

LA ANGUSTIA ESENCIAL Y LA ALEGRÍA DEL AMOR

*Nuestra tristeza infinita sólo se cura con un infinito amor*¹.

Esta expresión del Santo Padre Francisco, impactante, es como un centro en el hondo sentido del anuncio del Evangelio: *nuestra tristeza se cura con un infinito amor*. Es una verdad que no pasa de tiempo, ni manipula ni puede desilusionar porque la angustia, la experiencia de la finitud y la consiguiente tristeza responden a las más hondas inquietudes del ser humano y por eso, el amor puede sostenerla y elevarla.

Tanto si se considera la estructura de la subjetividad cuanto la vida política y el compromiso comunitario y su crisis actual, la experiencia de la propia finitud natural a partir del trascender y la inquietud ante la exigencia de hacerse cargo de su limitación, se iluminan, en la existencia humana, con la alegría y la esperanza del Evangelio que se renueva y se comunica.

I. La angustia esencial y trascendencia

Recogemos aquí los aportes del filósofo español fallecido en 2005, Antonio Millán-Puelles quien especialmente en su obra *La Estructura de la Subjetividad*², destaca la importancia de la experiencia de la angustia esencial y la trascendencia. El horizonte de la experiencia de la angustia no se reduce al mundo material y a situaciones concretas; tampoco a la pura nada. Más bien la angustia esencial es simultánea a la experiencia de la libertad trascendental y la finita existencia de la subjetividad que implica conciencia y materia, vida personal y vida política. El origen de los comportamientos auténticos o inauténticos en relación a la superación de la angustia se encuentra en la libertad de elección. Lejos está de la consideración de la angustia neurótica, propia de la Psiquiatría, que centra su atención en lo dañino y destructor de esta experiencia³. En la filosofía contemporánea la angustia tiene un lugar destacado entre los más actuales y urgentes temas. Así, en el Existencialismo de postguerra, cuyos orígenes se ubican a fines del siglo XIX, con Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martín Heidegger, Jean Paul Sartre. En España, Miguel de Unamuno, discípulo de Kierkegaard⁴.

Centramos nuestro análisis en el significado de estas experiencias en la vida íntima de las personas y en su vida política. El límite o finitud le pertenecen al ser humano en su misma estructura natural. Es la presencia de lo otro hacia lo cual trasciende y la conciencia de ser él mismo independientemente de sus actos y de la realidad en la que se encuentra y acerca de la

¹ SS Francisco, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 265.

² Millán- Puelles, Antonio, *La Estructura de la Subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, 223- 248.

³ Von Getsattel, Freiherr, *Antropología Médica*, Rialp, Madrid 1966.

⁴ De Waelhens, A., *La angustia en la filosofía actual*. En *Estudios sobre la angustia*, Rialp, Madrid 1962.

cual tiene conciencia y reflexiona. Aparece su natural finitud como correlato de la infinitud incondicionada de la noción universal del ser. La conciencia se advierte a sí misma como finita, en el ser. Y esto, en actos contingentes de un sujeto que también es contingente e histórico.

Con respecto al hecho y los presupuestos de la angustia esencial, se trata de la experiencia de la *“finitud natural”* vivida como reclusión o bloqueo en los propios límites de la propia identidad. Es *“la experiencia en la que la subjetividad se relaciona negativamente con su ser en tanto que aprisionado y constreñido por su propia limitación”*⁵. Experiencia radical; el hombre se angustia, no en cuanto que es, sino por su limitación, que lo angosta en su esencia, estrecha su existencia por lo que tiene de no- ser; por su mal metafísico, si recogemos la expresión de Leibniz. Junto a la dimensión cognoscitiva existe en la angustia esencial la dimensión afectiva: es que la finitud aprehensiva es un valor negativo, porque en la conciencia de la angostura del propio ser constreñido, negado, aparece también la aspiración a ser en plenitud. Esta vocación ontológica y fundamental hace posible la angustia. Y esta vocación de plenitud es lo que insta⁶ al hombre a salir de la angustia, superándola.

Cabe preguntar, finalmente, qué significado tiene esta experiencia en la concreta vida de las personas. Un texto de Millán- Puelles condensa las respuestas: *“... no es que yo me trascienda en esta vocación, sino que soy trascendido, conservando mi singularidad y mi libertad. Por virtud de ésta me es posible negarme a redactar mi vida bajo el signo de mi vocación de plenitud, y también cabe que yo asuma mi existencia, poniéndola, de una manera activa y personal, bajo este mismo signo”*⁷. La más íntima y profunda trascendencia es esta capacidad de infinitud objetiva de entidad y bondad en la mismidad del yo, que desde el comienzo y en su raíz consiste en *“la respuesta ontológica a una llamada a participar, de manera finita, pero activamente y subjetiva, en la misma entidad que le hace ser”*⁸.

Esta capacidad para la infinitud del ser es trascendental y supone, en tanto que recibida, un fundamento trascendente, último. En la angustia aparece como radical y originariamente dado en mí; *“me existe”*, expresa nuestro autor. Y con Él también es posible superar la angustia en un acto de libertad. Esta es su vocación a superar la finitud sin anularla; es una intransferible posibilidad- vocación en la que cada uno es llamado a participar del Ser, con otros.

⁵ Millán- Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, 232.

⁶ Millán- Puelles, A., *Ibidem*, 242.

⁷ Millán- Puelles, A., *Idem*, 242.

⁸ Millán- Puelles, A., *Ibidem*, 243.

Puede concluirse en primer término que, con anterioridad a toda elección, la angustia revela, ante todo, una tensión hacia el Ser aspirando a plenificar el propio yo sin perder la propia mismidad. La desesperación aparece como una destrucción, cuando el yo experimenta la imposibilidad de alcanzar su plenitud. En segundo lugar, en esta experiencia fundamental la búsqueda de superación de la angustia y la esperanza es lo natural y lo auténtico. El actuar inauténtico permanece en la angustia aunque busque unos objetos u objetivos inmediatos; estos no pueden reemplazar a aquello que da sentido a la natural vocación de plenitud y participación, con otros. O exponen a caer en la desesperación o enajenan o distraen o encubren la finitud.

II. La alegría del amor

1. El amor, benevolencia y concordia recíprocas

Nos inspiramos en la reciente Carta Apostólica *Evangelii Gaudium* y en Santo Tomás de Aquino, *Doctor humanitatis*, con admiración por la riqueza de las fuentes que en él confluyen, tales son Aristóteles, San Agustín, Dionisio Areopagita, San Bernardo y por la presencia de este tema en sus obras: *Scriptum super Sententiis*, de Pedro Lombardo, *Expositio super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*, de Dionisio Areopagita, *Summa Contra Gentiles*, *Sententia Libri Ethicorum*, *Lectura super Ioannem* y *Summa Theologiae*. Y dado el carácter de esta presentación nos centramos en la *Summa Theologiae*, en la que recortamos su visión sobre el amor y la amistad, fundamentos en la vida política. Aquí, las dos fuentes principales son Aristóteles⁹ y la Sagrada Escritura. El concepto central es que la amistad es la reciprocidad de un amor de benevolencia fundado en una cierta comunicación.

Partimos de la lectura de las cuestiones 26 a 28 de *Prima Secundae*, que tratan sobre el amor en sí, sus causas y sus efectos. En *Summa Theologiae* aparece especialmente en dos lugares, en el Tratado sobre la Caridad, virtud teologal y en el Tratado del Amor, como una de las pasiones.

Corresponde mencionar la raíz trinitaria de esta doctrina del amor; el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como Amor. Aparece el amor como una cierta inclinación que implica una presencia del amado en el amante que la provoca. Es propio del amor el mover o impulsar el amante hacia el amado. Implica inclinación y a la vez, presencia y don gratuito. Juan de Santo Tomás, vio ya en estas relaciones nexos de mutua amistad¹⁰.

En las criaturas, el apetito es la potencia que las inclina o mueve a formas específicas: natural, sensible e intelectual. El apetito no es una mera relación sino que la inclinación se

⁹ *In VIII Ethic. Nic.; In IX Ethic. Nic.*, ed. Pirrotta.

¹⁰ Joannes a Sancto Thoma, *Cursus Theologici* (ed. Solesm.), disp. 35 a 4, 279.

debe a una conveniencia que el sujeto descubre en el objeto, o fin o bien. El amor consiste propiamente en el primer movimiento de la potencia volitiva (y de toda potencia apetitiva) ante esta conveniencia o proporción o correspondencia. En el apetito intelectual el amor sigue a un objeto conocido como universal en un juicio práctico y elegido.

Santo Tomás define además el amor o querer como “querer el bien para alguien”, siguiendo a Aristóteles.¹¹ Atendiendo al fin se distingue: amor de concupiscencia, considerando el bien que se quiere, objeto o bien accidental y amor de benevolencia o amistad, atendiendo a quien se le quiere el bien. En el primero se ama el objeto; en el segundo, se ofrece el amor a un destinatario, a alguien.

En cuanto a las causas del amor la principal causa es el bien, manifestado y conocido; la potencia padece esta perfección o afinidad o armonía y es movida. Dionisio destaca que el amor es una fuerza unitiva. Unión real, que es efecto del amor y que varía según se trate del amor a Dios, a una persona, a miembros de la comunidad política, etc. La mutua presencia de uno al otro favorece el mayor conocimiento, entrar en la intimidad del otro, compartir sus bienes, alegrías, tristezas y hasta su propia voluntad, como también han destacado Aristóteles, Cicerón y San Pablo¹².

2. La amistad, tal como aparece en el *Tratado de la Caridad*.

En primer término, nos centramos en el concepto de amistad, en II- II 23, 1, procurando lo común entre caridad y amistad. Esta incluye un amor recíproco de benevolencia y una comunicación en las cosas de la vida; implica pues, tres elementos: 1. el amor de benevolencia o de amistad, el acto de amistad, que es acto de querer (el bien de otro para él mismo), que Santo Tomás denomina *dilectio*; 2. la reciprocidad, una unión afectiva entre el amante y el amado; es un amor recíproco o inclinación mutua hacia la unidad; 3. la comunicación (de vida, de bienes, de bienes comunes, de acogida) o relación; la comunicación como ligazón entre quienes se comunican; como fundamento o constitutivo. También, como participación, comunión o comunidad, en sentido transitivo o intransitivo; como amistad “construida sobre”, “mantenida sobre” la comunicación.

Expresa Santo Tomás: “Según el Filósofo en *VIII Éthic.*, no todo amor tiene razón de amistad sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien. Pero si no queremos el bien para personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros... ya no hay amor de amistad, sino de concupiscencia. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa

¹¹ *Rethor.* II 4, 2.

¹² Aristóteles, *Ethic.* IX 3; *Rhetorica* II 4; San Pablo, *Rom* 12, 14; *I Cor*, 1,10.

reciprocidad está fundada en alguna comunicación. Así, pues, ya que hay comunicación del hombre con Dios en cuanto se nos comunica su bienaventuranza, es menester que sobre esa comunicación se establezca alguna amistad... la caridad es amistad del hombre con Dios”¹³.

Existe una semejanza entre el fundamento y la amistad por lo cual no es suficiente que existan unas relaciones interpersonales; se requiere una comunicación en la misma vida, una comunicación vital. Así, lo que une en la vida política es un bien común, aquello que por su propia naturaleza será más amado que los bienes particulares. Por eso, siendo Dios el bien común a todos, será el más amado. Y la Bienaventuranza Eterna, que es la propia vida de Dios, es el fundamento de la amistad de todos los hombres. Lo propio de la vida racional es el conocimiento de los fines naturales y el conocimiento y autodeterminación sobre otros fines que el mismo sujeto elija; de esta naturaleza racional todos los hombres participan y funda la comunicación de vida que está en la base de toda amistad, no como algo estático sino en el nivel del ser y desde éste, en el nivel accidental de las operaciones, actividades o conductas y en la vida en común. La Caridad es amistad con Dios y en Dios y con los otros hombres.

3. La reciprocidad en el amor de benevolencia

He aquí, la esencia misma de la amistad. El amigo es considerado una persona, un bien subsistente e incommunicable en sí mismo y es amado con amor de benevolencia o *dilectio*, acompañado por la unión de los afectos. Aquí, la moralidad se considera desde el amor ordenado o desordenado, como en la cuestión del amor a sí mismo y al otro¹⁴.

¿Qué bienes se quieren para los amigos? Responde Santo Tomás, recogiendo el pensamiento de Aristóteles: 1. la existencia de su amigo y que viva; 2. quiere bienes para el amigo; 3. le hace el bien; 4. convive con él plácidamente; 5. coincide con sus sentimientos contristándose o deleitándose con él. Conforme a esto, los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior; quieren que se conserve en su entereza y le desean sus bienes, que son espirituales, trabajan para alcanzarlos...”¹⁵ ¿Y qué es propiamente la reciprocidad? Ante todo, la amistad, como la justicia, dice relación a algo, *ad alterum*, pero no en el sentido de un débito legal sino en el sentido de un don gratuito, un bien adecuado, que incluye la receptividad de ese bien común cuyo origen está en el Creador; pero lo propio es el acto de voluntad del que ama.

Finalmente, la amistad es una virtud o hábito que dispone a la voluntad en orden a ejercer los actos para otros, convenientes para alcanzar el mejor bien, *sub ratione beneficii*

¹³ *Sum. Theol.*, II- II, 23,1; Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In II- II, De Caritate, Disp. 14,1, 3.

¹⁴ *Sum. Theol.*, I- II, 24: Sobre la moralidad de las pasiones.

¹⁵ *Sum. Theol.*, II- II, 25, 7c.

gratuiti, expresa Santo Tomás: “El filósofo no niega en VIII *Ethic.* que la amistad sea virtud, sino que afirma que es virtud o que acompaña a la virtud... es virtud moral que tiene por objeto las acciones para los demás, pero bajo un aspecto distinto del de la justicia. Ésta, efectivamente, se refiere a las acciones desde el punto de vista de lo que les es debido; la amistad, empero, lo hace a título de un débito moral o de amistad, o más aún, a título de beneficio gratuito...”¹⁶. La expresión “acompaña a la virtud” ha de entenderse en cuanto la amistad verdadera acontece cuando los amigos son virtuosos, se aman o reconocen buenos o virtuosos.

4. Los efectos de la amistad

4.1. La amistad es unión y convivencia fundada en la concordia

Si todo amor, como expresa Dionisio, es una fuerza unitiva, en la amistad que es relación recíproca, amado y amante, se convierten en presencia uno para el otro; real unión que mueve a estar *juntos*, “a compartir uno con el otro, a conversar y a hacer otras cosas semejantes juntos”¹⁷. Es una unión vital, existencial, íntima; desde el corazón o desde lo profundo de la estructura subjetiva los amigos se interesan por conocer y comunicar la verdad, se quiere convivir, conversar, acordar, dando a conocer los fines asumidos en la vida, los proyectos y el sentido de la vida y la búsqueda y amor de Dios. En la convivencia la experiencia del diálogo es central y la concordia aparece como una manifestación de paz¹⁸. Expresa Santo Tomás que ya en Aristóteles, en Cicerón, en Salustio y en Padres de la Iglesia como San Bernardo de Claraval en sus *Sermones*, se encuentran estos conceptos sobre la concordia y agrega que “la concordia tiene como causa la caridad, porque lo propio de la caridad es aunar los corazones de muchos, teniendo por principio el bien divino; y en segundo lugar, el bien del prójimo... la discordia se opone a la concordia... como hemos expuesto en otro lugar, q. 29, 1 y 3 ad 2, la concordia, efecto de la caridad es unión de voluntades, no de opiniones”¹⁹.

4.2. La amistad causa el obrar para los amigos

Es la *dilectio* de la voluntad, acto interior que permite que los amigos se expresen mediante actos externos como la convivencia y la beneficencia.

4.3. La amistad causa alegría

Alcanzada la unión, que es el bien deseado se produce la *delectatio* en la potencia o placer ante el bien alcanzado. Ese gozo es conciente; el sujeto que se deleita tiene conocimiento de esa unión y del placer que el bien adecuado alcanzado le produce al amigo. Y tiene también el

¹⁶ *Sum. Theol.*, II- II, 23, 3ad 1.

¹⁷ *Sum. Theol.*, I- II, 28, 1 ad 2.

¹⁸ *Sum. Theol.*, II- II, 29.

¹⁹ *Sum. Theol.*, II- II, 37, 1.

gozo de ejercer acciones para el bien del amigo y el gozo de la esperanza de ser retribuido; además, el gozo de la experiencia de actuar para el bien del otro y la experiencia de descubrirse virtuoso; en fin, puede decirse que todo lo que se hace para un amigo, aún el sufrimiento, es motivo de alegría. La perfección del gozo es la fruición en el Bien Supremo, que es Dios, objeto de contemplación, felicidad y reposo. Él es el máximo gozo para el hombre. Aquí, en esta historia, sólo es posible por la inhabitación de la Gracia; sólo en la Gloria podrá ser pleno. Destacamos dos valores en nuestra vida de amistad política:

a. La reciprocidad de la benevolencia favorece, no sólo la donación sino también la acogida, la aceptación y la complacencia en la amistad del amigo. Es que el hombre no existe para la soledad y la angustia. Es algo natural y necesario a los hombres. Por eso, el motivo de la caridad humana es el Bien Absoluto, objeto de nuestra felicidad y alegría.

b. Respecto de la consecución del Bien Absoluto los amigos son una ayuda externa para conseguir las cosas esenciales ligadas a ese fin -supuesta la Gracia-. Y respecto de los bienes temporales el amor de benevolencia mueve a buscarlos, descubrirlos, disfrutarlos y compartirlos con los amigos en esperanza y alegría.

Consideraciones finales

1. Robert Spaemann en su obra *Felicidad y Benevolencia*²⁰, para quien el fundamento de su visión antropológica y ética es metafísico- teológico, entiende que percibir al otro como persona, ratificarla en su existencia, procurarle con libertad lo que ella requiere, es propiamente benevolencia. También respecto de los seres inertes y vivientes, por lo cual se puede hablar de una benevolencia universal, similar al *ordo amoris* en San Agustín²¹, propio de la vida virtuosa del ser racional. Incluye la experiencia del Absoluto, su reconocimiento, adoración y gratuidad, como se ve, dice, en la concepción cristiana, judía y musulmana.

2. El amor y la amistad implican la aprobación que una intimidad hace de la intimidad del otro. Implica también el éxtasis de la intimidad. Hoy es un desafío, para todos- académicos, profesionales, políticos, empresarios, trabajadores, etc.- como expresa S.S. Benedicto XVI en *Caritas in Veritate*; allí centra el desarrollo integral de la humanidad actual en Cristo, Dios hecho hombre²² y en el perenne vínculo del hombre y la Creación y de su vocación de plenitud y de Bien para todos los hombres. Por lo tanto, el desarrollo tiene como finalidad el bien de cada hombre, de los grupos y de los pueblos. En el punto 3 de esta Encíclica se lee: “Sólo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. Por esta estrecha

²⁰ Spaemann, Robert, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, Prólogo y 2ª. Parte, 146- 164

²¹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 14, 6

²² CV, 8 y 21

relación con la verdad, se puede reconocer a la caridad como expresión auténtica de humanidad y como elemento de importancia fundamental en las relaciones humanas”. Con tristeza, cuando nos referimos hoy al obrar en orden al bien común constatamos que no hablamos de amistad política.

3. La amistad política posee un privilegiado valor educativo: va configurando la personalidad de los amigos mediante una ayuda esencial y afectiva para la realización de actos buenos y el desarrollo de las posibilidades personales; también, mediante la corrección, el apoyo, la solidaridad y la misericordia.

4. El ser humano puede conocer por su razón la infinita bondad de Dios, pero por sí mismo no puede alcanzar este Bien y amarlo, tener Caridad. Mas la Gracia sana la naturaleza caída y la eleva al orden sobrenatural y hace al hombre capaz de amar a Dios, a sí mismo y al prójimo por amor a Dios. En este contexto Santo Tomás ubica a la Caridad como virtud única.

5. Finalmente, sobre la amistad en la vida socio- política deseamos destacar: 1. Sólo la amistad produce la concordia o unión de voluntades en las cosas importantes, afanes e ideales de la comunidad. 2. La paz social es “la unificación de las inclinaciones apetitivas”²³; la amistad causa este bien social que es la paz. 3. Modernas teorías políticas, tal el decisionismo, definen la política como la determinación del enemigo; el poder del estado decide, determina quién es el enemigo, o sea, decide sobre la paz y la guerra²⁴. Otros, reducen la actividad política a establecer meros cambios sociales o a compromisos fugaces con lo que consideran y acuerdan como el mal menor, etc. Y entonces, el bien común a todos los miembros está ausente, reducido o cambiado.

6. En *Evangelii Gaudium* se lee: “... el Evangelio nos propone la amistad con Jesús y el amor fraterno... ese mensaje hablará a las búsquedas más hondas de los corazones...”, 265. “Esa convicción se sostiene con la propia experiencia, constantemente renovada, de gustar su amistad y su mensaje”, 266. “... buscamos lo que Él busca... vivimos y actuamos para “alabanza de la gloria de su gracia” (Ef. 1, 6)”, 267. “... como una opción personal que nos llena de alegría y nos otorga identidad”, 269. “La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo”, 268.

Es la *Evangelii Gaudium* que se renueva y se comunica, en la Iglesia, a los hombres de hoy; el anuncio del Evangelio ante la angustia esencial y la tristeza, el afán por el poder y por vanos placeres, la conciencia individualista y aislada.

Ángela F. García de Bertolacci

²³ *Sum. Theol.*, II- II, 29, 3 ad 3

²⁴ Schmitt, Carl, *Le categorie del “politico”*, il Mulino, Bologna 1972