno a este tema. Sin embargo, el sentimiento es el rescaldo de la *actualización* de la facultad, y precisamente por eso se puede conocer. Pero una fa-

20 *Ibidem*, pág. 275.

21 Cfr. PANIQUER, R., “F.H. Jacobi y la filosofía del sentimiento”. *Las Ciencias*, 13 (1948), pág. 207 ss.

22 POLO, L. *ob. cit.*, pág. 275.

23 *Ibidem*, pág. 277.

24 *Ibidem*, pág. 272.

25 *Ibidem*, pág. 273.

26 *Ibidem*, pág. 274.

27 *Ibidem*, pág. 276.

cultad no se puede conocer objetivamente (a modo de *objeto* o *idea*), puesto que no es un objeto. Por tanto, no se puede conocer abstraendo. Tampoco se puede conocer como un *acto* (operación inmanente), puesto que tampoco lo es. Entonces ¿cómo se conoce? Éste es un gran tema *psicológico*. En cambio, conocer actos y objetos es un tema de *teoría de conocimiento*.

Con lenguaje clásico: conocer la *especie impresa* (la inmutación sensible del órgano) es un asunto, y eso lo puede estudiar la *fisiología*. Conocer la *especie expresa* (el objeto intencional) es otra cuestión, y eso es tema de *teoría del conocimiento*. Conocer los *actos* de conocer que son los que forman o presentan los objetos intencionales es otro asunto, tema central de la *teoría del conocimiento*. Pero conocer la facultad activada es diverso de lo precedente, y admite dos vertientes: conocer el cambio que sufre el órgano, tema propio de la *fisiología*, y conocer el cambio en esa parte de la facultad que no es orgánica, tema de la *psicología* (no experimental, por cierto, sino clásicamente considerada).

Reiteremos la cuestión: ¿cómo se conoce la *facultad*? La facultad es *potencia*, y la potencia siempre lo es respecto de un *acto* previo. Por tanto, lo que es potencia no se puede conocer sino *actualizándolo*. La facultad es *principio de operaciones*, pero esas operaciones no son cognoscitivas respecto de la facultad, sino que presentan objetos intencionales respecto de la realidad o de otros objetos conocidos. De modo que la actualización de la facultad no corre a cargo de esas operaciones, sino que debe ser el *sentimiento*. Pero si el sentimiento es la actualización de la facultad, es su conocimiento.

Ahora bien, si seguir ejerciendo operaciones (seguir conociendo o deseando), para una facultad, es pasar de acto a acto, eso sólo es posible si la facultad no deja nunca de ser *potencia*, es decir, si es insaturable²⁸. En otras palabras, si

la facultad se actualizara completamente, no serían posibles ni la continuidad ni el crecimiento operativo, esto es, no se podría seguir conociendo y deseando ni se podría crecer cognoscitiva y desiderativamente, pues la potencia se habría actualizado enteramente con un único acto. Pero es precisamente porque la facultad no es enteramente actualizable que no es enteramente cognoscible.

De otro modo: al acto de conocer o de desear que ejerce una facultad para habérselas con lo real se debe corresponder en ella misma una activación, pues, en caso contrario, el surgimiento del acto del que ella es principio sería imposible, ya que el acto no surge de lo meramente potencial, sino que requiere una actualización de la potencia. Esa actualización se puede entender en términos de vida, de vivificación. La facultad está viva, y en la medida de su viveza puede conocer o desear según un más o un menos.

En consecuencia, debe existir en nosotros un *acto* previo susceptible de actualizar (iluminar, mover) las diversas facultades en la medida en que ellas se puedan actualizar, precisamente para que puedan ser principio de operaciones. Como las facultades humanas son de *dos tipos*, *cognoscitivas* y *volitivas*, ese acto previo debe tener *dos dimensiones*, pues sólo así puede respetar el modo de activación propio de cada tipo de facultades. Una dimensión debe activar *iluminando* las facultades *cognoscitivas*, y otra dimensión debe activar *moviendo* las facultades *apetitivas*. Se puede admitir, de acuerdo con la tradición, que tal acto previo es la *sindéresis*, acto en el que no podemos centrar la atención ahora, pero cuyas dos funciones ya fueron notadas por Tomás de Aquino²⁹.

28 Cfr. FRANQUET, M. J. "La relación entre la axiomática y la facultad cognoscitiva orgánica". *Studia Poliana*, 2 (2000), pág. 152.

29 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co.

3.

DIVERSOS NIVELES SENTIMENTALES

Se intentará formular a continuación, de modo breve, la clave de los distintos *niveles* sentimentales en seis tesis. Aunque todas y cada una de estas tesis requieren mayor desarrollo y fundamentación, de momento se pueden ofrecer a estudio.

Tesis 1. Hay tantos sentimientos sensibles (pasiones) como actos u operaciones inmanentes cognoscitivas y apetitivas sensibles.

Como es sabido, los sentidos humanos se dividen en dos grupos: los *externos* y los *internos*. Cada uno de estos grupos se subdivide, a su vez, en dos tipos: los *inferiores* y los *superiores*. Los externos son: tacto, gusto y olfato (inferiores), y oído y vista (superiores). Los internos son el sensorio común o la percepción sensible (inferior) y la imaginación, la memoria y la cogitativa (superiores).

Pues bien, los sentimientos que siguen los sentidos serán el *placer* y el *dolor* (o agrado y desagrado) de cada *facultad* al captar con sus *actos* los *objetos* (más los *proprios* que los *comunes*). De modo que habrá tantos tipos de placer y dolor (agrado o desagrado) sensibles como actos distintos de facultades distintas. Por ejemplo, no es el mismo el placer de tomar un baño (tacto) que el de tomar un helado (gusto), como tampoco es el mismo el dolor de quemarse (tacto) que el de comer algo que a uno le provoca repugnancia (gusto).

Por su parte, el apetito *concupiscible* sigue a los sentidos externos. Los sentimientos que siguen al concupiscible también pueden ser positivos y negativos, y deben ser aquéllos que deberían ser “consecuencia” de la virtud de la *templanza* (*temperatio*), o del vicio opuesto a ella, la

insensibilidad. De éstos serán, por ejemplo, el *deseo* y la *aversión*.

Los sentimientos del *irascible*, positivos y negativos, deben ser aquellos que son “efecto” de obrar según la virtud de la *fortaleza* o de ejercer actos que indican la falta de ella, o la caída en el vicio contrario por defecto o por exceso, a saber, la *cobardía* y la *temeridad*. Sentimientos de este nivel son la *esperanza* y la *desesperación* sensibles, la *audacia* y el *temor* sensibles, y la *ira*, que, según la tradición, carece de opuesto.

Tesis 2. La inteligencia posee sentimientos positivos y negativos.

Tomás de Aquino admite que, sin la inteligencia, no se pueden dar en la voluntad los sentimientos más altos, pero el sujeto de éstos, en rigor, no es, para él, la inteligencia sino la voluntad. Sin embargo, es muy probable que la inteligencia posea afectos.

Como es sabido, la razón tiene, al menos, dos vías: la *teórica* y la *práctica*³⁰. En cada una de ellas hay *actos* y *hábitos* distintos. De modo que habrá unos sentimientos debidos a la razón teórica y otros a la práctica, unos que siguen a los actos y otros que siguen a los hábitos. En general, se puede decir que el sentimiento positivo de la inteligencia es el sano afán de conocer (*studiositas*, la llamaba Tomás de Aquino) y que su vicio contrario es la curiosidad (*curiositas*). Pero, en particular, debe haber tantos sentimientos como actos y hábitos ejercidos en la razón.

El hábito clave de la razón *teórica* es la *ciencia*. Consecuentemente, los sentimientos racionales, a este nivel, serán la redundancia en la potencia de actuar según este hábito o contra

30 Cfr. mi trabajo “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 101. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

él. *Positivos* serán, por ejemplo, la firmeza, la seguridad, la admiración, el respeto a las realidades intramundanas, etc. *Negativos* serán, por ejemplo, la actitud crítica acerca de cualquier tema, el relativismo, el llamado “pasotismo”, el creer que todo es opinable, el dogmatismo, el fundamentalismo, el torpor de la mente, el logicismo, etc. La explicación de unos y otros afectos racionales desborda la presente concisión.

El hábito clave de la razón *práctica* es la *prudencia*³¹. Los sentimientos positivos que seguirán al ejercicio prudente serán los propios de lo que hoy entendemos por “liderazgo”, es decir, el gusto por dar ejemplo al acertar en los juicios y resoluciones, por llevar a la práctica los propósitos, por coordinar iniciativas; el gusto por el trabajo bien hecho, por la lealtad a las cosas y la sinceridad a las personas, etc.³². En cambio, entre los *negativos* estarán la sensación de vacío y aburrimiento que deja el creer que todas las opiniones valen lo mismo, o el de la precipitación, la inconsideración, la inflexibilidad, la inconstancia, el olvido, la negligencia, la indocilidad, la imprevisión, la incircunspección, la falta de cautela, el atolondramiento, la superficialidad, la pereza mental, etc.

Tesis 3. La voluntad tiene sentimientos positivos y negativos.

Esta tesis no tiene ninguna dificultad en admitirla, por ejemplo, Tomás de Aquino, pues encontramos muchos textos en los que se declara de modo evidente que el sujeto de los sentimientos más altos es la voluntad³³. Sin embar-

go, Tomás de Aquino atribuye a la voluntad sentimientos más elevados, propios del espíritu, que en sentido estricto no pertenecen a ella.

Como es sabido, la virtud clave de la voluntad es la *justicia*. En consecuencia, serán sentimientos *positivos* de esta potencia todos aquellos que sigan, de un modo u otro, al ejercicio de esta virtud, es decir, que sean “efecto” o resultado en la facultad de un obrar justo. Y, respectivamente, serán sentimientos *negativos* aquellas redundancias en la voluntad de un obrar injusto. Pero, como la justicia tiene muchas partes³⁴, la injusticia también reviste muchas formas³⁵. Consecuentemente, los sentimientos, tanto positivos como negativos, serán múltiples. A título de ejemplo, en cuanto a los primeros, se podrían poner el afán por buscar bienes más altos, el afán en la búsqueda de más oro, etc. Como muestra de negativos, ese decir “basta” de la voluntad o lo que en algunas latitudes se llama la sensación de “flojera”, derivada del vicio de la pereza.

Tesis 4. A los hábitos innatos siguen sentimientos.

Aunque el olvido de los hábitos cognoscitivos *adquiridos* ha proliferado en buena parte de la historia del pensamiento³⁶, es, sin duda, más fácil conocer qué sea un hábito *adquirido* que uno *innato*. En otros lugares he descrito el

31 Cfr. mi escrito “La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 90. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

32 Cfr. POLO, L. *Antropología de la acción directiva*. Madrid: Aedos, 1996.

33 Aunque Tomás de Aquino admite que, en rigor, “en la voluntad no hay pasiones” (*Suma Teológica*, I-II ps., q. 59, a. 4, ad 2), son numerosos los textos en los que declara que el amor, el gozo, el temor, y semejantes tienen como sujeto a la voluntad. Cfr. *Suma Teológica*, I ps., q. 20, a. 1, ad 1; *Comentario a las Sentencias*, I. IV, d.14, q. 1, a. 3, d, co; *De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 3, etc.

34 Tomás de Aquino enumera entre ellas: la religión, la devoción, la oración, la adoración, los sacrificios, la oblación, los décimos, el juramento, el tomar el nombre de Dios por modo de alabanza o de juramento, la piedad, la observancia, la obediencia, la gratitud, la amistad, la veracidad, afabilidad, la liberalidad, la prodigalidad, la epikeia, etc.

35 Tomás de Aquino indica éstas: las diversas formas de superstición, la idolatría, el tentar a Dios, el perjurio, el sacrilegio, la simonía, la desobediencia, la ingratitud, la venganza, la simulación, la hipocresía, la jactancia, la ironía, la adulación, el litigio, la avaricia, etc.

36 Cfr. mis trabajos “*Hábitos y virtud (I-III)*”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 65, 66, 67, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998; “Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996) 2, págs. 1.017-1.036.

adquirido como una *perfección intrínseca* de las facultades superiores (*inteligencia y voluntad*), conseguida merced al ejercicio de actos propios de ellas y por la colaboración estrecha de un principio activo superior a tales facultades³⁷. En otras palabras, es el premio con que cada uno (*persona*) dota a las facultades más elevadas de su *naturaleza*³⁸. Pero qué sea un hábito *innato* desborda la casi totalidad de la historiografía filosófica. De modo que una explicación, al menos breve, parece obligada.

Los hábitos *nativos* son también *perfecciones (actos)*. Pero, a distinción de los adquiridos, toda persona cuenta con los innatos de entrada, por el mero hecho de ser persona. Los innatos permiten que la persona se abra a distintas dimensiones de la realidad. Son, pues, como *instrumentos*³⁹ de la persona, por medio de los cuales uno se abre a diversas facetas de lo real. Así, con uno de estos instrumentos, el inferior a ellos, llamado tradicionalmente la *sindéresis*, uno se abre a su *naturaleza humana*. Es decir: por medio de él nos percatamos, por ejemplo, de que disponemos de inteligencia y voluntad. Es claro que eso no es un conocer adquirido a base de estudio e investigación, o en virtud de que nos lo haya enseñado alguien. Es un conocer *connatural*. Aunque la palabra “sindéresis” es neoplatónica y se usó en los cuatro primeros siglos de nuestra era, la existencia de esta habilidad en la persona fue notada por primera vez por San Jerónimo⁴⁰. Como se ve, el tema de este

hábito, la *naturaleza humana*, es inferior al *hábito* mismo, de tal manera que el hábito es, respecto de aquélla, su *principio activo* que irradia luz sobre ella, la activa y la gobierna.

Por medio de otro instrumento, superior al precedente, el *hábito de los primeros principios*, captamos la *existencia de los primeros principios reales*, es decir, de esas realidades que son el *fundamento* de lo real. Estas son el *acto de ser* del universo físico y el *acto de ser divino* del que aquél *depende* en su ser⁴¹. La primera formulación de este hábito está, como es conocido, en Aristóteles, aunque su desarrollo pertenece a los grandes escolásticos del siglo XIII. A distinción de la *sindéresis*, éste hábito se abre a realidades superiores (es *más acto*) a él. De modo que su tener que ver con ellas es ponerse a su servicio, seguirlas, sencillamente porque tales realidades son *actos de ser*, mientras que él no lo es.

Por otra parte, por medio de otro instrumento innato y superior a los precedentes, el *hábito de sabiduría*, uno no se abre hacia fuera, como en los anteriores, sino hacia dentro. Es decir: con esta instancia nos conocemos a nosotros mismos, esto es, alcanzamos nuestro *acto de ser personal* y nos percatamos de él como vinculado con los demás actos de ser: el del universo y el de cada una de las demás personas. Con otras palabras, nos vemos insertos ante la totalidad de lo real. Su descubrimiento, como se sabe, pertenece también al Estagirita, su esclarecimiento, asimismo, a los grandes pensadores del XIII, y su desarrollo es contemporáneo⁴². A semejanza del hábito de los primeros principios, el *tema* al que se abre el hábito de

37 Cfr. mi escrito “Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 118. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

38 Para aceptar este extremo se requiere distinguir, en el hombre, entre *persona* y *naturaleza*. Tal distinción la llevo a cabo en *La persona humana* (I-III). Bogotá: Universidad de La Sabana, 1998.

39 Tomás de Aquino los llama “habilidades” o “instrumentum” del entendimiento agente. Cfr. *Suma Contra los Gentiles*, I. III, cap. 43, n. 2; *In II Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 5, co.

40 Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *De Veritate*, 16 y 17.; “la sindéresis y la conciencia”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria,

n° 61. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998; MOLINA, F. “El yo y la sindéresis”. *Studia Poliana* (2001), 3, págs. 35-60.

41 Recuérdese el texto de Tomás de Aquino al respecto: “actus essendi non potest intelligi nisi deductum ab esse divino”, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 1.

42 Cfr. al respecto mi artículo “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”. *Studia Poliana*, 3 (2001), págs. 73-102.

sabiduría (la *persona*) es superior al hábito mismo. De modo que tal saber está al servicio de la persona, no al revés. O, como escribe Tomás de Aquino: “no es el calor el que calienta sino lo cálido, y tampoco es la sabiduría la que sabe sino el sabio”⁴³.

Pues bien, en primer lugar, como la *sindéresis* –ya se ha adelantado más arriba– tiene dos facetas, una de *conocer* y otra de *querer*, a la primera seguirá un *sentimiento* y a la segunda otro. El primero debe ser algo así como el *sentir la claridad de la iluminación*, pues es propio de esa faceta de la *sindéresis* el esclarecer las facultades de la esencia humana. En cuanto a la faceta del *querer*, que permite activar la voluntad y toda facultad apetitiva, el sentimiento derivado debe ser algo así como el *sentir el rescoldo del que nace el fuego volitivo*. En segundo lugar, al *hábito de los primeros principios* sigue el sentimiento de la *tranquilidad* (la *tranquilitas animi* clásica), pues el que sabe que el universo está fundado y vinculado a su Creador no teme que nada le falte. En tercer y último lugar, al *hábito de sabiduría* sigue un sentimiento especial: se trata de ese *sabor* o *gusto* por conocer la majestad de la propia persona que uno mismo es y la de los demás.

Por otra parte, esos hábitos nativos pueden ser *intensificados* por la *persona* y, a su vez, *elevados* por Dios. Por tanto, también los sentimientos que los siguen pueden ser *intensificados* por la persona y *realizados* por Dios. Así, por ejemplo, el hábito de los primeros principios (“*intellectus*”, *entendimiento*, lo llamaban los medievales) seguramente es elevado por el *don de entendimiento*, y el hábito de sabiduría, por el *don de sabiduría*. Los sentimientos que seguirán a esa *elevación* serán una especial *firmeza*, para el primero, y un especial *gusto sapiencial*, fino y penetrante, para el segundo.

Tesis 5. En el espíritu humano en estado nativo existen sentimientos positivos y negativos.

La persona humana no es simple. El *acto de ser personal* está constituido por unos radicales peculiares (*coexistencia, libertad, conocer y amar personales*)⁴⁴. Si tales constituyen el acto de ser personal, y a todo acto sigue un sentimiento, también debe estar dotada la persona, a nivel nativo, de unos *sentimientos personales* que acompañen nativamente a esos radicales.

En efecto, la *inteligencia* y la *voluntad* no son lo más alto de la persona porque no son persona ninguna. Son *de la persona*, pero no *la persona*. Consecuentemente, los sentimientos que acompañen nativamente a la persona o al espíritu, deben ser, forzosamente, distintos y superiores a los propios de aquéllas potencias. En cada intimidad personal deben existir, en estado nativo, unos sentimientos. Ésos serán una dotación creatural. A la par, esos sentimientos serán susceptibles de ser *elevados* por Dios, progresivamente y sin coto, al orden *sobrenatural*. De modo que los sentimientos, al nivel del espíritu, son dones naturales.

Si no hay dos personas iguales, no hay dos igualmente dotadas de los trascendentales personales (*coexistencia, libertad, conocer y amar*). Asimismo, tampoco hay dos personas igualmente dotadas, de entrada, de sentimientos personales. ¿Cuáles son esos sentimientos innatos del espíritu que siguen a los radicales personales? A la *coexistencia nativa* debe seguir, nativamente, un *gozo espiritual*. A la *libertad*, una *esperanza natural*. Al *conocer personal*, una *fe natural* en la búsqueda de sentido personal. Y al *amar personal*, un sentimiento de *amor*.

Tesis 6. En el espíritu humano caído y elevado (también reprobado y glorificado) existen sen-

43 “Non enim calor calefacit sed calidum, neque sapientia sapit sed sapiens”. In *Dionysii de Divinis Nominibus*, cap. 22/30.

44 Cfr. POLO, L. *Antropología trascendental*. Pamplona: Eunsa, 1999.

timientos negativos o positivos distintos de los naturales.

De acuerdo con los radicales personales (*coexistencia, libertad, conocer y amar*), y teniendo en cuenta su posible *elevación* por parte de Dios o su decaimiento por culpa personal, los sentimientos del espíritu *positivos* son, respecto de cada radical, los siguientes: el *gozo* para la *coexistencia* elevada por la gracia; la *esperanza* para la *libertad* elevada por la esperanza; la *audacia* para el *conocer* personal elevado por la fe; el *amor* personal para el *amar* personal elevado por la caridad. Lo *negativos* serán sus opuestos, a saber, contra el *gozo*, la *tristeza*; frente a la *esperanza*, la *desesperación*; contra la *audacia*, el *temor*; y frente al *amor*, el *odio*. Todos ellos, por otra parte, coinciden con esas “pasiones” a las que Tomás de Aquino llama *principales* y *raíz* de todas las demás⁴⁵.

Así, de acuerdo con lo precedente, se es con *alegría* o *gozo* por la redundancia de la *elevación* divina de la *coexistencia*. Se es con *tristeza* como fruto de la pérdida de *coexistencia*. Se es con *esperanza* como redundancia de la *elevación* divina de la *libertad* personal destinada enteramente a Dios. Se cede a la *desesperación* por la redundancia de la pérdida de la *libertad* personal. Se es con *audacia* como fruto de la *elevación* de la búsqueda de sentido personal, es decir, de la *elevación* del *conocer* personal, pues ese *conocer* personal busca la réplica personal que sea capaz de desvelar el sentido que uno es. El *temor* es el fruto del ceder o renunciar a alcanzar esa réplica que se busca. Se es con *amor* como fruto de la *elevación* del *amar* personal. Y, por último, se es con *odio* como fruto de la renuncia a la aceptación y *elevación* del *amor* personal. ■

45 “Se dice comúnmente que hay cuatro pasiones principales. De las cuales dos, a saber, el *gozo* y la *tristeza* se llaman principales, ya que son completivas y finales respecto de todas las pasiones, por lo cual siguen a todas las pasiones, como se dice el libro II de la *Ética*. El *temor* y la *esperanza* son principales, pero no, sin duda, como completivas de modo simple, sino porque son completivas en el género del movimiento apetitivo hacia algo, pues respecto del bien, comienza el movimiento en el amor, procede hacia el deseo y termina en la *esperanza*; pero respecto del mal, se comienza en el *odio*, se procede a la fuga y se termina en el *temor*. Y por esto se acostumbra a tomar el número de estas cuatro pasiones según la diferencia del presente y el futuro, pues la quietud está en algo presente. Acerca del bien presente es el *gozo*; del mal presente es la *tristeza*; del bien futuro es la *esperanza*; del mal futuro es el *temor*. Todas las demás pasiones, que son del bien o del mal presente o futuro, se reducen a estas completivas. Por lo cual se llaman principales estas cuatro pasiones por algunos, ya que son generales. Lo cual es verdad si la *esperanza* y el *temor* designan el movimiento del apetito comúnmente tendiendo hacia algo apetecible o huible” *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 4, co.