

AFECTIVIDAD Y REALIDAD

Juan José Sanguinetti

1. Intencionalidad cognitiva e intencionalidad apetitiva. 2. ¿Dónde situar la afectividad? 3. Conocimiento afectivo y afectividad cognitiva. 4. El gozo en la comunicación interpersonal

En esta contribución sostendré que la afectividad es un modo de estar en la realidad en la que el sujeto se siente a sí mismo en su relación con el mundo real. En su grado más alto, en la persona, la afectividad supone una relación de segunda persona que de alguna manera posee una nota trascendental, en cuanto tiene que ver con el ser de los sujetos en su relación recíproca. Esta relación cognitivo-afectiva se cumple máximamente en el amor personal y se manifiesta positivamente como *gaudium*. Estos puntos pueden rastrearse en Tomás de Aquino y suponen una convergencia entre la metafísica, la antropología y la ética¹.

1. Intencionalidad cognitiva e intencionalidad apetitiva

Señala Santo Tomás que “la diferencia entre el intelecto y la voluntad está en que el intelecto se actualiza en cuanto la cosa entendida está en el intelecto según su semejanza, mientras que la voluntad se actualiza no porque esté presente en la voluntad una semejanza de lo querido, sino porque la voluntad tiene una inclinación a la cosa querida”². Se establece de este modo una asimetría entre la intencionalidad de la inteligencia y la de la voluntad, que se extiende en general al binomio cognición/inclinación afectiva (apetito)³.

El conocimiento, sin perjuicio de su versión realista, supone una incorporación intencional de lo conocido en la facultad cognoscitiva. El conocer se consuma en el sujeto que conoce (operación inmanente). No lo afecta de suyo físicamente, y ni siquiera psíquicamente, es decir, no entra a constituirlo ni a perfeccionarlo en su estructura ontológica, sino que se presenta objetivamente, de modo inmaterial, en el horizonte intencional abierto por la potencia cognitiva, remitiendo a la realidad conocida, pero sin entrar en contacto con

¹Como introducción contextualizada al tema, puede consultarse S. Knuuttila, *Medieval Theories of the Emotions*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2018 Edition, E. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-emotions>.

²*S. Th.*, I, q. 27, a. 4.

³ Cfr. este punto en J. García-Valiño Abós, *La voluntad humana en Tomás de Aquino*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga 2010, pp. 234-236.

ella de modo dinámico, por tanto sin comprometer al sujeto en su actitud vital ante eso conocido.

Aún prescindiendo de la explicación aristotélica “asimilativa” del conocimiento como posesión desmaterializada de la forma de lo conocido, vemos por experiencia que el conocimiento intelectual, pero incluso la percepción visual o auditiva, no cambia en nada a lo conocido y no se deja afectar por éste, esto es, no establece una relación dinámica entre cognoscente y conocido.

La voluntad, en cambio (y en general toda potencia o acto apetitivo: inclinaciones, tendencias, emociones), tiene una intencionalidad en dirección inversa, en cuanto se orienta a la realidad previamente conocida o percibida para participar en su vida o dinamismo, o para intercambiar con ella acciones, pasiones o trabajo. Esta tendencia se vivencia como *afectividad* y no sólo como actitud práctica que capta las cosas como medios u objetos de trabajo, y normalmente inclina a la práctica en sentido amplio, es decir, a *hacer algo*.

La intencionalidad cognitiva se orienta a la *verdad*, o correcta adecuación del cognoscente con lo conocido. En cambio la intencionalidad apetitiva, con su típico “realismo dinámico”, se orienta a alguna cosa, para entablar alguna relación dinámica con ella (comer, jugar, convivir, cooperar), y a eso lo llamamos *bien*, de modo que si esa relación fallara daría lugar a un mal para el sujeto. La verdad se *capta* o *advierde*, y en cambio, en términos generales, el bien del sujeto se *siente* o se *vivencia* como algo bueno o malo. Si es bueno, como agrado; si es malo, como desagrado. Así sucede en todos los vivientes cognitivos (animales y hombre).

Leamos de nuevo al Aquinate: “La acción del intelecto consiste en que la razón de la cosa entendida (*ratio rei intellectae*) está en el inteligente. En cambio, el acto de la voluntad se completa en cuanto la voluntad se inclina a la misma cosa en cuanto que es (*ad ipsam rem prout in se est*). Por eso dice el Filósofo en el libro VI de la *Metafísica* que *el bien y el mal*, que son los objetos de la voluntad, *están en las cosas; lo verdadero y lo falso*, que son los objetos del intelecto, *están en la mente*”⁴.

El enfrentamiento ante la realidad de la inteligencia y de la voluntad es, por tanto, distinto. La inteligencia, podríamos decir, se limita a registrarla. La voluntad entabla una

⁴S. Th., I, q. 82, a. 3.

relación dinámica con la realidad, una relación que podríamos llamar existencial. Esta dualidad vale en general para la dicotomía entre cognición y apetición, y se da tanto en el plano de la sensibilidad (percibir y sentir afectos o impulsos) como en el nivel espiritual (comprender y querer o amar). Pero no se trata propiamente de una bifurcación, porque la dimensión afectiva presupone la cognitiva y añade algo más, el movimiento dinámico del sujeto con respecto a la realidad existencial.

2. ¿Dónde situar la afectividad?

La distinción tomista con la que he introducido este breve estudio resulta muy lacónica en los textos del Aquinate, aunque a la vez es muy densa y firme. Es una distinción capital, porque supone la diferencia fundamental en Santo Tomás entre conocimiento y apetito (término que etimológicamente significa “deseo”) o parte “tendencial” (inclinaciones).

La terminología psicológica moderna, según las escuelas, es variada y confusa a este respecto. En general no se habla de “apetitos” y se maneja la distinción entre inteligencia y emociones o sentimientos, y a veces se habla también de libre albedrío (*free will*) y voluntad. Lo más desdibujado en esta temática, a mi parecer, es la afectividad (emociones, afectos, sentimientos), que de un modo u otro queda situada entre la parte intelectual o racional más “alta” y la parte más “baja” constituida por sensaciones físicas de tipo vegetativo, como dolor, placer, hambre, sed, sexo, bienestar o estados de ánimo.

Para orientarnos en esta temática, sugiero que primero nos dejemos guiar por el sentido de los verbos cognitivos y afectivos del lenguaje ordinario. Verbos cognitivos son, por ejemplo, percibir, entender, juzgar. Verbos afectivos son sentir, desear, amar, sufrir. Verbos activos personales son querer y decidirse, actos voluntarios que presiden el obrar humano libre o dirigido por la voluntad.

Lo que llamamos *afectos* son sensaciones, pasiones, emociones⁵ o sentimientos que denotan un *sentirse* del sujeto, o un vivenciarse a sí mismo, con relación a sí mismo (quizá su cuerpo o parte de su cuerpo) o respecto a algo de la realidad externa (circunstancias, ambientes, cosas, personas). Estamos ante un acto originario que por tanto no puede definirse,

⁵ En este trabajo consideraré que el término *pasión* usado por Santo Tomás puede considerarse más o menos equivalente a la palabra moderna *emoción*, aunque haya matices diversos debido a la analogía de estos términos.

sino sólo describirse. Aunque percibir es también el acto de un sujeto, el sentirse –“estar afectado por algo”–penetra más en la subjetividad y por eso es aún “más privado” que el percibir o pensar, porque indica una situación existencial o subjetiva sentida o experimentada, no meramente sabida, y que no es necesariamente solitaria, ya que muchas veces –es más, casi siempre– se da con relación a cosas o personas externas (deseos, simpatía, celos, alegría). Es pues una vivencia de la realidad existencial en su bondad o no-bondad para el sujeto⁶.

El carácter apetitivo de la afectividad tiene que ver, en su raíz, con que el sujeto se sienta *bien(o mal)*, y lo estará si realiza adecuadamente sus funciones vitales y las percibe, o si tiende a ello. El sentirse bien porque se está bien, o ante un bien real externo, lo llamamos *agradable*, y a lo contrario *desagradable*. Esta es la polaridad en la que se juega la vida. Pero esto tiene niveles.

1. Un nivel inferior del sentirse se refiere a las propias *situaciones corpóreas* internas o en relación física con el ambiente. Las sensaciones del tacto, gusto y olfato indican cualidades externas de los cuerpos en tanto que afectan a nuestro cuerpo, por lo que pueden ser agradables o desagradables (sentimos la temperatura ambiental, de modo placentero o no), y lo mismo respecto a situaciones vegetativas que implican alguna relación con el ambiente (sentir hambre, sed, calor) o que suponen situaciones fisiológicas corporales (sentir sueño, cansancio, tensión). Son sensaciones “afectivas”, pero no las llamamos afectos ni emociones, aunque algunas de ellas, como el dolor, eran denominadas pasiones por los clásicos⁷.

2. En un nivel más alto, el *sentirse* adquiere más autonomía y se especifica variadamente según situaciones, relaciones, acciones o padecimientos del sujeto: alegría al recibir una buena noticia, indignación al percibir una injusticia, preocupación al notar que un amigo está enfermo, y así siguiendo. Llamamos a estas sensaciones o afectos *emociones*, y si

⁶ Para X. Zubiri, “todo sentimiento es, formalmente, *sentimiento de realidad*. Si no hubiera ese momento de realidad, no habría sentimiento. Pero esa realidad funciona como un tono, y precisamente por eso el sentimiento es un fenómeno tónico, pero de realidad, como realidad”: *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid 1993, pp. 334-335. Zubiri ha captado así el sentimiento en su dimensión radicalmente metafísica. De una manera convergente, con una confrontación entre Tomás de Aquino y los modernos, cfr. B. Wald, *Razón y emoción. Tomás de Aquino y Josep Pieper, hoy*, Centro de Estudios de filosofía clásica, Mendoza 2010.

⁷ Santo Tomás habla del dolor como “pasión corpórea” en *De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 9 y q. 26, a. 4, ad 4 y ad 5. El dolor sale de una lesión física sentida. No es el dolor como sufrimiento anímico, llamado por Santo Tomás tristeza (podríamos decir también “sufrimiento”), sino el simple dolor físico de una parte del cuerpo, cosa que la neurofisiología contemporánea tipifica como una modalidad de somestesia. La tristeza para el Aquinate puede surgir de una aprehensión negativa de los sentidos internos, no sólo de la inteligencia (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 35, a. 2), de lo que podría deducirse que Santo Tomás la admitiría para los animales y no la consideraría sólo como espiritual.

duran mucho y son propiamente humanas, *sentimientos*, aunque esta terminología es fluctuante en los diversos autores.

Los sentimientos surgen invariablemente del conocimiento. Aunque nos parezca que el conocimiento puro o abstracto no supone propiamente emociones, sí que entraña emociones o sentimientos en cuanto se siente una situación satisfactoria (o no) del sujeto cuando conoce algo, o incluso cuando reacciona ante la belleza (o no) de lo contemplado. Pensar “ $2+2=4$ ” parece que no tiene nada que ver con emociones, pero los matemáticos pueden extasiarse ante la armonía matemática (sentimiento de admiración), o pueden alegrarse por haber conseguido un buen resultado, o entristecerse si les carcome la duda ante un problema matemático.

Santo Tomás reconoce que en los abstractos puros, como son los entes matemáticos, no se da la razón de bien o de finalidad⁸. Al no ser existentes reales, evidentemente no pueden amarse, pero sí puede amarse el conocerlos, y en este sentido decimos que el matemático “ama” las matemáticas, como el músico ama la música. Ciertamente reservamos la palabra “amar” propiamente para las personas. Los entes objetivos, de razón, como son los entes matemáticos, tienen armonía y belleza, y en este sentido son amables, “gustan” con emoción estética. Cuando estamos volcados sobre el objeto, el yo no se nota. Pero con una mínima reflexión sobre nosotros mismos, sí nos notamos y mucho más cuando se produce una emoción. La afectividad connota siempre al sujeto. No así el puro objeto.

Por eso, cuando se contrapone el conocimiento a la afectividad, se está aludiendo al conocimiento tomado en su pura objetividad, como dato afectivamente neutro, abstracto, en el que no está presente el sujeto, como es propio de la perspectiva de tercera persona. Pero no hay que olvidar que ese conocimiento es realizado por un sujeto que puede encontrar gusto en ejercerlo y por tanto es un conocimiento siempre de primera persona. Por esto las ciencias especulativas movilizan la afectividad de los seres humanos con tanta fuerza como las ciencias prácticas.

Si separamos la objetividad del sujeto y la trasladamos a un soporte simbólico, como puede ser un libro o una computadora, ya no puede haber afectividad, aunque quepa simularla. Esta es la diferencia más clara entre la cognición informática y el conocimiento humano. La cognición informática (inteligencia artificial) no es afectiva (aunque lo simule).

⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 3.

Dicho de otro modo, no es vital. La afectividad, el sentirse propio del sujeto afectivo, es un signo de vida, es más, en eso consiste propiamente el conocimiento como acto vital.

3. El nivel supremo de la afectividad se da cuando *el afecto es intrínseco a la misma voluntad*. La voluntad tiene un momento activo y racional cuando comanda mediante la decisión. Pero esa decisión se retrotrae a un momento previo y originario en que la voluntad se ha dejado capturar por un bien amable. Ese momento no se reduce a una tendencia o deseo, puesto que en sí mismo es la adhesión originaria de amor, irreductible a la cognición racional (aunque la presuponga). La voluntad, “aunque se denomine a partir de la apetición, no tiene sólo este acto, el de apetecer lo que no tiene, sino que también ama lo que tiene, y se deleita en ello”⁹. Y así, “el primer movimiento de la voluntad, y de cualquier potencia apetitiva, es el amor”¹⁰. La voluntad ama. Este momento es pasivo y activo a la vez. Es pasivo en la voluntad finita, que se “enamora” de lo que ama, pero es también máximamente activo, porque moviliza por entero al sujeto (en Dios la voluntad es puramente activa, como amor)¹¹.

Debido a la pasividad propia de la finitud humana, e incluso a la debilidad de nuestra voluntad, a veces sobrevienen momentos emocionales de amor, en que el sentimiento amoroso (o cualquier otro sentimiento espiritual: odio, envidia, arrepentimiento, remordimiento, vergüenza, gozo) agita el ánimo y no es plenamente voluntario¹².

El tema es delicado y no siempre podemos distinguir netamente entre el sentimiento o afecto propiamente voluntario y el sentimiento que con su autonomía no se identifica

⁹S. Th., I, q. 19, a. 1, ad 2.

¹⁰S. Th., I, q. 20, ad 1.

¹¹ Sobre la afectividad propia de la voluntad, cfr. N. Lombardo, *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington 2011, pp. 75-93. Como la afectividad del amor nos parece muy distinta de la voluntad como decisión racional que mueve a la conducta, algunos autores propusieron añadir a la voluntad e inteligencia una potencia o dimensión afectiva espiritual, el corazón, no reductible por otra parte a las emociones sensibles. Así por ejemplo D. von Hildebrand, en *El corazón*, Palabra, Madrid 1996. Para una crítica de esta posición, ver M. Echavarría, *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino*, “Espíritu”, LXV (2016), n. 151, pp. 41-72. También Zubiri distingue entre inteligencia, voluntad y sentimientos (no reducidos a meras emociones o pasiones), en la obra citada arriba.

¹² Santo Tomás llama a estas emociones espontáneas y no plenamente voluntarias “pasiones antecedentes”: cfr. S. Th., I-II, q. 24, a. 3, ad 1. Las pasiones *consecuentes* son, sin más, voluntarias por una “redundancia” de la voluntad sobre la afectividad sensible o por directa elección. Cfr., sobre el tema. P. Astorquiza, *Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino*, “Civilizar Ciencias Sociales y Humanas”, vol. 8, n. 14, Junio 2008, pp. 118-131.

plenamente con la voluntad, sino que baja a un nivel de sensibilidad¹³. Estimo que el momento en que el sentimiento pertenece plenamente a la voluntad (llamado a veces *affectus* por el Aquinate, no *passio*¹⁴) se da cuando contiene potencialmente la decisión de actuar, y en este caso ese sentimiento es justo o correcto cuando depende de un juicio racional verdadero, normalmente reflexivo (pensemos en el caso, por ejemplo, del arrepentimiento). De no ser así, la voluntad podría quedar capturada por sentimientos irracionales (por ejemplo, furia) que la moverán a una conducta no recta¹⁵. Por otra parte, el gozo es también un afecto propio de la voluntad. “En el apetito intelectual, la voluntad, existe un placer llamado gozo, no un placer corporal”¹⁶.

Pero el acto humano irracional no depende sólo de una emoción descontrolada, no dirigida por la razón, como sugieren casi siempre los clásicos, sino que también puede deberse a una ideología equivocada o a un juicio pervertido. La “ideología” en su sentido actual (por ejemplo, nazi, racista, etc.) está en la inteligencia, aunque suele ser muy pasional (y siempre es irracional). Sin embargo, a veces se cometen crímenes fríamente (por ejemplo, en asesinos que carecen de empatía). En definitiva, no hay que achacar la irracionalidad siempre a las pasiones. El discernimiento aquí se remite en última instancia no a la mera razón, sino a la *verdad*.

Sea como sea, los afectos voluntarios –espirituales– se dan acompañados por la dimensión sensible, al igual que el pensamiento tiene siempre una base sensible. Son psicósomáticos. El aspecto sensible o emocional del afecto voluntario puede estar latente y admite variaciones tonales, pese a que la voluntad en su dimensión afectiva puede estar firme, sobre todo gracias a los hábitos morales (por ejemplo, la caridad)¹⁷.

¹³ Afronto este tema en mi estudio *Querer y sentir*, en *Scritti filosofici*, vol. II, Edusc, Roma 2020, pp. 1157-1167.

¹⁴ Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. I, a. 1 (“amor nihil aliud est quam quaedam transformatio *affectus* in rem amatum); *In III Sent.*, d. 27, a. I, a. 1. En *C. G.*, I, cc. 89-91, capítulos en los que se trata del amor y gozo en Dios, no de tipo pasional, Santo Tomás utiliza los términos *affectus*, *affectio*, por ejemplo *intellectiva affectio*, para distinguirla de la *affectiva passio*. Dios tiene voluntad y por tanto tiene afectos espirituales compatibles con su perfección. Estimo que el Aquinate no aplicaría a Dios los términos *emoción* o *sentimiento*, en cuanto suponen una afectividad que se dilata en el tiempo.

¹⁵ Toco este problema en mi trabajo *Voluntad y sentimientos: una distinción difícil*, en *Cuerpo, mente y ser persona*, Logos, Rosario 2019, pp. 195-207.

¹⁶ *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 4. Los afectos espirituales, aunque en el hombre impliquen una relación con la sensibilidad y el cuerpo, son aplicados por el Aquinate también a Dios y a los ángeles, como el amor, el gozo, la misericordia, pero entonces no son llamados pasiones: cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1; I-II, q. 31, a. 4, ad 2 y ad 3. En *S. Th.*, II-II, q. 28, aa. 2-3 se usa la expresión *spirituale gaudium*.

¹⁷ ¿Podríamos llamar *sentimientos* a los afectos espirituales? Pienso que es cuestión de fijar la terminología. “Afecto” connota más específicamente el amor o cariño estable. “Sentimiento” tiene

La voluntad, iluminada por la razón recta (ya dije que puede no ser tan recta), *mueve a la acción*. Para ello tiene que mover al cuerpo (comando motor). Santo Tomás sugiere (y esto parece conforme a la experiencia) que entonces exige la intervención motora del apetito sensible. “La potencia cognitiva no mueve sino mediante la potencia apetitiva. Y así como en nosotros la razón universal mueve mediante la razón particular [la cogitativa], como se dice en III *De Anima*[434 a 20], igualmente el apetito del intelecto, llamado voluntad, mueve en nosotros mediante el apetito sensible. Por tanto, el motor próximo del cuerpo en nosotros es el apetito sensitivo. Pero al acto del apetito sensitivo siempre le es concomitante alguna transmutación del cuerpo, y máximamente del corazón, que es el primer principio del movimiento en el animal”¹⁸.

Ese “primer motor fisiológico”, como hoy sabemos por la neurociencia, no es el órgano del corazón, sino el cerebro. Por tanto, así es como el Aquinate explica el rol activo de la afectividad tanto en su nivel voluntario como en el sensitivo, siendo este último nivel, en su radicación cerebral hoy bien conocida y en unión con los sectores cerebrales relacionados con la cognición, el que produce la activación motora corpórea procedente del cerebro. Así es como el acto decisorio pasa por el cerebro, aunque provenga de la voluntad racional.

Vemos así cómo la afectividad tiene una dimensión cognitiva, otra somática(neurofisiológica), otra conductual y por último podemos verla en su propia formalidad, ese sentirse a sí mismo con relación a la realidad de modo dinámico, como vimos arriba, cosa que en Santo Tomás se concentra en la voluntad entendida como núcleo personal, lo que en la Biblia se llama *corazón humano*. *El yo humano es, entonces, esencialmente afectivo*, en un sentido espiritual y sensitivo a la vez, siendo al mismo tiempo racional. Cada uno es según como está su corazón (*Mateo 6, 21*)¹⁹.

La informática puede separar los procesos cognitivos y decisorio-motores del yo afectivo, como en parte anticipamos arriba. Me permito insistir sobre este punto. El mejor modo de distinguir la inteligencia artificial de la inteligencia personal es fijarnos en el yo

una connotación más temporal y al mismo tiempo es más amplio, porque cubre en su significado sentimientos negativos, como la tristeza o el odio.

¹⁸S. Th., I, q. 20, a. 2, ad 1.

¹⁹ Cfr., sobre este tema, H. Frankfurt, *Las razones del amor*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 2004; *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz Editores, Madrid 2006. Sobre la unidad entre cognición, afectividad y realidad tanto en los clásicos como en la fenomenología, cfr. V. Beretervide, *Conocimiento, afectividad y verdad: un camino de integración*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, 2019, <https://www.academica.org/000-111/159>, consultado el 30-12-2021.

afectivo. Una máquina informática puede calcular, planear, prever, decidir de alguna manera, causar efectos, pero carece de afectividad. No es vital, ni siquiera a nivel animal. Pero, sobre todo, no es una persona. Es útil, ciertamente, a nivel instrumental, como instrumento de las personas.

3. Conocimiento afectivo y afectividad cognitiva

Hablamos de conocimiento y afectividad para distinguirlos, pero en la realidad dinámica y concreta son inseparables y se influyen mutuamente para conocer la verdad y querer el bien, o dañando sus intencionalidades en el caso de distorsiones. Cuando Santo Tomás habla de las pasiones o afectos, siempre señala como condición previa un momento cognitivo, llamado aprehensión, percepción, estimación, o con otros términos parecidos. “El movimiento apetitivo sigue a la aprehensión”²⁰.

Selecciono algunos ejemplos, aunque podrían ser muchísimos. “El placer requiere dos cosas, que se consiga el propio bien, y que esto se conozca”²¹. Dicho lo mismo de otro modo, “el deleite (*delectatio*) requiere dos cosas, la conjunción de un bien (*coniunctio boni*) y la percepción de tal conjunción (*perceptio huiusmodi coniunctionis*)”²². Lo mismo respecto al dolor. La compasión con el amigo que sufre es consoladora para él, porque el que está sufriendo, “al ver que sus amigos se entristecen por él, percibe que le quieren (*percipit se ab eis amari*), lo cual es agradable, y todo lo agradable mitiga la tristeza”²³. Es este un modo muy agudo de señalar la componente cognitiva de la empatía.

Más ampliamente, el afecto amistoso, un sentimiento “de segunda persona”, requiere una captación profunda del otro, precisamente como otro yo. “Cuando alguien ama a alguien con amor de amistad, quiere para él el bien así como quiere el bien para sí mismo, y por eso lo aprehende como otro yo (*aprehendit eum ut alterum se*), en cuanto quiere para él el bien como algo propio (*vult ei bonum sicut et sibi ipsi*)”²⁴. Notemos que aquí se trata no de un conocimiento universal, sino de lo concreto, porque lo abstracto como tal no puede quererse, ya que no es real (aunque ya dije que puede amarse percibirlo como una entidad imaginada o pensada, y por eso “amamos” los personajes de una novela). Aunque Santo Tomás no disponga de una teoría elaborada sobre cómo percibimos a las demás personas, no hay duda

²⁰S. Th., I-II, q. 28, a. 1.

²¹S. Th., I-II, q. 32, a. 5.

²²S. Th., I-II, q. 35, a. 1.

²³S. Th., I-II, q. 38, a. 3.

²⁴S. Th., I-II, q. 28, a. 1.

de que él estima que querer de modo amistoso a alguien exige una percepción intelectual concreta de su *quién*, de su persona, del mismo modo que nos amamos a nosotros mismos porque nos autopercebimos o porque somos autoconscientes.

En las citas presentadas la percepción aparece como una condición de la afectividad. Las teorías cognitivistas de la emoción, como la *appraisal theory* de M. Arnold y R. Lazarus, han evidenciado la existencia de una instancia valorativa previa a la emoción, tanto inmediata e intuitiva, relacionada con el sistema límbico cerebral, como reflexiva a nivel de juicio intelectual. La primera instancia se parece mucho al “juicio” sensitivo que en Tomás de Aquino corresponde a la estimativa/cogitativa (un sonido raro, en cierto contexto, nos pone alertas y puede provocarnos miedo)²⁵. Se puede discutir si en la emoción misma, sobre todo si la vemos como parte del sistema apetitivo, no existe ya cierta pre-valorización, dado que el apetito es intencional porque tiende al bien como si fuera un *a priori* innato (el hambre tiende a la comida, y así siguiendo), aunque para actualizarse requiera de una percepción²⁶, si bien si no se actualiza conlleva daño y dolor.

La unidad entre conocimiento y afectividad se ve mejor si tenemos en cuenta que en Santo Tomás la pasión o el afecto es una respuesta apetitiva ante un bien percibido como tal. No habría afectividad si no se percibiera el mundo con un significado valorativo, que en los animales se relaciona con su vida instintiva y en nosotros con el binomio trascendental *verum-bonum*.

¿El bien lo capta la inteligencia o la voluntad? Si no separamos estas potencias, podríamos responder que lo capta la voluntad inteligente, o la inteligencia con su voluntad, y generalizando podríamos decir que la afectividad es cognitiva y que la cognición es afectiva.

²⁵ Cfr. sobre este punto M. Echavarría, *Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino*, en S.-Th. Bonino, G. Mazzotta (eds.), *Le emozioni secondo san Tommaso*, Urbaniana University Press, Ciudad del Vaticano 2019, pp. 65-71; M. Arnold, *Emoción y personalidad*, Losada Buenos Aires, 2 volúmenes, el 1º de 1969, el 2º de 1970 (original de 1960); R. Lazarus, *Psychological Stress and the Coping Process*, McGraw-Hill, Nueva York 1966. Para una visión de conjunto de las teorías de las emociones en estudios actuales, cfr. A. F. Melamed, *Un análisis filosófico de las emociones en las ciencias de la mente. ¿Dónde viven los monstruos?*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, tesis doctoral, 2017 <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/83048> (consultado el 1-1-2022).

²⁶ Este aspecto es señalado por A. Malo Pé, en *La antropología tomista de las pasiones*, “Tópicos”, 40 (julio 2011), pp. 133-170. Del mismo autor cfr. también *Teorías sobre las emociones*, F. Fernández Labastida et alii (eds.), Philosophica, Enciclopedia filosófica online, 2007, <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/emociones/Emociones.html>. Véase también P. Gorevan, *Aquinas and emotional theory today: Mind-Body, Cognitivism, and Connaturalty*, “Acta Philosophica”, 9 (2000), pp. 141-151.

Al entender algo, si no captamos su valor, su bondad, no lo entendemos, porque lo verdadero y lo bueno se convierten. Obviamente esto se da sólo a nivel concreto y específico, ya que no es lo mismo el bien de una persona que el de una cosa, aunque toda realidad sea buena y amable, según su posición y grado en el ámbito del ser. Al abrirse a la realidad, nuestra inteligencia aprende a valorar las cosas según lo que son, y así aprende a amarlas según lo que son (aunque pueda equivocarse). Esto significa, a nivel teórico, que hay más cercanía entre la metafísica, la antropología y la ética que la que suele imaginarse.

A veces sedice que al amor no tiene razones. Sin duda, nadie ama algo como conclusión de un razonamiento. Sin embargo, el amor, como todos los sentimientos, no es irracional de suyo. Amamos algo porque lo captamos como valioso para nosotros (eso significa “nos gusta”), y esto muchas veces es variado (y opcional), ya que lo que gusta a unos no gusta a otros. Tenemos preferencias y simpatías concretas. Siempre podemos especificar algunos de los motivos por los que queremos algo o a alguien (cualidades, virtudes, encuentros). Y si dejamos de amar, suele ser por algún motivo debido al amante o al amado (justo o no), si se trata de personas: desilusión, falta de reciprocidad, desconsideración, incapacidad de darse, egoísmo.

Al mismo tiempo, tenemos inclinaciones antropológicas naturales y personales (*voluntas ut natura*) que si no se actualizan provocan sufrimiento. Tendemos naturalmente a la amistad y sin amigos no podríamos ser felices, aunque la elección de los amigos es opcional y circunstancial. Y amaríamos mal al amigo si no lo valoráramos como persona, es decir, no podría haber amistad sin reconocerlo con desinterés (respecto a otras cosas) en su valor personal.

La afectividad influye también en el conocimiento, provocando cierta selección para dejar de atender a lo que no conviene al afecto o para atender más a lo que se ama o interesa, y esto para el bien o para el mal, es decir, abre a la verdad o cierra la mente a la realidad. La humildad, virtud cognitiva y afectiva a la vez, hace a las personas más receptivas ante la verdad. Tomás de Aquino hace notar que la soberbia impide el conocimiento especulativo y afectivo de la verdad, porque entonces la persona está indispuesta para aprender de Dios y de los hombres y, al deleitarse en exceso en su propia excelencia, se cree más autosuficiente y

no se alegra en recibir la verdad de otros²⁷. Por tanto, ciertas disposiciones afectivas abren o cierran al conocimiento de la verdad.

El que está muy interesado en conocer algo, promueve su memoria e imaginación, su creatividad, sus esfuerzos, para avanzar en ese conocimiento. Pero sucede al revés cuando las pasiones negativas obstruyen la claridad de la mente. “El juicio y la aprehensión de la razón queda impedido por una vehemente y desordenada aprehensión de la imaginación (...) Por eso vemos que los hombres sometidos a alguna pasión no quitan fácilmente la imaginación de aquellas cosas a las que están aficionados. Y de ahí resulta que el juicio de la razón a menudo sigue a la pasión del apetito sensitivo, y lo mismo el movimiento de la voluntad, que por naturaleza sigue al juicio de la razón”²⁸.

El tema entronca con el conocimiento por connaturalidad, ampliamente conocido por los estudiosos de la filosofía del Aquinate. El conocimiento por connaturalidad, en una de sus múltiples acepciones, significa que la persona que está familiarizada con una temática o con algún aspecto de la realidad, por su experiencia y por sus disposiciones afectivas, conoce más fácilmente en ese ámbito y encuentra gusto en hacerlo, y lo contrario sucede en quien está indispuesto para conocer por prejuicios intelectuales o emocionales.

Como hace notar S. Chanderbhan, la afectividad no juega un papel meramente auxiliar en la vida moral, sino más bien central, sobre todo cuando entran en juego las relaciones con los demás (y con Dios), relaciones en donde la clave de la rectitud moral está en el amor, y esto vale no sólo con relación a la caridad, sino también en el ámbito de la justicia²⁹. Los afectos “relacionales” tienen que ver con la empatía y la capacidad de querer a los demás, así como las actitudes y actos antiéticos nacen especialmente, por el contrario, de una mala disposición afectiva relacional, que no tiene que ver con aspectos simplemente sentimentales, sino con el amor voluntario.

²⁷ Cfr. *S. Th*, II-II, q. 162, a. 3, ad 1. Así es como Tomás interpreta el texto del Evangelio: *abscondisti haec a sapientibus et prudentibus* (“es decir, a los soberbios, que se creen sabios y prudentes”) *et revelasti ea parvulis* (“es decir, a los humildes”).

²⁸ *S. Th*, I-II, q. 77, a. 1

²⁹ Cfr. S. Chanderbhan, *The Shifting prominence of emotions in the moral philosophy of Thomas Aquinas*, “Diametros”, 38 (2013), pp. 62-85.

4. El gozo en la comunicación interpersonal

Al principio señalé que la afectividad consiste en un auto-sentirse del sujeto viviente cognitivo cuando cumple sus funciones vitales percibidas y en cuanto situado en un mundo circundante, con una relación intencional con la realidad. Si ese cumplimiento se realiza en plenitud, sin impedimentos, como podrían ser las lesiones corporales, los defectos cognitivos u otras cosas, el sujeto se siente bien, es decir, siente su mismo vivir positivamente, sensación que llamamos agrado o placer. Este punto está desarrollado con amplitud en los libros VIII-IX de la *Ética a Nicómaco*, dedicados a la amistad. Me atenderé aquí a los comentarios de Santo Tomás, que siguen fielmente la exposición aristotélica.

Una de las ideas centrales en estos libros es que vivir, es decir, *existir en la forma de vivir* es un valor positivo, algo bueno y deseable en sí mismo, y que por eso *vivir sintiéndolo*, como es propio de la vida sensitiva, no sólo es bueno, sino que para el viviente es su bien definitivo intrínseco, por lo que conlleva placer o agrado. El agrado es, pues, el sentimiento mismo de la vida consciente o del mismo *existir* en la forma de un *vivir* consciente. Se da así como una ecuación entre ser viviente cognitivo y gozo, con tal de que el viviente esté en la plenitud de sus operaciones. Dolor, tristeza y sufrimiento surgirán cuando el vivir resulte lesionado de un modo u otro, impedido en la realización de sus operaciones vitales.

“Vivir es naturalmente bueno, y por eso es agradable para todos (...) vivir es naturalmente bueno y deleitable”³⁰. Los animales viven con conciencia sensitiva y los seres humanos viven, además, con conciencia intelectual. La autoconciencia de la vida buena queda como confirmada por su carácter deleitable, y el deleite aquí es como la dimensión afectiva de la vida buena. “El que ve que ve, siente su visión, y de modo semejante el que oye que oye. Así sucede en todo el que siente que opera. Pero precisamente al sentir que sentimos y al entender que entendemos estamos sintiendo y entendiendo que somos (*sentimus et intelligimus nos esse*), y ya se dijo arriba que para el hombre ser y vivir consiste principalmente en sentir y entender (*esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere*). Pero que alguien sienta que vive pertenece a las cosas que son de por sí agradables (*delectabilia*)³¹.

³⁰In *IX Ethic.*, lect. 11. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1170 a 15-20(en las siguientes notas: EN).

³¹In *IX Ethic.*, lect. 11.

El planteamiento de la afectividad aquí es profundamente metafísico. Todos los sentimientos confluyen, en cuanto al orden, en el gozo, indicativo de la posesión del bien en cuanto plenitud de ser para el sujeto. Pero lo sorprendente en estos libros es que Aristóteles rechaza que este gozo pueda darse en solitario, en una forma de autoconciencia individual supuestamente floreciente. De la constatación de que no hay felicidad si no se la comparte con amigos, Aristóteles concluye que la plenitud del vivir sintiéndolo y de modo inteligente no puede darse sin una reduplicación en otro yo, con quien se entable una relación de amistad recíproca y virtuosa. El tema es amplísimo y aquí no puedo sino apenas esbozarlo.

“El amigo quiere que su amigo exista y que viva en atención al mismo amigo, y no con relación a sí mismo”³². Dicho de otro modo: “el virtuoso se relaciona con el amigo como consigo mismo, porque el amigo es en el afecto como un otro yo (*quasi alius ipse*)”³³. De aquí se concluye que la auto-percepción amable de sí mismo, gozosa o alegre, se da cuando se produce una co-percepción del amigo en su otro yo, su amigo, en reciprocidad, ya que cada uno se goza en la existencia buena del otro, al contemplarlo y amarlo como a sí mismo³⁴. “Así como alguien se deleita en su existir y vivir al sentirse a sí mismo, del mismo modo al deleitarse en el amigo, siente su misma existencia”³⁵, y no encontraría gozo en una autocomplacencia solitaria.

Se está diciendo aquí que el sentimiento de sí mismo como gozo en la plenitud de ser puede darse sólo cuando el sujeto, la persona humana, sale de sí mismo y encuentra su gozo en la existencia y florecimiento del otro yo, y esto en reciprocidad. No podía decirse de modo más claro que la afectividad en segunda persona, en su nivel más alto, como es la amistad profunda, alcanza un nivel casi trascendental porque tiene que ver con la captación del ser, verdad y bien del otro. Este es el punto que quería resaltar en este estudio.

El requisito para que pueda darse este *gaudium* en la alteridad personal es ser virtuosos. El motivo es que la virtud en su raíz es la capacidad de amar al otro con sentimientos y con obras, mientras que el vicio nace radicalmente de buscar en exclusiva la propia utilidad o el propio placer por encima de todo. “El hombre perverso todo lo hace para

³²In *IX Ethic.*, lect. 4. EN, IX, 1166 a 1-5. Aristóteles pone el ejemplo de los sentimientos de una madre respecto a sus hijos.

³³In *IX Ethic.*, lect. 4. EN, IX, 1166 a 30.

³⁴ Este punto está dicho más claramente en Aristóteles, *Etica a Eudemo*, 1244 b 25-35, 1245 a 30.

³⁵In *IX Ethic.*, lect. 11. EB, IX, 1170 b 10.

su propia utilidad (...) Nada hace para afuera (*extra seipsum*), es decir, por el bien de los otros, sino sólo por el suyo”³⁶.

Una de las tesis de estos libros de ética aristotélica es que la amistad auténtica, el querer al otro por el otro, es posible sólo en las personas virtuosas, y que de lo contrario sólo cabe la amistad por placer o por utilidad (dinero, honores), lo cual no es una verdadera amistad. Por eso entre las personas sin virtud predominan las críticas, las presiones, las trabas al vecino, la discordia³⁷. La persona sin virtudes, en su egoísmo, ni siquiera es una buena “amiga de sí misma”, y por eso al final acabará sintiéndose como desgarrada, porque no encontrará algo amable dentro de sí³⁸.

El gozo asociado a la amistad noble y verdadera no excluye el sacrificio –no es una alegre camaradería cuando todo va bien–, porque conlleva la disposición incluso a morir por los amigos, si hace falta, o de abandonar riquezas y honores si esto es necesario para ayudar al amigo o a los amigos³⁹.

Estos aspectos tienen que ver con el amor, en el cual se encierra máximamente la afectividad. En su nivel más alto el amor es relacional, se dirige a otras personas, queridas por ellas mismas. La tesis de las páginas de la ética aristotélica que Santo Tomás comenta es que este amor, siendo lo más alto, conlleva el máximo de *gaudium*. El Aquinate, con su sobriedad característica, no se aprovecha de estas páginas para introducir el tema cristiano de la caridad o la posible proyección de la visión relacional del amor a la teología trinitaria. Le basta hacer notar la altura metafísica a la que llegó Aristóteles en su tratamiento de la amistad. Pero esta temática no es una más entre otras, sino que comporta una comprensión profunda de la afectividad en su relación con la realidad, especialmente con la realidad de la persona.

³⁶In *IX Ethic.*, lect. 8. EN, IX, 1168 a 30-35.

³⁷ Cfr. EN, IX, 1167 b 10-15. Da lo mismo aquí citar a Aristóteles o el comentario de Santo Tomás.

³⁸ Cfr. EN, IX, 1166 b 10-30.

³⁹ Cfr. EN, IX, 1169 a 15-35.