

308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA 12

FACULTAD DE FILOSOFIA
Incorporada a la Universidad Nacional Autónoma de México

24



FILOSOFIA DEL AMOR
TOMAS DE AQUINO Y KARL JASPERS

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
EUGENIA TERESA VIGNAU RUIZ

DIRECTOR: DR. CARLOS KRAMSKY STEINPREIS

MEXICO, D. F.

1996

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Il giorno 15/05/2014, alle ore 10:00, si è svolto il corso di aggiornamento per i docenti della scuola primaria, organizzato dalla Provincia di Bergamo, presso il Centro Culturale "G. Cesare" di Bergamo. Il corso ha avuto come tema principale "L'educazione alla cittadinanza attiva e il ruolo della scuola".

Il corso è stato tenuto dal Prof. Dr. Roberto Gualtieri, docente di Pedagogia e Sociologia della Scuola all'Università degli Studi di Bergamo. Il corso ha avuto un'ottima accoglienza da parte dei docenti presenti, che hanno partecipato con interesse e partecipazione attiva.

A Massimo

Il corso ha avuto un'ottima accoglienza da parte dei docenti presenti, che hanno partecipato con interesse e partecipazione attiva.

Quiero agradecer a todas las personas que de un modo u otro me han acompañado y ayudado en la elaboración de este trabajo: Dr. Carlos Kramsky, Dra. Claudia Márquez, Massimo Barzizza, Marialda Caso, Claudia Romero, Sylvia Malo y Eduardo Andión.

También quiero plasmar aquí la presencia de aquellas personas con quienes guardo una relación de amor muy significativa: Massimo, mis hijos Luca y Alessandra, mis padres Armando y Aurora, mis hermanos Armando, Aurora, Mónica, Paulina, Enrique, Gerardo y Cecilia así como cada una de sus familias, mis suegros Gianni y Livia y mis amigos, algunos de los cuales ya he mencionado arriba.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	7
2. SANTOTOMÁS DE AQUINO	11
2.1. VIDA Y OBRAS	11
3. FILOSOFÍA DE LOS APETITOS.....	31
3.1. EL BIEN.....	31
3.1.1. Bases	31
3.1.2. Ser y bien	32
3.1.3. El bien como fin	33
3.1.4. Bien y apetito	35
3.2. EL APETITO	38
3.2.1. Definición	38
3.2.2. Fundamentación de los apetitos.....	39
3.2.3. Factores del movimiento apetitivo.....	40
3.2.4. División del apetito	43
3.3. EL APETITO NATURAL.....	44
3.3.1. Su existencia	44
3.3.2. Definición	45
3.3.3. Doble tendencia del apetito natural.....	48
3.4. EL APETITO ELÍCITO	49
3.4.1. Necesidad	49
3.4.2. Definición	50
3.4.3. Comparación entre el apetito natural y el elícito	52

3.4.4. <i>El apetito y el conocimiento</i>	54
3.4.5. <i>Clasificación del apetito elcito</i>	55
3.5. LA SENSUALIDAD	57
3.5.1. <i>Definición</i>	57
3.5.2. <i>División de la sensualidad</i>	59
3.5.3. <i>Las pasiones</i>	62
3.5.4. <i>El hombre y el animal</i>	82
3.6. EL APETITO RACIONAL	84
3.6.1. <i>Definición y naturaleza</i>	84
3.6.2. <i>Diferencias entre la sensualidad y la voluntad</i>	86
3.6.3. <i>Relaciones de la voluntad con las pasiones</i>	87
3.6.4. <i>Voluntas ut natura - voluntas ut voluntas</i>	88
4. LA CONCEPCIÓN TOMISTA DEL AMOR	93
4.1. EL AMOR	93
4.1.1. <i>El amor natural</i>	93
4.1.2. <i>El amor racional</i>	94
4.2. EL AMOR A SÍ MISMO	97
4.2.1. <i>Elegoísmo</i>	98
4.3. CAUSAS Y EFECTOS DEL AMOR	99
4.3.1. <i>Causas del amor</i>	100
4.3.2. <i>Efectos del amor</i>	103
5. KARL JASPERS	113
5.1. VIDA Y OBRAS	113
6. FILOSOFÍA DE LA COMUNICACIÓN	123

6.1. LA COMUNICACIÓN COMO ORIGEN	123
6.1.1. <i>La comunicación empírica</i>	129
6.1.2. <i>La insatisfacción en la comunicación no existencial</i>	134
6.1.3. <i>Límites de la comunicación existencial</i>	137
6.2. ACLARACIÓN DE LA COMUNICACIÓN EXISTENCIAL	138
6.2.1. <i>Soledad-unión</i>	139
6.2.2. <i>Patentización-realización</i>	140
6.2.3. <i>El combate amoroso</i>	142
6.2.4. <i>Comunicación y contenido</i>	143
6.2.5. <i>La existencia empírica de la comunicación como proceso</i> ..	144
6.3. DEFICIENCIA EN LA COMUNICACIÓN	146
6.3.1. <i>Experiencia indeterminada en la comunicación deficiente</i>	146
6.3.2. <i>Silencio</i>	147
6.3.3. <i>Indignidad</i>	149
6.3.4. <i>Soledad</i>	152
6.4. RUPTURA DE LA COMUNICACIÓN.....	154
6.4.1. <i>Angustia ante la comunicación</i>	155
6.4.2. <i>Resistencia de la egoísta existencia empírica</i>	157
6.4.3. <i>Sentido de la ruptura</i>	159
6.4.4. <i>Formas de la ruptura</i>	161
6.4.5. <i>Imposibilidad de la comunicación</i>	165
6.5. SITUACIONES COMUNICATIVAS	166
7. LA CONCEPCIÓN JASPERSIANA DEL AMOR	171
7.1. <i>COMUNICACIÓN Y AMOR</i>	171
8. CONCLUSIONES	183

9. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS 197

TESIS

COMPLETA

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como finalidad mostrar el pensamiento filosófico de dos filósofos que, en diferentes momentos históricos y de manera diversa, han reflexionado acerca de la vida afectiva del hombre, en especial del amor, que para ambos constituye el afecto principal o más importante del ser humano.

Ni el tema ni los autores han sido elegidos al azar. Más de veinticuatro siglos ha vivido Occidente proponiendo sistemas de pensamiento que estructuren, den coherencia y sentido al paso del hombre por esta tierra. Sin embargo, hay autores que, tomando como punto de partida su raciocinio, lo trascienden y concluyen en un movimiento hacia afuera, hacia la realidad y la comunidad que les rodea, a través de una relación llamada amor, cuya finalidad es lograr la felicidad del hombre; dos de estos pensadores son Tomás de Aquino, filósofo medieval del siglo XIII, y Karl Jaspers, cuyo pensamiento se desarrolla en el siglo XX.

Tomás de Aquino representa a la filosofía realista de la alta escolástica. Su sistema filosófico se caracteriza por ser científico, ordenado y rigurosamente objetivo, tanto en sus proposiciones como en sus demostraciones. Por su parte Karl Jaspers es un pensador de corte existencialista que, junto con Martin Heidegger, representa al existencialismo alemán. La intención de Jaspers no es elaborar un sistema filosófico basado en verdades objetivables y universales, excluye a la filosofía del ámbito científico, el cual,

desde su punto de vista, resulta insuficiente para explicar la íntima existencia del hombre. Por lo tanto, cuando este pensador hace filosofía, se traslada del ámbito especulativo de la realidad hacia el práctico, y se coloca dentro de un marco práctico-vivencial.

Basada en el hecho de que la realidad es multiforme y que, por lo tanto, admite diferentes modos de formalización, por un lado, y de que por otro, los ámbitos especulativo y práctico no se niegan uno al otro, sino que por el contrario, el primero sirve como fundamento del segundo, intento mostrar que estas dos propuestas filosóficas en lo que se refiere a la vida afectiva del hombre apuntan a lo mismo, aun con las grandes diferencias que guardan entre sí.

Acabo de mencionar que ambas filosofías mantienen entre sí diferencias que no intento pasar por alto ni suavizar; me parece fundamental respetarlas. Del mismo modo considero importante hacer notar los puntos en que dichas ideas se tocan.

Antes de continuar, quiero hablar de la amplitud y de los límites de esta investigación. Como ya he mencionado, el tema central es el amor del hombre; alrededor de éste se tocan sus apetitos, sus pasiones o afectos, y la comunicación entre seres humanos con todo lo que ésta reporta dentro del ámbito de la cotidianidad. El amor que aquí se estudia está circunscrito dentro del ámbito natural de la realidad. Para ambos pensadores existe un amor sobrenatural que rebasa al anterior, sin embargo, éste sería tema de otro trabajo de investigación.

Así, los primeros capítulos de este trabajo corresponden a la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino en lo que se refiere a toda la vida apetitiva del hombre, desde sus tendencias naturales hasta las racionales, pues el amor es esa tendencia en general. Sin embargo, el amor propiamente humano consiste en una tendencia racional. Los últimos capítulos tocan a la exposición de la filosofía de Jaspers. Dicha exposición habla del ámbito de la comunicación, que es en donde este pensador expone sus ideas acerca de los afectos del hombre y en especial del amor, pues es en la comunicación en donde nace y crece el amor.

El orden en que se exponen estas dos filosofías ha sido atendiendo, por un lado, al momento histórico en que cada una se desarrolló, y, por el otro, hecho de más importancia, al orden cronológico de sus propuestas en cuanto al hacerse o perfeccionarse del hombre, es decir, que primero es necesario un conocimiento científico serio, formal y objetivo de la estructura de la naturaleza del hombre, para luego ir realizándola de manera consciente en el actuar cotidiano de la vivencia misma.

Por último, basada en las dos partes anteriores, intentaré mostrar las conclusiones que resulten de ambas exposiciones.

A manera de advertencia, debo decir que en el caso de ambos pensadores, previa a la exposición de su pensamiento, expongo la bibliografía de cada cual con el fin de mostrar cómo, tanto la vida de cada uno, como el momento histórico en que vivieron, afecta y se refleja en su manera de filosofar y en el contenido mismo de sus ideas filosóficas.

2. SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225-1274)

2.1. VIDA Y OBRAS¹

Nació a fines de 1224 o principios de 1225, en la fortaleza de Rocaseca, perteneciente al reino de Sicilia y enclavada en la provincia de Nápoles, a 125 kilómetros de Roma. Sus padres fueron Landolfo de Aquino y Teodora de Teate, ambas familias de origen normando. Tomás tuvo once hermanos, seis hombres y cinco mujeres; él fue el más chico de los hombres. A excepción de su segundo hermano, Jacobo, los demás fueron guerreros y caballeros; de sus hermanas, una murió muy pequeña, otra se hizo religiosa benedictina, fue abadesa del monasterio de Santa María de Capua, y las restantes tres hermanas contrajeron matrimonio.

Los nobles de esa época acostumbraban destinar a sus hijos menores al estado eclesiástico; Landolfo de Aquino lo intentó con su hijo Jacobo, a quien hizo elegir abad de la iglesia canonical de San Pedro de Canneto en 1217, cuando éste tenía 20 años, pero su elección fue anulada por haber sido hecha contra los derechos de la Santa Sede. Entonces envió a Tomás al monasterio de Monte Casino en 1230, en calidad de oblat, cuando éste tenía cinco años.

¹ Nota: El resumen de este capítulo fue elaborado con base en la obra de RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*, p. 5-88.

En dicho monasterio permaneció Tomás nueve años aprendiendo las primeras letras, las gramáticas latina e italiana, la música, y la poesía, además de su formación moral y religiosa, que era lo principal. Su conducta era ejemplar, se mostraba desde entonces recogido, piadoso, meditabundo, silencioso, era el modelo de los demás oblatos. No se deleitaba en los juegos, como los demás, sino que se retiraba silencioso a aprender de memoria los salmos y demás lecciones que le iba dando su maestro. Su aplicación era extraordinaria, asidua su oración, que alternaba de día y de noche; y acuciante su curiosidad por la cosas divinas, preguntaba con frecuencia y ansiedad a su maestro: *¿Qué cosa es Dios?*²

En 1239 lo envían a la Universidad de Nápoles en donde frecuenta la facultad de artes, perfeccionándose en letras, según el método del *cursus*, que consistía en una prosa rimada con palabras dispuestas y ordenadas con base en su acento. Sus progresos en este arte fueron extraordinarios, haciéndoselo connatural, como puede verse en sus escritos, en donde la armonía típica del *cursus* está profusamente diseminada.³

Pero sobre todo estudió la filosofía teniendo como profesor de lógica al maestro Martín, y de cosmología a Pedro de Irlanda, ambos de tendencia marcadamente aristotélica. Pronto se hizo notar entre sus condiscípulos por su memoria e inteligencia; les

² *Ibidem*, p. 8

³ *Ibidem*, p. 9

repetía las lecciones con más brillantez, profundidad y competencia que sus mismos profesores.

Le encantaba la vida religiosa con sus observancias monásticas, recordaba con nostalgia los años pasados en el monasterio; el estudio, el afán de saber, para mejor conocer a Dios y servirle, le atraían irresistiblemente. Ahí en la universidad conoció a fray Juan de San Julián, hombre de gran ciencia y santidad, y a través de éste a la Orden de Predicadores que armonizaba perfectamente las observancias monásticas con el estudio. Y como esto era lo que deseaba, entró en ella, pero como sabía que las aspiraciones de su familia eran otras, decidió esperar a que su padre, que era ya un anciano, muriera. Esto sucedió por la Navidad de 1243 y Tomás se presentó a principios de enero de 1244 al prior de San Domenico Maggiore, Tomás Agni da Lentini, para pedirle que lo admitiera en la orden, lo cual sucedió de buen grado.

No avisó a su madre ni a sus hermanos de lo sucedido y comenzó el noviciado con todo el fervor de su alma. Pero previniendo el desagrado de su familia, sus superiores lo trasladaron a Roma, al convento de Santa Sabina, y de ahí al convento de Bolonia a terminar su noviciado.

Sin embargo su madre se enteró y lo buscó primero en Nápoles y luego en Roma y, al no encontrarlo, redactó una carta a los hermanos de Tomás con el fin de que vigilaran los caminos por donde pudiera pasar su hermano, para que lo arrestaran y lo enviaran a Rocaseca, y así sucedió.

Durante su estancia en ese lugar, su madre y sus hermanas trataron de convencerlo de que ingresara con los benedictinos; sin embargo, no lo lograron. Más aún los mendicantes podían visitarlo, sobre todo fray Juan de San Julián, quien era su director espiritual y que lo primero que le trajo fue la Biblia, el Breviario, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Sofística* de Aristóteles. La vida de fray Tomás se concentró en la oración y en el estudio.

Cuando llegaron sus hermanos lo presionaron a dejar su orden, le hicieron jirones su hábito para que vistiera el otro pero no lo hizo. También introdujeron a una mujer en su habitación para que lo sedujera, pero esto tampoco sucedió.

Viendo la madre que todo era inútil dejó de hacer vigilar los accesos a la fortaleza y a fines de 1245 fray Tomás se fuga con fray Juan de San Julián para ir a Nápoles; es probable que completara su noviciado ahí.

En 1247 fue enviado al Estudio General de París, incorporado en parte a la universidad, pero el exceso de alumnos hizo que Tomás se trasladara a Colonia, cuyo Estudio General acababa de fundarse en 1248 y estaba regido por Alberto de Bollstädt. Fue ahí donde sus condiscípulos lo apodaron el *Buey mudo de Sicilia*; lo crefan abobado y oprimido bajo el peso de la ciencia expuesta por el maestro. Sin embargo, poco tardaron en darse cuenta de la capacidad de fray Tomás y el mismo maestro Alberto decidió probar su inteligencia: le encargó resolver para el día siguiente un acto escolástico sobre un problema muy difícil. Entonces Tomás repitió los argumentos de manera impecable y, antes de contestarlos,

presentó una distinción fundamental, que era la clave que resolvía el problema definitivamente. Después su maestro le presentó cuatro silogismos que Tomás deshizo con su distinción muy fácilmente. Visto esto, el maestro Alberto dijo: "Llamáis a éste el *Buey mudo*; pero yo os aseguro que este *buey* dará tales mugidos con su ciencia, que resonarán en el mundo entero."⁴

Cuando terminó su carrera y se ordenó de sacerdote, comenzó a enseñar allí mismo, en Colonia, bajo la dirección del propio Alberto. Los famosos opúsculos *De ente et essentia ad fratres et socios* y *De principis naturae ad fratrem Silvestrum* fueron probablemente escritos ahí.

En esta época, Inocencio IV le ofreció la abadía de Monte Casino sin que tuviera que renunciar a su hábito. Esto sucedió porque la madre de Tomás pidió al Papa que los ayudara, pues estaban en serias dificultades económicas y sociales. No obstante Tomás rechazó ésta y otras ofertas, pues su vocación era el estudio y la enseñanza en el estado de simple fraile.

En 1252 lo nombran bachiller en el Estudio General de Santiago de París. Los tiempos eran difíciles por la dura oposición de los seculares contra los religiosos. Enseñaba bajo la dirección del maestro fray Elías Brunet de Bergerac, quien sucedió a Alberto Magno en la cátedra de extranjeros.

Estos primeros cuatro años de su profesorado fueron de mucho revuelo y agitación en la Universidad de París. Los domi-

⁴ *Ibidem*, p. 19

nicos regentaban dos cátedras, una de propios y otra de extranjeros, y los franciscanos una. Todas estas cátedras eran las más concurridas en cantidad y en calidad, "tenían muchos oyentes en las aulas y casi todos los más literatos."³ Por su género de vida austera y recogida, los religiosos estudiaban más que los maestros seculares y desempeñaban su deberes profesoriales más escrupulosamente. Tomás en particular, tuvo mucho éxito entre sus alumnos en cuanto empezó sus lecciones. "Todo era nuevo en él; nuevos problemas, nuevas conclusiones, nuevos argumentos, nuevas razones, nuevo método, nueva presentación, nuevo orden, nueva formulación."⁴ Este éxito sin precedentes ayudó a avivar el recelo de los maestros en contra de los religiosos.

Lo mismo sucedió fuera de la universidad, los fieles empezaron a seguir más a estos religiosos que a los de las parroquias, pues el apostolado de los primeros era superior al de los segundos.

En 1252 se formó un grupo de maestros universitarios que unió la propia oposición y la del clero parroquial en contra de estos religiosos para sacarlos de las obras de apostolado y de la universidad, y recluirllos en sus conventos como a los monjes. Este grupo de oposición estaba encabezado por Guillermo de Saint-Amour y también participaban Cristiano de Beauvais, Nicolás de Barre y Odón de Douai.

³ *Ibidem*, p. 23

⁴ *Ibidem*, p. 25

Este grupo de maestros empezaron a elaborar decretos en contra de los religiosos con el fin de limitar su acción dentro de la universidad, propagaron intrigas y problemas tan fuertes en la universidad y fuera de ella que para 1254 por fin el Papa Inocencio IV les citó a su presencia. Ellos encargaron a Guillermo de Saint-Amour la defensa de sus intereses, el cual, después de seis meses de grandes intrigas, logró que el Papa expidiera una bula *Esti animarum* en la que imponía a los religiosos los decretos y estatutos elaborados por el claustro de profesores de la universidad, y anulaba y suprimía todo los privilegios y exenciones concedidos por él y por sus predecesores a los franciscanos y dominicos. Guillermo regresó triunfante a París, pero el mismo día que el Papa firmó la bula sufrió un ataque de apoplejía que lo inmovilizó en su lecho, muriendo el 7 de diciembre.

El 21 de ese mismo mes fue elegido para sucederle en la cátedra de San Pedro el cardenal Rinaldo Segni, sobrino de Gregorio IX, quien tomó el nombre de Alejandro IV. Y al día siguiente de su elección, publicó una bula *Nec insolitum*, por la que anulaba y declaraba sin ningún efecto la de su predecesor.

El grupo de maestros de la oposición continuó intrigando y no quiso someterse a las disposiciones de este nuevo Papa hasta que por fin el Papa privó a Guillermo de Saint-Amour de todos sus beneficios y dignidades y mandó al rey que lo encarcelase y desterrase de París. Los otros tres cómplices también fueron castigados con las mismas penas, pero se sometieron y acabaron por ser muy devotos de los dominicos.

En 1256 se le concedió a Tomás la *Licentia docenti*, a pesar de no contar con la edad requerida para ello, pues sólo tenía treinta y un años en lugar de treinta y cinco. Tres años duró su regencia en París y sus clases fueron muy concurridas y exitosas. También su labor científica fue muy prolifera, publicó sus comentarios sobre Isaías, explicó el evangelio según San Mateo, hizo magníficos comentarios a los opúsculos *De Trinitate* y *De Hebdomadibus*, de Boecio. Disputó y redactó veintinueve cuestiones *De Veritate* y comenzó la *Suma contra los Gentiles*, terminando su primer libro.

Por otra parte el rey San Luis le consultaba siempre sobre los negocios más graves de gobierno; y, cuando debía celebrar consejo, tenía la costumbre de avisar a fray Tomás la víspera para que le diera su parecer a primera hora del día siguiente.

En 1259 abandona su cátedra en París y regresa a Italia en donde permaneció nueve años que fueron lo más fecundos de su vida. Las ciudades en donde principalmente residió fueron Anagni (1259-1261), Orvieto (1262-1265), Roma 1265- 1267) y Viterbo (1267-1268), éstos fueron los mismos lugares en donde sucesivamente residía la corte pontificia, a la que acompañaba fray Tomás como profesor de su Estudio General y como teólogo consultor del Papa.

En Anagni y en Orvieto comenzó a exponer las epístolas de San Pablo, escribiendo sus comentarios sobre la epístola a los Romanos y sobre los diez primeros capítulos de la primera epístola a los Corintios, al mismo tiempo que terminaba la *Suma contra los Gentiles* y publicaba su comentario sobre el libro *De Divinis nomi-*

nibus, del pseudo-Dionisio Areopagita. A instancias de Urbano IV emprendió otra obra que consistía en una *Glosa continua super quatuor Evangelia*, conocida vulgarmente con el nombre de *Catena aurea*, en donde recoge y coordina las exposiciones de los Padres sobre los evangelios. Dedicó a Urbano IV la exposición sobre San Mateo, y, a la muerte de éste en 1246, dedicó las restantes sobre los otros tres evangelios a su amigo el cardenal Anibaldo degli Anibaldi.

A petición del mismo pontífice, fray Tomás examinó un *Libellus de fide Sanctae Trinitatis*, era una colección de autoridades más o menos auténticas de los Padres griegos sobre el misterio de la Santísima Trinidad. El resultado de su examen lo consignó en el opúsculo *Contra errores graecorum*.

De todas partes le llegaban consultas y peticiones. El arzobispo dominico de Antioquía, Cristiano Elías, le envió al cantor de su iglesia, que deseaba resolver una serie de dificultades teológicas suscitadas por los sarracenos, los griegos y los armenios. Fray Tomás los condensó y resolvió en su opúsculo *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenios, ad Cantorem Antiochenum*.

Examinó y censuró 108 proposiciones extraídas del comentario de Pedro de Tarantasia a las *Sentencias*, de Lombardo en su opúsculo *Declaratio centum et octo dubiorum ex commentario fratris Petri de Tarantasia in Sentencias, ad Magistrum Generalem*.

Al arzobispo de Palermo, Leonardo dei Conti, quien le pidió un resumen teológico sobre los artículos de la fe y los sacramentos

nibus, del pseudo-Dionisio Areopagita. A instancias de Urbano IV emprendió otra obra que consistía en una *Glosa continua super quatuor Evangelia*, conocida vulgarmente con el nombre de *Catena aurea*, en donde recoge y coordina las exposiciones de los Padres sobre los evangelios. Dedicó a Urbano IV la exposición sobre San Mateo, y, a la muerte de éste en 1246, dedicó las restantes sobre los otros tres evangelios a su amigo el cardenal Anibaldo degli Anibaldi.

A petición del mismo pontífice, fray Tomás examinó un *Libellus de fide Sanctae Trinitatis*, era una colección de autoridades más o menos auténticas de los Padres griegos sobre el misterio de la Santísima Trinidad. El resultado de su examen lo consignó en el opúsculo *Contra errores graecorum*.

De todas partes le llegaban consultas y peticiones. El arzobispo dominico de Antioquía, Cristiano Elfas, le envió al cantor de su iglesia, que deseaba resolver una serie de dificultades teológicas suscitadas por los sarracenos, los griegos y los armenios. Fray Tomás los condensó y resolvió en su opúsculo *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos, ad Cantorem Antiochenum*.

Examinó y censuró 108 proposiciones extraídas del comentario de Pedro de Tarantasia a las *Sentencias*, de Lombardo en su opúsculo *Declaratio centum et octo dubiorum ex commentario fratris Petri de Tarantasia in Sentencias, ad Magistrum Generalem*.

Al arzobispo de Palermo, Leonardo dei Conti, quien le pidió un resumen teológico sobre los artículos de la fe y los sacramentos

de la Iglesia, le envió el opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*.

Escribió *De emptione et venditione* a Santiago de Viterbo, lector de Venecia, quien le había consultado sobre cuatro casos de conciencia. También escribió *In Decretalem Primam expositio, ad Archidiaconum Tudertinum; In Decretalem Secundam expositio, ad aundem* al arcediano de Todi, que deseaba una buena exposición sobre las constituciones dogmáticas *Firmiter* y *Damnamus*, del concilio IV de Letrán. Al rey de Chipre, Hugo II, que le consultó sobre el modo de cumplir exactamente con su oficio destinó su *De regimine Principium* o de *Rege et Regno*, pero no pasó del libro II, capítulo 4, siendo lo restante de su discípulo Tolomeo del Fiadoni. A la duquesa de Flandes, Margarita, hija de San Luis de Francia, que le pidió consejo sobre el modo de tratar a los judíos de su condado, le contestó con su *De regimine iudeorum ad Ducissam Brabantiae*.

Cuando murió Urbano IV, el provincial le encomendó a fray Tomás establecer un Estudio General, dándole plenos poderes para elegir y reclutar profesores y estudiantes. Tomás optó por el convento de Santa Sabina, de Roma, en donde enseñó durante un par de años (1265-1267) y predicó en varias basílicas. Ahí en Santa Sabina, comenzó a explicar por segunda vez, las *Sentencias* de Lombardo, y hasta redactó un nuevo comentario sobre el primer libro de las mismas, pero se dio cuenta de que aquella obra tenía varios defectos pedagógicos, como eran falta de orden, repeticiones inútiles y lagunas considerables. Inutilizó este segundo co-

mentario y concibió la idea de componer otra obra que evitase todos aquellos inconvenientes y que sirviese de libro de texto para sus discípulos. Se trataba de la *Suma Teológica*, cuya *primera parte* redactó allí mismo, integrando en ella los materiales del citado comentario.

Al mismo tiempo, además de sus lecciones ordinarias, tuvo las cuestiones disputadas y de *Quolibet*. A este periodo pertenecen también las diez cuestiones *De potentia*.

De 1267 a 1268, fue a Viterbo, en donde residía la corte papal de Clemente IV, y en esta ciudad continuó sus cursos, disputas y predicaciones. Prosiguió sus cuestiones disputadas *De spiritualibus creaturis* y comenzó a escribir la *segunda parte* de la *Suma Teológica*. Entre Roma y Viterbo parece que disputó también y publicó sus cuestiones disputadas *De anima*, *De virtutibus in communi*, *De caritate* y *De Verbo Incarnato*. La ejecución de todos estos trabajos se debió a la incansable laboriosidad de fray Tomás y a la gran ayuda que le prestó fray Reginaldo de Privarno.

Entre la primavera de 1261 y la de 1263, San Alberto Magno se encontraba en la corte papal también, y en conversaciones que solían tener entre el Papa y los dos santos, trataron de la necesidad de encauzar los estudios filosóficos, corrigiendo y depurando a Aristóteles, para que su filosofía pudiera servir eficazmente a la teología. La comisión de tres teólogos parisienses nombrada a este propósito por Gregorio IX en 1231 no había hecho nada positivo. Por eso el Papa, de acuerdo con San Alberto Magno, en-

comendó este oficio a Santo Tomás, al mismo tiempo que reorganizaba la Facultad de Filosofía en el Estudio General de la curia.

En la misma corte residía el dominico Guillermo de Moerbeke, gran helenista, que era penitenciario y capellán del Papa. Fray Tomás le pidió a él que hiciese una nueva traducción de Aristóteles, lo más fiel y exacta posible, para poder limpiar su filosofía de todas las adherencias que había contraído a través de los siglos. Ya con la traducción, Tomás empezó a exponer las principales obras del filósofo, particularmente aquéllas de que más se abusaba y cuyo uso académico estaba prohibido, como los comentarios a los libros *De anima*, *De sensu et sensato* y *De memoria et reminiscencia*, los ocho de *Física general* y doce de *Metafísica*.

En noviembre de 1268 es enviado a París con el encargo de regentar por segunda vez la cátedra para extranjeros. Esto fue motivado, por una parte, por la recrudescencia de la guerra de los maestros seculares contra los mendicantes, excitados desde su destierro por Guillermo de Saint-Amour y capitaneados por sus partidarios Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux. Por otro lado, estaban también las malsanas doctrinas de los llamados averroístas, Siger de Brabant y Boecio de Dacia. La lucha duró hasta el segundo concilio de Lyon (1274), en que se reconoció solemne y definitivamente la grande utilidad de los frailes mendicantes.

Fray Tomás seguía dando sus lecciones y publicando sus obras *De malo*, *De virtutibus cardinalibus*, *De spe*, *De correctione fraterna*. Además, terminó los comentarios a los libros de Aristóteles *De anima*, *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *Physico-*

rum, Metaphysicorum y Ethicorum ad Nicomachum, Perihermeneias y Posteriorum Analyticorum.

Añádase a esto multitud de consultas a las que contestó con sus opúsculos *De forma absolutionis, Responsio de articulis quadraginta duobus, Responsio de articulis triginta sex, Responsio de sex articulis, De sortibus, De occultis operationibus naturae, De fallaciis y De indiciis astrorum.* Pero, sobre todo, se ocupa de continuar la *Suma Teológica*, en 1270 termina la *prima secundae*, que había comenzado en Viterbo, y en 1271-1272, termina la *secunda secundae*.

Este trabajo tan inmenso lo realizó dictando a la vez a tres o cuatro amanuenses, entre los cuales se encontraba, además de fray Reginaldo, Eveno Garnit.

En 1272 vuelve a Italia para enseñar en la Universidad de Nápoles por insistencia del rey Carlos I de Anjou. Se le nombró regente de un Estudio General de Teología donde se le dieron poderes nuevamente de elegir sitio, personal docente y estudiantes. Tomás eligió el convento de Santo Domingo el Mayor de Nápoles. Durante su regreso a Italia llegó a Florencia en donde se celebraba el capítulo general de la Orden y el provincial de la provincia romana; cuando terminó dicho capítulo emprendió su camino a Roma, en dirección a Nápoles, acompañado de fray Reginaldo y de fray Tolomeo dei Fiadoni, que él escogió como estudiante del nuevo estudio.

Después de una breve estadía en la Ciudad Eterna, reanudó su viaje haciendo un pequeño rodeo por el castillo de Molara para saludar a su amigo el cardenal Ricardo degli Anibaldo, pero ahí

cayó enfermo junto con fray Reginaldo. Tardó más en sanar este último, pero ya restablecidos continuaron su viaje. Al llegar a Nápoles lo instalaron en una celda independiente, bien orientada y con una terraza descubierta y, como su salud estaba ya bastante quebrantada, también pusieron un hermano a su servicio.

Recién instalado hubo de trasladarse a Traetto, pues el marido de su hermana Adelasia había muerto nombrándolo su albacea. Después de hacer la partición de los bienes ahí, se trasladó a Capua para entrevistarse con el rey, a fin de poder restituir a sus legítimos dueños los bienes inmuebles y tierras que el difunto se había apropiado injustamente y en su testamento había mandado devolver.

Durante sus lecciones en el Estudio General, también decía la misa todos los días y la gente se abarrotaba en la iglesia para poder escucharlo. Tampoco le faltaron consultas y peticiones que él respondió con sus opúsculos *De mixtione elementorum* y *De motu cordis*, *Compendium Theologiae*, *De substantiis separatis*. Simultáneamente comentó los libros de Aristóteles *De caelo et mundo* y empezó a comentar los *De generatione et corruptione*. Pero sobre todo, continuó con la *Suma Teológica*, escribiendo la tercera parte.

En los meses siguientes trabajaba sin descanso, escribía y dictaba sobre los sacramentos. Por Cuaresma de 1273 Santo Tomás empezó a sufrir varios éxtasis acompañados de muchas lágrimas, hasta que llegó el momento en que continuamente estaba como fuera de sí. Fray Reginaldo y los demás amanuenses lo buscaban en su celda para trabajar, fray Tomás les agradecía sus ser-

vicios, y les decía que por entonces no les podía dictar nada. Horas más tarde fray Reginaldo volvió por si necesitaba de su ayuda y con sorpresa encontró la mesa de trabajo de fray Tomás completamente transformada; no había en ella códices, ni papel, ni plumas, ni tintero. Fray Tomás ya no paseaba ni leía, sino que estaba de rodillas, y sus ojos eran dos fuentes de lágrimas. Este estado se prolongó por días y días, cuando le preguntaban por qué no seguía en su trabajo, sólo contestaba que no podía.

Pensaron que era agotamiento lo que fray Tomás padecía y lo enviaron, junto con fray Reginaldo y fray Santiago de Salerno, a San Severino al cuidado de su hermana Teodora. Sin embargo el viaje era muy pesado e hicieron una parada de varios días en el convento de Salerno. Por fin llegó al castillo de San Severino y ahí se quedó con su hermana hasta la Navidad, consiguió una leve mejoría y regresó a Nápoles.

Una vez en el convento de Santo Domingo, fray Reginaldo le insistió de nuevo para que terminase con su *Suma*, pues le faltaba muy poco, pero fray Tomás, como siempre, contestaba "no puedo", y cuando éste le preguntó en el nombre de Dios por qué no podía, Tomás le respondió: "Después de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja toda cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más. Pero en el nombre del mismo Dios que has invocado, te ruego y mando que no digas a nadie mientras yo viva lo que acabo de manifestarte."⁷

⁷ *Ibidem*, p. 68

Al cabo de tres semanas se puso en camino para el concilio de Lyon, junto fray Reginaldo y fray Santiago de Salerno. Durante su viaje paró en el castillo de Maenza, donde cariñosamente lo recibió su sobrina Francisca, quien era la condesa de dicho castillo.

Eran los primeros días de febrero, y al día siguiente de su llegada empeoró, y continuó empeorando los días siguientes. Pasados unos ocho días, se agravó el mal, y Tomás, presintiendo el fin de su vida, pidió que lo llevaran al monasterio de Fosanova. "Porque —decía— si el Señor se digna visitarme, es mejor que me encuentre en casa de religiosos que de seglares."⁸

A principios de marzo su salud empeoró notablemente. Hizo confesión general con su confesor habitual, fray Reginaldo, días después pidió la extremaunción, que recibió con máxima devoción, era el atardecer del día 6. Y al amanecer del día miércoles 7, sin agonía y con plena lucidez, juntas las manos en actitud de oración, exhaló el último suspiro. Tenía cuarenta y nueve años cumplidos.

Santo Tomás era un hombre de inteligencia rápida, profunda, equilibrada; de memoria prodigiosa; de curiosidad insaciable y de laboriosidad incansable. Comprendía con facilidad cuanto leía y escuchaba y lo retenía fielmente en su memoria. Se procuraba todas las novedades de librería, sin olvidarse de las mejores ediciones o traducciones, y con ser tanto lo que leía, era muchísimo más lo que pensaba y meditaba.

⁸ *Ibidem*, p. 70

Evitaba toda palabra y conversación inútil, no hablaba más que con Dios o de Dios. Su único recreo era pasear solo por el claustro o por la huerta del convento, derecho y con la cabeza levantada, elevando los ojos al cielo en profunda contemplación. Al mismo tiempo era afable y cortés en su trato con los demás, siempre sonriente y servicial para con todos. Era sumamente recatado y recogido, evitaba con sumo cuidado el trato y conversación con mujeres, y rara vez se le veía fuera del convento, solamente la caridad o la obediencia le hacían dejar el claustro.

Tomás de Aquino, más que todas las virtudes que poseía fue hombre de gran oración y contemplación. Los testigos del proceso de canonización repitieron hasta la saciedad que fue "hombre de gran oración", "de gran contemplación", llamándole "contemplativo de Dios...", desprendido de las cosas terrenas y atraído por las celestes o divinas, con los ojos casi continuamente elevados al cielo."⁹

Santo Tomás fue canonizado solemnemente en Aviñón por Juan XXII el 18 de julio de 1323.

Fue un hombre de una inteligencia privilegiada y de una memoria prodigiosa, esto le permitió elaborar una obra tan vasta, al final de su vida dictaba hasta a cuatro amanuenses a la vez sobre materias distintas ya preparadas por él de antemano. Otra característica que marcó su obra científica fue su amplitud de criterio, no tenía prejuicios de ninguna clase, leyó con absoluta se-

⁹ *Ibidem*, p. 83

riedad todo cuanto estuvo a su alcance; antes de resolver una cuestión, procuraba enterarse de todo cuanto se había escrito sobre ella por los demás, sin importar de quién se trataba. Tuvo un afán incansable de buscar la verdad total o fragmentada en donde estuviese. "El empleo de las fuentes por Santo Tomás no es mera enumeración ni yuxtaposición de las sentencias o pareceres de los otros de un modo rutinario y material, ni es tampoco un eclecticismo enfermizo, sino una penetración personal, elaboración y perfeccionamiento de los resultados obtenidos por anteriores indagaciones... La *entelequia*, la forma que da hechura, que ordena todos esos elementos extraños, que lo asimila y vivifica, es el genio especulativo de Santo Tomás, independiente, creador de una síntesis superior en donde se coordinan y unifican todos los conocimientos verdaderos."¹⁰

Sin duda fue necesario que Santo Tomás poseyera dichas virtudes para el logro de su sistema filosófico, sin embargo, no hay que pasar por alto un hecho fundamental que también lo empujó a conseguir dicho fin, y que se refiere a la necesidad interna, profunda y muy personal que él tenía de estar en continuo contacto con Dios y con las cosas divinas, y para esto optó por un estilo de vida que le facilitara lo deseado. Es decir, escogió una vida religiosa que le permitió vivir desprendido de las cosas materiales de la vida cotidiana, con esto se proporcionó a sí mismo las

¹⁰ *Ibidem*, p. 111

condiciones necesarias para poder vivir en ese estado continuo de meditación.

3. FILOSOFÍA DE LOS APETITOS

3.1. EL BIEN

3.1.1. BASES

Como buen discípulo de Aristóteles, Tomás de Aquino parte de la realidad que se le manifiesta a los sentidos: entes en movimiento; muchas veces seres que poseen misma esencia o forma pero distintos. Si la esencia es indivisible, lo que compone a un ser no es sólo ésta, sino otro elemento que permite la pluralidad: la materia. De tal manera, materia y forma constituyen al ente natural que, precisamente por esta doble composición, resulta limitado, no es totalmente, se encuentra en movimiento hacia su perfección. Movimiento que sólo se entiende si ese ente es en parte *acto* (lo que es) y en parte *potencia* (lo que puede ser).

Ahora bien, este ente que se mueve no lo hace de la misma manera, lo que existe, no existe de la misma manera: existe en sí y se le llama *sustancia*, existe en otro y se le llama *accidente*; cambia la esencia y estamos hablando de movimiento substancial, cambia en sus relaciones, en aquellos actos que existen en otros y estamos hablando de movimiento accidental. *Acto*, *potencia*, *sustancia* y *accidente* componen a los seres naturales sometidos a la pluralidad y al movimiento. Pero este movimiento no surge por sí de la potencia, ha de haber un agente en acto que lo impulse, llamado *causa eficiente*, que obre por un fin (*causa final*), que se dé en

un ser (*causa material*) y que el movimiento mismo sea de cierta índole (*causa formal*).

De manera muy breve, y sobre todo esquemática, he planteado la explicación del mundo natural que hace Aristóteles y en la que se basa Tomás de Aquino para considerar que lo que a continuación veremos, ha de verse bajo alguno de estos tres esquemas: la realidad natural se explica mediante el acto y la potencia, la sustancia y los accidentes y se mueve por cuatro causas.

Ya anteriormente había dicho que los seres naturales se mueven hacia su perfección, a lo que le conviene según su naturaleza y lo que conviene a todo ser según su naturaleza es a lo que generalmente se llama bien. El bien es, entonces, lo que todas las cosas apetecen.¹¹ Pero lo que se manifiesta como bien es la realidad, las cosas a las que tendemos por ser de tal o cual manera, es por esto que se dice "ser, bien y fin son tres nociones realmente idénticas, pero se da entre ellas una distinción de razón."¹²

3.1.2. SER Y BIEN

El ente puede considerarse desde diferentes puntos de vista, no porque estas consideraciones se den como realidades distintas entre sí, sino porque en el ser se pueden hacer distinciones de razón. La noción de ser hace referencia a lo que tiene o puede tener el acto, la perfección o la existencia; esto significa que un ente, por el hecho de ser, posee ya cierta perfección que le es intrínseca,

¹¹ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 1, c. 1

¹²DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p. 139

pero dicha perfección no es la misma en todos los seres: en la realidad se dan varios modos de ser del ente. De ahí que el grado de bondad dependerá del grado de ser, pues el ser es la actualidad y perfección primera de todas las cosas.

Ahora bien, la noción de bien hace referencia a la misma existencia en cuanto acto o perfección, propiedad que a dicho ente le confiere susceptibilidad de apetencia para sí mismo o para otros seres. Esta noción de bien no le añade al ser ninguna perfección intrínseca, sino que es esa perfección misma en relación a otro que lo apetece como bueno por ser lo que es.

Como hemos dicho, ser y bien no son en realidad distintos, sino que guardan una distinción de razón, es por ello que son perfectamente convertibles uno en otro como lo afirma Aristóteles en su *Metafísica*: "...el bien se toma en tantos sentidos como el ser..."¹³ Ser y bien son coextensivos, de tal suerte, que para que algo sea bueno necesita ser, y todo cuanto existe, por el mismo hecho de ser, es bueno. Y en este sentido se dice que el bien es un trascendental del ente.

3.1.3. EL BIEN COMO FIN

El "bien es lo que todo ser apetece y en la medida en que se tiende a él se le considera como término de la acción, como fin del apetece;"¹⁴ el fin es el bien que, en cuanto tal, es término del movimiento de apetencia de otro ser. Todo bien, en tanto que fin, está

¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. II, c. 2, 996a

¹⁴ AQUINO, T. DE, *Suma contra los gentiles*, L. III, c. 3

unido a la acción o movimiento del ente que se orienta a él, "... todo lo que es ser es bueno. Por eso todas las cosas aspiran al ser. Por lo tanto, toda acción y todo movimiento se dirigen a un bien..."¹⁵

Al ser en acto se le llama *bien* en tanto que es perfecto, y por lo tanto, apetecible; al ser en acto se le llama *fin* en tanto que es término y principio del movimiento apetente. Según esta doble consideración del fin, podemos decir:

1. El bien es el fin como remate o término; esto significa que el bien satisface la tendencia y le pone término.
2. El bien es fin como principio o meta; lo que significa que la tendencia está orientada hacia una meta, y el bien no es sólo lo que se pretende alcanzar, sino el origen del movimiento, la causa o razón por la que el ente se pone en movimiento.

De ahí que, si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, entonces el bien necesariamente tendrá razón de fin. De donde se deduce que el ser hace referencia a la perfección o actualidad intrínseca de algo, en tanto que el bien la hace a la perfección que vuelve apetecible ese algo a otro y, por último, el fin se refiere a la apetibilidad misma, causa y término de la acción de otro.

¹⁵*Idem*

3.1.4. BIEN Y APETITO

El atributo de bondad, inherente al ser en cuanto tal, dice perfección o plenitud en el mismo grado en que es ser, y esto fundamenta la tendencia hacia sí de otro ser al cual convenga la perfección de este primer ser. Entonces, la perfección o acto propio del ser fundamenta:

1. Que el ser sea capaz de comunicar esa perfección y, por lo mismo, ser apetecible. Esto se debe a que el bien no es lo perfectivo, sino lo perfecto. Un ser provisto de cierta perfección es capaz de comunicarla a los demás, convirtiéndose así en objeto de deseo, ya que las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, y son tanto más perfectas cuanto están más en acto; por eso el grado de bondad depende del grado de ser.

2. La perfección o acto propio del ser es causa del movimiento de una cosa hacia sí, hacia su misma perfección. Esto quiere decir que su perfección o bondad son la raíz de su misma apetencia.

El bien óntico está referido a un posible apetecer (apetito en acto primero), el bien ya realizado está constituido por la referencia a un apetecer efectivo (apetito en acto segundo). El apetito en acto primero es la tendencia natural que se da inmediatamente con el ente, mientras que la tendencia efectiva o apetito en acto segundo admite grados, según la naturaleza del bien apetecido; esto se deriva del hecho de que como la tendencia se constituye con relación al bien, la índole de aquélla quedará determinada por la de éste. El bien realizado supone al bien óntico o natural como

su fundamento, y de la misma manera, la tendencia natural en acto primero es la raíz de la tendencia efectiva, es decir que, una cosa se puede apetecer por la tendencia efectiva debido a que la tendencia natural se manifiesta con anterioridad.

El bien es lo que un ente busca, a lo que tiende, por eso se le considera como el término de una acción; mientras que el apetito es una tendencia o inclinación hacia un bien. Las nociones de apetito y de bien son correlativas, el bien sólo se define como el término de un apetito, y el apetito como una tendencia hacia el bien.

El apetito siempre se dirige a un bien, a aquello que perfecciona al ser, por esto se dice que es un movimiento interno que sale del ser mismo hacia algo que lo perfecciona, es una inclinación hacia la realización de la misma naturaleza del ser.

Como toda forma es acto y, por lo tanto, principio de actividad, surge de ella una tendencia a obrar, a perfeccionarse, a realizarse. La forma natural constituye a un ser en lo que es; la forma intencional lo constituye como ser cognoscente, a cada forma corresponde un impulso de actuar, de manera que el modo de obrar sigue al modo de ser. Debido a que por naturaleza el hombre y el animal poseen dos formas,¹⁶ de la misma manera, tienen dos

¹⁶ Las formas pueden tener presencia de una doble manera: natural y cognoscitiva. Una forma está naturalmente presente cuando actúa como parte de aquello que la tiene; el resto de lo cual se comporta, por lo tanto, con relación a ella, de un modo material. De donde se infiere que esa misma forma sólo puede tener la otra presencia —la que hemos llamado cognoscitiva— en un sujeto que no se comporte

clases de apetitos: el natural, que corresponde a la forma natural y el elícito que corresponde a la forma intencional o cognoscitiva.

Según la forma o naturaleza que se posea será el bien al que se tienda, porque no todos los bienes son necesarios para la perfección de un ser, sino que "...cada individuo tiene un fin que le es propio y en el cual consiste el bien que le corresponde."¹⁷ Según las disposiciones de cada ente, la misma cosa podrá ser apetecida de un modo muy distinto, podrá ser juzgada buena o mala, más o menos buena o más o menos mala.

Como resumen de lo anteriormente expuesto, podemos decir con Derisi: "El atributo de bondad inherente al ser consiste:

1. formalmente en la noción de perfección o acto del mismo ser, y
2. como tal, dice relación a un apetito o tendencia
 - 2.a. sea como término apetecible de la actividad de otro ser
 - 2.b. sea como principio apetente del mismo ser."¹⁸

como materia de ella. Y así es posible que una y la misma forma esté naturalmente presente en el sujeto físico (de un modo material) y al mismo tiempo, pero de otro modo, en uno o varios sujetos cognoscentes (de una manera inmaterial y objetiva)". MILLÁN FUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 330

¹⁷ ARISTÓTELES., *Metafísica*, L. 1, c. 2, 982b

¹⁸ DERISI, O. N., *op. cit.*, p. 24

3.2. EL APETITO

3.2.1. DEFINICIÓN

La definición etimológica expresa que la palabra apetito viene del latín *appetere*, que significa «apetecer», «anhelar», «tender a»; *appetitus*, que enuncia una inclinación hacia algo visto como bueno y provechoso.¹⁹

En general podemos decir que el apetito consiste en una inclinación, tendencia o amor; en una orientación o disposición de un agente con respecto a un objeto, que es fin o término de su actuar. En este sentido, la inclinación es la propiedad tendencial o apetito que cada agente y cada forma, tanto natural como cognoscitiva, tienen hacia su perfección definitiva; es el apetito un principio intrínseco del movimiento que pertenece a la naturaleza misma del ser.

Queda establecido que la tendencia es una inclinación o un movimiento interno hacia una cosa buena, y por ello, hacia la perfección; en este sentido, toda tendencia al perfeccionarse busca su bien. Sin embargo, la vista busca actualizarse, pero no es considerada como apetito; podemos distinguir el apetito de cualquier otra inclinación o facultad por el objeto formal, que en el caso de nuestra tendencia (el apetito) es el bien en tanto que poseído realmente.

De esta manera, el apetito no puede tender al mal en tanto que mal, a menos que lo considere bajo la razón de bien; de ahí

¹⁹ Cf. AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 2, c

que "exista una tendencia al vicio que se explica teniendo en cuenta el goce que éste proporciona."²⁰

Para que algo sea apetecible no es preciso que tenga una bondad perfecta, de la misma manera, e inversamente: para que algo fuese completamente incapaz de ser apetecido sería menester que careciese de toda perfección. Por su carácter de ente, todos los seres tienen ya alguna perfección, que puede, en efecto, ser apetecida por quien de ella obtenga algo. Esto sucede porque el ser es acto y todo acto implica perfección y toda perfección, a su vez, es un bien; por lo tanto, cualquier ser, por ínfimo que sea el lugar que le corresponde por naturaleza en la escala ontológica de los seres, es susceptible de ser querido.

Hasta aquí, podemos afirmar que el apetito es un movimiento interno que impulsa a un ente a poseer otro ente bajo la razón de bien. Antes de continuar aclaremos algunos puntos:

1. La posesión que busca en el ente apetecible es real, no de formas separadas.
2. La noción de bien se refiere a la conveniencia según la naturaleza del ente que apecece y lo apetecido, sea o no conocida dicha naturaleza.

3.2.2. FUNDAMENTACIÓN DE LOS APETITOS

Si se entiende el apetito como un impulso del ser a salir de sí mismo para llegar a poseer al objeto que de alguna manera lo perfecciona, la necesidad del apetito se fundamenta en su compo-

²⁰ Cf. *Ibidem*, I-II, q. 80, a. 1, c

ción de acto y potencia, de cambio constante en la búsqueda de su perfección, pues tiene que actualizar y realizar su ser de una manera progresiva, de donde surge el apetito hacia todo aquello que lo pueda perfeccionar, aunque, como ya se dijo, el bien apetecido no sea el bien perfecto.

La naturaleza del ser cognoscente no queda totalmente completa con el sólo hecho de conocer; se requiere algo más. Por ello nace en el sujeto el deseo de poseer al objeto en su misma realidad; el apetito versa sobre bienes en sí, bienes reales, tal como son concretamente, no se satisface con bienes imaginarios o puramente irreales. "El movimiento sensual es el apetito adjunto a la percepción sensitiva: porque el acto de la potencia perceptiva no se dice movimiento con tanta propiedad como el de la acción del apetito; pues la operación de la potencia aprehensiva se consuma cuando los objetos aprehendidos están en el sujeto, mientras que la operación de la apetitiva es ya perfecta en el hecho de inclinarse el sujeto a la cosa apetecible."²¹

Por este modo de ser del conocimiento el sujeto no queda satisfecho si sólo conoce los objetos. Mediante el deseo, el sujeto sale fuera de sí para poseer las cosas de un modo real; de esta forma queda completa la vida práctica del sujeto, es decir, el actuar del ser. Apetito y conocimiento son facultades adjuntas del ser.

3.2.3. FACTORES DEL MOVIMIENTO APETITIVO

Hablando del apetito en general, partiremos de dos puntos:

²¹ *Ibidem*, I, q. 81, a. 1, c

El primero es que la tendencia se constituye con relación al bien. Esto es, el tipo de potencia apetitiva estará determinada por las características del bien apetecido.

El segundo punto consiste en que la gama de perfecciones e imperfecciones en la realidad, determinadas por su composición, y la determinación de su forma, permiten a la naturaleza viva relacionarse de manera apetitiva, según perfeccione o no su naturaleza. En este punto juega un papel muy importante la *cognitativa* o *estimativa* que, al ser la facultad de conocimiento sensible interno que tiene por objeto la utilidad o nocividad de las cosas percibidas, las confronta con nuestro estado de naturaleza actual, dando como resultado el conocimiento de que dicha realidad percibida sea buena o mala para nosotros, y de ahí que tendamos o no a ella.

En el caso de los seres cognoscentes, podemos distinguir tres factores que, dejando del lado la actividad cognoscitiva, se aplican al apetito en general:

1. *Lo que mueve y es movido.* Se trata del apetito mismo, que por un lado es movido por el deseo de poseer algún bien por lo que conoce de él, y al poseerlo se perfecciona; y por el otro lado, mediante ese deseo, mueve al sujeto para lograr la posesión del objeto. En el caso del hombre, el apetito sensitivo es capaz de mover la voluntad especificándola.

Esta moción del apetito sensitivo para con la voluntad no es directa, sino que se da a través del entendimiento de la siguiente manera: el apetito actúa indirectamente en el entendimiento

mediante la representación del objeto, de tal suerte que lo que queda inmutado es el juicio práctico de conveniencia o bondad objetivas, que directamente excita o mueve el acto de la voluntad. La inmutación del entendimiento por el apetito se realiza a través de los sentidos y de la fantasía, la cual, alterada por la fuerza del apetito, presenta con más viveza el objeto en cuestión. El apetito logra una sublimación o transfiguración del objeto, destacando aspectos que opacarán otros. En resumen, el apetito es capaz de mover tanto al entendimiento como a la voluntad pero de manera indirecta.

Hay que añadir, aunque no sea ésta la cuestión que ahora estamos tratando, que la voluntad ejerce su influjo en el apetito sensitivo a través de la fantasía también, y esto lo hace provocando imágenes a las que sigue el apetito de un modo natural.

En ambos casos, tanto en el influjo del apetito sobre la voluntad, como en el de ésta sobre aquél, estamos hablando del apetito elícito, puesto que dichos movimientos suponen un acto de conocimiento.

2. *Lo que mueve sin ser movido.* Esto se refiere al ser, bien o fin que, como dijimos anteriormente, es el término al que se dirige la acción del apetente. Así, el bien mueve al apetito, relacionándose con él, el cual, a su vez, mueve al sujeto para poseerlo. Pero esta misma acción del apetito no causa movimiento alguno en el bien al cual está determinado, pues no lo perfecciona en cuanto a bien, sino en cuanto amado.

3. *Lo que está en movimiento.* Se trata del ser en que se da la apetición de un bien. Como los apetitos provienen o de una forma natural o del conocimiento, no existen en sí mismos sino en algún sujeto. Por esto se dice que uno de los factores de la apetición es lo que está en movimiento, y esto es el sujeto completo, pues como el apetito no existe en sí, no se moverá por sí, sino por otro: el sujeto en el que reside.

3.2.4. *DIVISIÓN DEL APETITO*

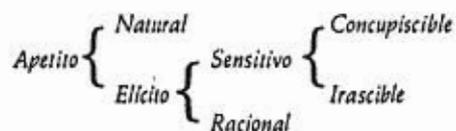
En lo anteriormente mencionado, hemos dado por conocida una división dentro de los apetitos que cabe ahora establecer.

El apetito se da en todo ser, en cambio el conocimiento es propio de los vivientes superiores; es por esto que el apetito toma diversas formas según se dé en un ser carente de conocimiento o no, y aun en este último caso, toma diversas formas según el tipo de conocimiento del que se derive, sea sensible (conocimiento de las facultades inferiores u orgánicas, es decir, de los sentidos), o intelectual (modo de conocer propio de la facultad superior o espiritual, es decir, de la inteligencia).

Para expresar esto en términos del bien o de la finalidad, podemos decir que ésta es subjetiva o inconsciente si el sujeto se dirige al fin bueno sin conocimiento y, además, la realiza necesariamente. Esta finalidad es natural si se encuentra en la misma esencia del ser, es decir, especificada por la misma naturaleza. Por último, la finalidad es objetiva o consciente si el sujeto que actúa es conocente, esto es, si conoce y apetece el fin bueno.

De lo dicho anteriormente, deducimos que en el primer caso se trata del apetito natural, ya que no se deriva de un acto de conocimiento, y el segundo versa sobre el elícito, el cual procede del conocimiento. Sin embargo, en ambos casos, se trata de una inclinación de un ser hacia algo que se le manifiesta como bueno o conveniente.

CUADRO SINÓPTICO DE LOS APETITOS



3.3. EL APETITO NATURAL

3.3.1. SU EXISTENCIA

En todo ser existen tendencias que se dirigen hacia ciertos bienes o fines aunque el ser carezca de conocimiento, porque estas tendencias derivan de la naturaleza misma del ser.

Esta tesis puede ser apoyada mediante el principio de finalidad a través de su fórmula que dice: "todo agente obra por un fin", lo que significa que el ser está orientado hacia un fin al cual tiende naturalmente. Lo anterior excluye cualquier acción violenta que le sea impuesta desde fuera por una fuerza superior y que vaya en contra de su naturaleza e inclinación natural.

Queda dicho que todos los seres poseen una tendencia natural a su propio bien llamada apetito natural.

3.3.2. DEFINICIÓN

Basado en Aristóteles, dice Tomás de Aquino: "...el apetito natural es la inclinación de cualquier ser a algo por su naturaleza..."²² Aclaremos esta afirmación: en efecto, todos los seres, todas las potencias, tienden a la acción, pero no a cualquiera, sino a aquella que está determinada por la naturaleza del que opera, es decir, su objeto propio, su bien. En este sentido se habla del apetito natural, que abarca a los entes y potencias en general, sin distinción. El apetito natural de la vista es la visión, pero no es la visión del objeto lo que el ente apetece, sino el objeto mismo, por eso se dice que el apetito natural es una tendencia o inclinación que no proviene de ningún conocimiento, sino que, por venir en la misma naturaleza del sujeto, es previa a éste, independientemente de las facultades cognoscitivas y de los apetitos o tendencias que surjan de ellas.

Sobre el apetito natural continúa diciendo Tomás de Aquino: "...su acto no consiste propiamente en un movimiento del apetente, sino en una inclinación o peso de la naturaleza del apetente. Este apetito sigue a la forma natural innata del apetente,"²³ incluye a los seres vivos y sus potencias, y a los seres inanimados, pues nace de la naturaleza del apetente, aunque no sea un movi-

²² *Ibidem*, 1, q. 80, a. 1, *ad 3um*

²³ *Ibidem*, 1, q. 80, a. 1, c

miento interno, sino una acción transitiva o una tendencia, una cierta inclinación, como los imanes tienden a atraerse.

Del texto anterior se sigue, por otro lado, que los apetitos naturales derivan de la forma del ser porque es ésta la que lo constituye en su naturaleza, es la forma la que especifica a la materia de modo que sea un cuerpo y no otro y la naturaleza de los seres determina sus inclinaciones porque, como es bien sabido, la operación sigue al ser y el modo de operar sigue al modo de ser. De aquí que no se pueda aceptar el apetito natural como un elemento externo, que sea impuesto por agentes ajenos al mismo ser.

En el marco de la composición de la realidad natural (materia-forma, acto-potencia), la forma de un ente se comporta como potencia con respecto al acto de ser, pues es en la forma donde se da la existencia; la forma así entendida se identifica con la esencia, con la naturaleza que sustenta el operar del ente. Esto tiene sentido, porque el apetito natural se hace patente en el que existe como la materia a la forma; así, la voluntad se actualiza con el bien, el entendimiento con la verdad, la vista con lo visible.

Este apetito no se pone en marcha por un acto distinto al de las facultades del ser mismo, porque proviene de la forma natural de ese ser. Igualmente no puede ser más de lo que por naturaleza es, ya que posee una inclinación necesaria hacia un objeto o bien determinado. Como el apetito natural brota de la forma de los seres y ésta puede ser substancial o accidental, entonces habrá un apetito natural substancial si brota de la primera, y uno acci-

dental si brota de la segunda, esto último se multiplica tantas veces como facultades tenga el ser.

Resumiendo un poco, del apetito natural podemos decir que se trata más bien del ajuste natural que cualquier cosa tiene con aquello hacia lo que está ordenada. Por lo tanto, este apetito no supone conocimiento, ni se da por obra del mismo apetente, sino que éste lo ha recibido de la naturaleza tendiendo a lo que le es conveniente. Sólo en este último sentido se puede entender como impuesto, pues el poseerlo o no, no depende del ente, sino de su naturaleza y del modo de operar de sus potencias. Por ejemplo, el hombre tiende por apetito natural a conservar la vida, a preservar la especie, por ser un ente y como tal tender al ser, por estar vivo y moverse a sí mismo para su preservación.

Se dice que como deseo natural no puede ser injustificado. Si existe como tendencia, tiene que haber un fin que lo justifique, no es gratuito, no está para no ser satisfecho. Si a todo apetito corresponde un bien y el apetito natural se deriva de la esencia, podemos decir que es necesario, esto es, en su dirección al bien no puede equivocarse, se mueve hacia la cosa deseable sin que la razón de deseabilidad sea aprehendida, ya que el ser al estar determinado por su propia forma natural, tiene una sola inclinación, y no hay necesidad de distinguir un objeto apetecible de otro no apetecible y, por lo tanto, no requiere de un acto de conocimiento con el cual aprehenda estos objetos, y no tiene la opción de deseárselos o huir de ellos conscientemente, porque por su forma natural está determinado al bien que le es propio, es decir, al bien

que lo perfecciona; de tal suerte que "...la inclinación y movimiento de todo ser o forma a su propio fin, que se desenvuelve de un modo necesario, es lo que constituye...el apetito natural."²⁴ La necesidad del apetito natural es de tal manera, que si no existiera, el ente desaparecería, pues no habría nada que lo conservara en el ser.

El hombre y el animal pueden sentirse afectados agradable o desagradablemente en sus facultades sensibles o intelectuales, porque en ellas se da una conciencia. Ahora bien, el agrado o desagradado lo sienten, si esas facultades se ejercitan o no sobre un objeto que les conviene, con una operación proporcionada o no a sus disposiciones del momento.

Cuando el apetito natural de estas facultades conscientes es satisfecho agradablemente, se experimenta placer en el obrar. En el caso contrario hay una impresión desagradable, pero ésta no necesariamente produce dolor; por ejemplo, un sonido, un olor o un sabor desagradables pueden no producir dolor alguno.

3.3.3. DOBLE TENDENCIA DEL APETITO NATURAL

En el apetito natural existe una doble tendencia que corresponde a la doble operación que el ser natural realiza: "...por la primera de estas operaciones, la cosa natural se esfuerza por adquirir lo que debe conservar su naturaleza...por la segunda operación, cada cosa natural emplea una cierta cualidad activa para la destrucción

²⁴DERISI, O. N., *op. cit.*, p. 37

de todo lo que le pueda ser contrario..."²⁵ Como todo ser posee una forma natural, la cual le es propia, participa de esta doble tendencia; así, el animal tiende hacia lo que es propicio a su naturaleza, mientras que desea tener dominio y victoria sobre todo lo que le es contrario.

Esta doble tendencia del apetito natural, es apoyo y presupuesto del apetito elcítico ya que con base en esta doble tendencia el ser dotado de conocimiento se dirige a los bienes u objetos. La primera de estas tendencias corresponde al apetito concupiscible, que tiene por objeto todo lo que los sentidos captan como agradable y la segunda corresponde al apetito irascible, cuyo objeto es lo penoso y arduo en la medida en que procura superar obstáculos. En el hombre también se encuentra esta doble tendencia puesto que participa del conocimiento sensible, aunque su capacidad apetitiva no se agota en ello, puesto que además posee un conocimiento intelectual.

3.4. EL APETITO ELCÍTICO

3.4.1. NECESIDAD

En la realidad natural se da un orden de perfección en los seres que la constituyen: hay seres inertes, vivos y dentro de estos últimos distinguimos plantas, animales y el hombre. El apetito natural se manifiesta por ejemplo, en la tendencia necesaria que todo ente tiene para conservarse en el ser, no está en el ente de-

²⁵ AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I, q. 81, a. 2, c

terminarla. Sin embargo, en la multiplicidad de entes que se nos manifiestan vemos que existen aquellos que sí se determinan a sí mismos para obtener el alimento que los conserve en el ser, pero esta determinación misma proviene de una forma natural, no adquirida intencionalmente. La forma del bien deseado sólo se posee en el apetente de manera natural y sin intermediación.

En el caso de los entes vivos dotados de conocimiento, Tomás de Aquino no satisface su explicación de la realidad con el apetito natural, ni con la existencia de las potencias cognoscitivas. Si las potencias se determinan por su objeto y el objeto de las facultades cognoscentes no incluye la necesidad de autodeterminarse a ese objeto, ha de haber otras capacidades distintas a las del conocimiento que hagan al apetente desear o no el objeto conocido, éstas son los apetitos elcitos.

3.4.2. DEFINICIÓN

El apetito elcito "...es el apetito merced al cual un sujeto actuado por una forma intencional, produce en sí mismo ciertos movimientos afectivos hacia el objeto que ella (la forma intencional) le hace conocer."¹⁶

El apetito elcito es la inclinación específica que pueda generar cualquier conocimiento. Desde el punto de vista metafísico, el conocimiento es la misma forma del objeto existiendo intencionalmente en el sujeto. Así como a toda forma le corresponde una finalidad propia, del mismo modo la facultad tenida median-

¹⁶ COLLIN, E., *Manual de filosofía tomista*, Vol. I, p. 415

te el conocimiento posee una finalidad que es, justamente, intencional. Esta finalidad intencional de un ente dotado de conocimiento es el apetito elcítico.

En virtud de este apetito, el sujeto cognoscente abandona su indiferencia hacia el objeto conocido y asume una orientación dinámica hacia dicho objeto, el cual significa para el sujeto que conoce, un bien: complemento y perfección.

El apetito elcítico no niega al apetito natural, sino que lo supone y supera, pues le añade a la forma natural, una forma intencional; el ente dotado de conocimiento, tiende al bien conocido para poseerlo. En conclusión, de la forma intencional nace el apetito elcítico, pero su finalidad es el objeto mismo.

Este apetito es la prolongación y complemento necesario de la facultad cognoscitiva; como se ha dicho anteriormente: el conocimiento no serviría de nada si el sujeto cognoscente no pudiera abandonar su indiferencia hacia el objeto. Por eso, la razón de apetito conviene propiamente al denominado elcítico que es la tendencia hacia lo conocido en tanto que fin. Como este apetito sigue al conocimiento, su valor dependerá del conocimiento que lo excita y orienta. Si el conocimiento es verdadero entonces se adecua a la realidad, por lo tanto, lo que parece bueno al sujeto del conocimiento es realmente bueno y así, la tendencia que resulte de él será recta. Pero el conocimiento puede ser erróneo, entonces lo que parece bueno al cognoscente en realidad no lo es, por lo tanto, la tendencia que se derive de ese acto de conocimiento, resultará viciada. Este puede ser, por ejemplo, el caso del mal

moral, en el cual, el objeto será presentado a la potencia apetitiva resaltando los aspectos de bondad que tiene y oscureciendo los de maldad, con lo que no se poseerá un conocimiento verdadero del objeto. Sin embargo, hemos de admitir que, por lo menos en el caso del hombre, se puede tener un conocimiento verdadero de la conveniencia o inconveniencia del objeto, y actuar en sentido contrario.²⁷

3.4.3. COMPARACIÓN ENTRE EL APETITO NATURAL Y EL ELÍCITO

El apetito natural siempre está en acto, "...es la tendencia siempre actual que relaciona una forma con su bien o con su perfección; como el fuego por razón de su forma tiende a elevarse y a engendrar su semejante."²⁸ No ocurre lo mismo con el apetito elícito que por estar abierto a todos los bienes que la facultad del conocimiento le presenta, es una potencia capaz de ser actualizada por cualquiera de dichos bienes. La facultad del apetito natural está siempre determinada al bien que le es propio, mientras que la facultad del apetito elícito queda determinada después de un acto de conocimiento a un bien particular —si se trata del apetito sensible— o al bien en general —en el caso del apetito intelectual o racional—. Por ejemplo, el animal antes de percibir a su presa tiene un apetito natural respecto a todo lo que pueda colmar su de-

²⁷ Nota: esto se puede explicar por la vehemencia del bien sensible que muchas veces es apremiante y por lo velado del bien espiritual que, por eso mismo, puede posponerse. *Vid infra*, p. 74.

²⁸ Cf. AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I, q. 80, a. 1, c

seo, pero cuando sus sentidos han aprehendido un objeto que le presentan como un bien útil o deleitable, ya la potencia elscita queda determinada a la conquista de este bien. En el caso del hombre no es así, porque en éste, aunque se da un apetito natural al bien y aunque las facultades cognitivas le presenten un objeto determinado como un bien útil o deleitable, su potencia apetitiva elscita no queda determinada por dicho bien, ya que el hombre al poseer la facultad intelectual no está determinado por ningún bien particular, sino por el bien universal.

Tomás de Aquino precisa de manera muy clara la distinción que hay entre los apetitos natural, sensitivo y racional con base al objeto de cada uno: "...el objeto del apetito natural es esta cosa, en cuanto es tal cosa, el del apetito sensible es tal otra cosa, en cuanto es conveniente o deleitable (el agua en cuanto le conviene al gusto, y no en cuanto es agua) y, por último, el objeto del apetito racional es el bien absoluto mismo (respecto al cual sí está determinado)."²⁹

El apetito natural nace directamente de la esencia y es necesario, el apetito elscito se deriva sólo de las potencias cognitivas y es posible carecer de él. El apetito natural se mueve por formas naturales, el elscito por formas intencionales.

El apetito natural es una tendencia, una inclinación, el elscito provoca un movimiento propiamente dicho.

²⁹ Cf. AQUINO, T. DE, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 25, a. 1

El apetito natural incluye también lo que conviene a cada ente o potencialidad, el elícito presupone la actualización del apetito natural de la facultad cognoscitiva.

3.4.4. EL APETITO Y EL CONOCIMIENTO

El hecho de que los seres cognoscentes se muevan hacia el bien conocido, no satisface a Tomás de Aquino para admitir que la misma potencia que aprehende sea la que apetece, pues si como él mismo afirma "...los géneros de las potencias se distinguen según sus objetos"³⁰ y el objeto del conocimiento es distinto al objeto del apetito, luego entonces, las potencias cognoscitivas son realmente distintas de las potencias afectivas. Y esta será la base para desarrollar su demostración.

El apetito y el conocimiento son dos facultades distintas que no deben confundirse: el fruto de las facultades cognoscitivas sensibles es el conocimiento sensible, en tanto que el de las apetitivas que derivan de este conocimiento son los deseos.

Esta diferencia la continúa explorando Tomás de Aquino al tratar de las relaciones entre las actividades apetitivas y cognoscitivas; el término de ambos procesos es distinto en cada caso: en el caso del conocimiento se trata de la existencia del objeto conocido en el sujeto, mientras que en el caso de la apatición es el objeto conocido en sí mismo, fuera del sujeto. Esto equivale a decir que el término del conocimiento es el objeto en su existencia intencional y el del apetito es el objeto en su existencia real. Por esto, la

³⁰AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I, q. 78, a. 1, c

unión del apetito con su objeto propio es más íntima que la del sentido con el suyo. Tomás de Aquino dice a este respecto: "...el conocimiento es perfecto cuando el objeto conocido se une al sujeto cognoscente por su forma intencional. El amor es perfecto cuando el objeto mismo se une con el amante. Por eso la unión del amante con la cosa amada es más estrecha que la del cognoscente con la cosa conocida."³¹

3.4.5. CLASIFICACIÓN DEL APETITO ELÍCITO

Los seres que poseen conocimiento, pueden tenerlo de dos maneras: conocimiento sensible (aprehensión de formas individuales, concretas y particulares) y conocimiento intelectual (aprehensión de formas universales y esenciales). Si el apetito elícito se deriva de las facultades cognoscitivas y éstas son de dos tipos, la misma división tendrá el apetito elícito: "...puede ser sensitivo o intelectual, según que el origen de la apetencia sea una facultad cognoscitiva sensible o intelectual."³² Por medio del conocimiento sensible —realizado por los sentidos— el animal adquiere intencionalmente formas sensibles individualizadas. Mediante el conocimiento intelectual, el hombre adquiere intencionalmente formas inteligibles universales. Sobre este tema abordaremos de manera más abundante en los apartados correspondientes a estos apetitos.

³¹ *Ibidem*, I, q. 81, a. 1, c

³² *Ibidem*, I, q. 80, a. 2, c

El apetito elcito sólo puede hallarse, por tanto, en los seres dotados de facultades cognoscitivas, pero se distingue realmente tanto de estas facultades, como del propio sujeto, siendo él mismo una facultad especial.³³

A esto es a lo que se refiere nuestro autor al afirmar que: "Debiendo empero estar el agente unido de algún modo al objeto de su operación, es menester que la cosa extrínseca, objeto de la operación del alma, se refiera a ésta bajo un doble concepto: 1º según que tiene naturaleza propia para unirse al alma, y estar en ella por su semejanza; y bajo este aspecto son dos los géneros de potencias, el sensitivo respecto del objeto menos común, que es el cuerpo sensible, y el intelectual respecto del objeto más común, el cual es el ente universal; 2º en cuanto el alma misma se inclina y propende al objeto exterior, y en este concepto resultan otros dos géneros de potencias del alma: el apetitivo, por el que el alma se dirige hacia el objeto exterior como a su fin, que es lo primero en la intención; y el locomóvil, en cuanto el alma tiende al objeto extraño como al término de su operación y movimiento."³⁴ De esta manera deja establecido que los apetitos son distintos a las facultades de conocimiento y que la división de apetitos está establecida por la división del conocimiento.

Para terminar hay que subrayar la importancia que los apetitos tienen en la vida psicológica del hombre. En primer lugar,

³³ Cf. *ibidem*, I-II, q. 78, a. 1, *ad 3um*

³⁴ *Ibidem*, I, q. 78, a. 1, c

son la raíz de toda la vida afectiva, los sentimientos y las pasiones son estados de conciencia que resultan de tendencias satisfechas o frustradas. En segundo lugar, los apetitos son el principio de la vida afectiva, debido a que las acciones son la consecuencia directa de las tendencias. Por último, los apetitos mandan sobre el conocimiento mismo en cuanto a su ejercicio,³⁵ aseveración que deriva su legitimidad del característico impulso del hombre a sentir y a comprender todo cuanto lo rodea.

3.5. LA SENSUALIDAD

3.5.1. DEFINICIÓN

Se le define como "... la tendencia hacia un objeto concreto apprehendido como bueno por los sentidos."³⁶ Este apetito está determinado por el conocimiento procedente de los sentidos, el cual se caracteriza por su referencia a lo singular y concreto. A este apetito Tomás de Aquino lo llama sensualidad y la define como: "...el apetito de las cosas pertenecientes al cuerpo...La sensualidad es el nombre del apetito sensitivo del alma sin mezcla de virtud cognoscitiva...El movimiento sensual es el apetito adjunto a la percepción sensitiva."³⁷

Aclaremos un poco estas definiciones.

³⁵ Cf. VERNAUX, R., *Filosofía del hombre*, p. 51

³⁶ AQUINO, T. DE., *Suma Teológica*, I, q. 81, a. 1, c

³⁷ *Ibidem*, I, q. 81, a. 1, c

Si los sentidos, captan sólo lo singular, material y concreto, estos bienes o seres satisfacen precisamente lo que afecta, es decir, lo corpóreo, eso por un lado; y por el otro, hacen referencia siempre a un órgano corporal, el cual, se encuentra más limitado en la determinación hacia su objeto, que si habláramos de una capacidad más inmaterial. Por eso se dice que "...la inclinación sensible está determinada por el objeto, no por el animal, el cual, puesto en presencia de lo deleitable, no puede no desearlo."³⁸ Esto es así porque el sentido que capta el objeto está ligado a un órgano corporal, por ejemplo, la vista al ojo, y del mismo modo, este apetito está ligado a un órgano corporal cuya sede debe de estar en el cerebro, lo mismo que la vista.

Cuando Tomás de Aquino se refiere a la sensualidad como un apetito sin mezcla de virtud cognitiva, no está desechando conocimiento en ella, sino racionalidad, y esto lo hace en dos sentidos:

1. El apetito sensitivo "...tiene por objeto bienes de naturaleza material y transitoria por estar siempre limitado a los particulares, lo mismo que el conocimiento sensitivo está circunscrito a los singulares."³⁹ La sensualidad tiende a lo útil de la cosa misma, no a la razón de su apetibilidad, no desea la bondad misma, ni la utilidad, ni la delectación, sino tal cosa útil. Esto se debe a que

³⁸ AQUINO, T. DE, *Questiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 4

³⁹ Cf. AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 1, c

no aprehende el bien universal, sino sólo los bienes particulares, ya que deriva del conocimiento sensible.

2. La sensualidad en sí misma no se toma en su sentido moral, sino en su concepto genérico de apetito de las cosas sensibles y halagüeñas a los sentidos, prescindiendo de toda moralidad.

Por último, este tipo de apetición lo comparten el hombre y el animal, los cuales, después de que han percibido otros seres mediante el conocimiento, los miran como convenientes o inconvenientes para sí. Por ejemplo, el conejo mira a la zanahoria como conveniente y al lobo como no conveniente a su naturaleza. Lo conveniente es un bien, mientras que lo inconveniente es un mal, el ser busca su bien y huye de su mal, y esta búsqueda o huida se realizan por medio de los apetitos.

3.5.2. DIVISIÓN DE LA SENSUALIDAD

Dice el Aquinante, los seres naturales tienen una inclinación a procurar su bien y a rechazar aquello que les hace daño, pero ahí no concluye su vida apetitiva, también tienden a resistir lo que les causa un mal y a superar los obstáculos que les impiden alcanzar lo que les es conveniente.⁴⁰ De aquí que se distingan dos especies de apetitos dentro de la sensualidad:

- a. **Apetito concupiscible:** la tendencia a conseguir el bien y rechazar el mal. También se dice que es el apetito diri-

⁴⁰ *Ibidem*, I, q. 81, a. 2, c.

gido a los bienes fáciles de obtener y que es el que busca el placer por el placer.

- b. *Apetito irascible*: gracias a esta inclinación, el animal tiende a defender lo que es deleitable y dominar las dificultades para obtener lo conveniente. Por eso se dice que su objeto son los bienes difíciles de alcanzar, los bienes arduos: Supera obstáculos para conseguir bienes que deleiten al cuerpo.

En general, los bienes o los deleites que se buscan mediante el apetito sensitivo se refieren al sexo y a la comida, que corresponden a dos tendencias naturales que se dan en todos los seres: la primera, es el deseo de conservar la existencia (tendencia del concupiscible) y la segunda, es la lucha contra lo que haga peligrar esta misma existencia (tendencia del irascible). Tomás de Aquino dice que "...es evidente que en reino animal las mayores luchas se libran en torno a estas materias."⁴¹

El apetito irascible está ordenado al concupiscible, en el sentido que el primero es el encargado de quitar obstáculos para que el segundo goce de lo deseado, es decir que, todas las pasiones del primero brotan de las del segundo y terminan en las de éste último.⁴² El animal mediante el irascible vence los obstáculos existentes para que el concupiscible goce de los bienes que le son

⁴¹ Cf. AQUINO, T. DE, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 25, a. 1-2

⁴² Cf. AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I, q. 81, a. 2, c

agradables, por eso mismo se afirma que el objeto del irascible son los bienes arduos.

Tomás de Aquino dice "...es necesario que el animal asegure la victoria del apetito irascible para que el concupiscible pueda tener sus placeres sensuales sin impedimento alguno."⁴³ Sin embargo, no siempre sucede así, pues a veces parece que ambos apetitos están en conflicto: "...el fuego de la concupiscencia disminuye la ira, y el de ésta, atempera la concupiscencia..."⁴⁴

Conviene ahora establecer cómo se relaciona la sensualidad con las facultades cognoscitivas de las que depende.

En el supuesto de que tales formas o especies de tendencias existan, procederán en cuanto a impresiones, del sentido común y de la imaginación en el caso del apetito concupiscible, porque solamente se dirige a los bienes y deleites sensitivos; en cuanto al apetito irascible dichas especies procederían de la estimativa y de la memoria porque este apetito se dirige a las dificultades y peligros que rodean a los bienes sensibles. Para desear o amar es suficiente tener sensaciones o imágenes; mientras que para encolerizarse —lo que provoca un mal arduo— es preciso haber tomado conciencia de las relaciones abstractas que sólo los sentidos internos superiores, la cogitativa o estimativa y la memoria, pueden alcanzar. Tomás de Aquino dice que "...el apetito sensitivo es naturalmente movido, no sólo por la estimativa en los animales y

⁴³ Cf. AQUINO, T. DE, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 25, a. 2

⁴⁴ AQUINO, T. DE, *Summa Teológica*, I, q. 81, a. 2, c

la cogitativa en el hombre, sino también por la imaginación y los sentidos.⁴⁵ Esta misma tesis se puede expresar de otro modo si se dice que el apetito no es inmutado o movido por el simple conocimiento de la cosa, tal como lo propone la imaginación, sino que es preciso que esa cosa sea aprehendida bajo el aspecto de buena o mala, de útil o nociva.

Por su objeto, el apetito irascible implica más la razón, y por esto, aunque esté subordinado a conseguir los bienes deseados por el concupiscible, se le considera superior a este último.

Hemos hablado de que los objetos aprehendidos mediante el conocimiento sensible influyen en el apetito sensitivo provocando reacciones a favor o en contra de tales objetos, si un objeto se presenta como útil, el apetito tenderá hacia él, y si por el contrario, parece nocivo, huirá de él; a la tendencia misma se le denomina deseo, a los movimientos que dicha tendencia provoca, pasiones.

3.5.3. LAS PASIONES

3.5.3.1. Definición

La palabra pasión proviene del griego *pathos* a través del vocablo latino *passio*, estos términos originariamente significan padecer o ser aceptado. En sentido amplio la pasión es la capacidad de recibir, de sufrir una mutación, y en este sentido Aristóteles, la consi-

⁴⁵ *Ibidem*, I, q. 81, a. 3, c

dera como una categoría o modo de ser, siendo uno de los nueve accidentes que acompañan a la sustancia.

Tomás de Aquino inicia la q.22 de la I-II, desarrollando tres formas de decir padecer:

1. Todo recibir es padecer, aunque nada se sustraiga de la cosa; como si se dice que padece el aire, cuando es iluminado, lo cual, sin embargo, es más ser perfeccionado que padecer.
2. Cuando se recibe una cosa perdiendo otra. Esto se da de dos maneras:
 - a. Cuando un ser es aliviado de lo que no le conviene, como si el cuerpo del animal es sanado, se dice padecer porque recibe la salud, librándose de la enfermedad.
 - b. Recibir un mal perdiendo un bien. Es el caso contrario al anterior, como enfermarse se dice padecer, porque se recibe la enfermedad, perdiendo la salud
3. Cuando de lo más innoble se engendra lo más noble hay generación en sentido absoluto y corrupción relativamente; y viceversa, cuando de lo más noble se engendra lo menos noble.

Según estos tres sentidos, suele haber pasión en el alma, pero nuestro autor, aclara que el caso 2.b es el modo más propio de la pasión.⁴⁶ "...la pasión pertenece al defecto, puesto que afecta a algún ser según que está en potencia. He aquí porque en los se-

⁴⁶Cf. *ibidem*, I-II, q. 22, a. 1, c

res que se aproximan al primero perfecto, que es Dios, se encuentra poco de potencial y de pasión, ..."⁴⁷

En la relación pasión distinguimos tres elementos:

- a. La pasividad del paciente, es decir, la recepción de la mutación o perfección del agente.
- b. La misma mutación o perfección causada por el agente recibida en el paciente.
- c. Un agente que provoca la mutación. El ente aprehendido como bueno o malo.

Consecuentemente, la pasión tiene no sólo un aspecto de recepción, sino también de tránsito, el paciente y el agente se hallan en un sólo movimiento, como la causa y el efecto.

El apetito sensitivo, al tender hacia el bien, va actualizándose poco a poco. En este irse actualizando consiste su movimiento, pues cuando ya está completamente actualizado no se mueve—no se trata ya del acto de un ser en potencia en tanto que está en potencia (movimiento sucesivo), sino del acto de un ser en potencia que ya está en acto, esto último no es un movimiento—la pasión está no en el apetito ya actualizado, sino en el mismo tender y se da únicamente en el apetito sensitivo, puesto que en él la tendencia es un movimiento, y un movimiento sucesivo y de alteración que consiste en la recepción de una forma con la expulsión de otra contraria; esta forma recibida es el mero tender del apetito, y la expulsada es un tender precedente. Por ejemplo,

⁴⁷ *Ibidem*, 1-II, q. 22, a. 2, *ad tunc*

cuando el animal se irrita, la recepción de esa nueva forma, a saber, la ira, origina la expulsión de otra como el deseo de un alimento; también cuando teme deja de gozar. El tender hacia A significa dejar de tender hacia B. Esto sucede inclusive cuando la forma expulsada implica reposos.

En la psicología moderna prácticamente se ha eliminado la palabra pasión y en su lugar se emplean términos como sentimientos y emociones. "Tanto los sentimientos como las emociones tienen entre sí una variación cuantitativa pero no cualitativa porque ambos son funciones del apetito sensitivo. Así, las emociones vibran con más intensidad, mientras que los sentimientos la tienen más baja."⁴⁸ Como la intensidad es de carácter cuantitativo, de alguna manera tiene que proceder del cuerpo; de hecho los sentimientos y las emociones causan cambios fisiológicos, de tal suerte que "...sólo de las criaturas que tienen cuerpo se dice que tienen pasiones."⁴⁹ Esto se debe a que el apetito sensible radica en el compuesto de animal y se localiza en un órgano del cuerpo, por lo tanto, sufre las inmutaciones de dicho órgano, llamándose pasión "...al movimiento de una potencia apetitiva que tiene un órgano corporal y que se realiza con alguna alteración corporal."⁵⁰

Por lo tanto, "...en las pasiones del apetito sensitivo hay que distinguir un elemento *cuasi-material* que es la conmoción

⁴⁸ BRENNAN, R., *Psicología tomista*, p. 177

⁴⁹ AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I-II, q. 41, a. 1, c

⁵⁰ *Ídem*

orgánica, y otro *cuasi-formal*, que es el acto del apetito.³¹ Ambos aspectos, el psíquico o interno, *cuasi-formal* y el fisiológico o somático o externo, *cuasi-material*, son partes esenciales de la pasión y, aunque el psíquico es el principal, no por ello deja de ser esencial el fisiológico. Aunque se distinguen estos dos aspectos en la pasión, no debemos perder de vista que se trata de un acto único del apetito sensitivo y esto es lo más importante para Tomás de Aquino, pues dice que "...todas las pasiones en su doble dimensión (somática y psíquica) constituyen un fenómeno afectivo completo... sería tan imposible separar materia y forma de una forma corpórea, como separar los factores psíquico y somático de un hecho emocional."³² En consecuencia los apetitos animales son facultades en las que intervienen la forma y la materia y los mismo puede decirse de los actos de estos mismos apetitos.

Para Tomás de Aquino esta alteración corporal consistía principalmente en el movimiento del corazón, pero también consiste en la secreción de las glándulas, en la respiración agitada y en el nerviosismo, ya que el factor somático comprende el sistema nervioso, las glándulas, los tejidos y órganos que intervienen en la fisiología de la emoción.

Por último hay que establecer que es esencial a la pasión el conocimiento sensible, ya que las pasiones se especifican por su objeto y sólo los sentidos pueden darles ese objeto. Sin sensación,

³¹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 22, a. 3, c

³² Cf. *idem*

pues, no hay pasión. Entendiendo que las representaciones de los sentidos internos son propiamente percepciones, mientras que las de los externos son sensaciones.

De lo expuesto anteriormente resumimos que los elementos de toda pasión son: el conocimiento, la inmutación corporal (elemento *cuasi-material*), y el apetito mismo (elemento *cuasi-formal*).

3.5.3.2. Clasificación de las pasiones

Si los apetitos se dividen en concupiscibles e irascibles, sus actos tendrán la misma división. Las pasiones del apetito concupiscible se dirigen a un bien o un mal sensible tomado en absoluto, que es deleitable o doloroso. En cambio, las pasiones del apetito irascible tienen por objeto ese mismo bien pero por lo que posee de arduo o difícil. El término en ambos es el bien, pero uno sin consideraciones y el otro tomando en cuenta su dificultad para conseguirlo o rechazarlo.

En la división de pasiones establecida por el Aquinante vemos que maneja juego de contrarios, esto se debe a dos razones:

1. El objeto de la apetición es considerado como bueno o malo y tanto el apetito irascible como el concupiscible se refieren a esto.
2. La proximidad o distancia del objeto apetecido, esta contrariedad sólo es considerada por el irascible.

En el concupiscible las pasiones se deducen por la contrariedad que existe entre el bien y el mal y según que se abstraiga la

presencia o ausencia del objeto, es decir, que se le considere como presente o ausente.

Abstrayendo la presencia o ausencia del bien tiene lugar el amor, si se hace lo mismo con el mal, se da el odio. El bien respecto del apetito ejerce un poder de atracción, mientras que el mal le repele. Así, "...las cosas buenas engendran en el apetito concupiscible cierta inclinación, aptitud o connaturalidad hacia el bien. Tal inclinación pertenece a la pasión del amor, a la que responde como contrario por parte del mal, el odio."⁵³

Por otra parte, si el bien que se ama no es aún poseído, produce en el apetito un impulso para alcanzarlo, esto es propio de la pasión del deseo y lo opuesto por parte del mal, es la aversión. El bien ausente produce deseo y el mal ausente, aversión.

Finalmente, cuando se posee ya el bien, es decir, frente al bien presente, nace el gozo o delectación, mientras que si el mal está presente surge la tristeza.

Estas son las seis pasiones del apetito concupiscible. Ahora expondremos las correspondientes al irascible. en esta caso la deducción de las pasiones además de hacerse por la contrariedad entre el bien y el mal, se hace por la aproximación o separación respecto de un mismo término. Las pasiones de este apetito tampoco se dan con abstracción de la presencia o ausencia del bien o del mal.

⁵³ Cf. *ibidem*, I-II, q. 23, a. 4, c

Cuando hay tendencia hacia un bien ausente, en cuanto ausente, tiene lugar la desesperación, esta repugnancia se debe a que no se puede alcanzar tal bien.

El temor es un movimiento de repulsión ante un mal ausente, "...el mal es considerado como un obstáculo entre el apetente y el bien. Y este obstáculo puede ser o no superado."⁵⁴ Si el mal puede superarse surge la audacia, si no, aparece el temor.

Cuando el mal llega se produce la ira, como lucha contra él. Esta pasión no tiene contrario porque el bien arduo no puede ser un bien presente, pues en cuanto este bien se posee, ya no tiene razón de arduo. Tampoco cabe una pasión contraria a la ira por la huida o el alejamiento, puesto que el mal ya es presente.

Tomadas en cuenta todas las pasiones, se presentan en el siguiente orden cronológico: amor de un bien; odio hacia un mal que impide gozar de ese bien; deseo o aversión; esperanza o desesperanza; temor o audacia; ira, si tiene lugar; gozo o tristeza.

En el hombre las pasiones del apetito sensitivo suelen ir acompañadas por actos de la voluntad. Hay que aclarar que a los movimientos de la voluntad no se les denomina pasiones, pues, como se ha visto, las pasiones están íntimamente relacionadas con las alteraciones corporales y la voluntad es una facultad espiritual, como más adelante veremos.

3.5.3.3. *Esquema de las pasiones*

Apetito concupiscible:

⁵⁴ *Ibidem*, I-II, q. 23, a. 2, c

El bien considerado en sí mismo, produce *amor*

El mal considerado en sí mismo, produce *odio*

El bien ausente, produce *deseo*

El mal ausente, produce *aversión*

El bien presente, produce *gozo o delección*

El mal presente, produce *tristeza o dolor*

Apetito irascible:

El bien ausente posible de alcanzar, produce *esperanza*

El bien ausente imposible de alcanzar, produce *desesperanza*

El mal ausente, posible de superar, produce *audacia*

El mal ausente, imposible de superar, produce *temor*

El bien presente, no se da en este apetito porque no hay obstáculos que superar

El mal presente, produce *ira o cólera*

3.5.3.4. Descripción de las pasiones

Para entender mejor el esquema anterior, haremos una pequeña descripción de las pasiones enunciadas por Tomás de Aquino. Esta descripción es muy breve si la enmarcamos en el profundo análisis que realiza nuestro autor. Sorprende que un teólogo del siglo XIII dedique tanto espacio a un tema como éste: 27 de las 94 cuestiones que forman la primera de la segunda parte de su *Suma Teológica*.

Amor: en tanto que pasión es la primera inmutación del apetito concupiscible por el bien sensiblemente aprehendido. Mediante el conocimiento se ve si el objeto conocido es proporciona-

do y conveniente al cognoscente, en caso afirmativo de ahí surge el amor, el cual puede definirse como la "complacencia del apetito en el objeto". Esta afinidad del apetito con el bien conocido es la raíz y principio de los demás movimientos apetitivos.³⁵

Odio: es un movimiento de repugnancia hacia lo que nos priva de lo que parece bueno, por lo tanto, el odio tiene por objeto el mal.³⁶ Siempre es el amor hacia un bien lo que suscita el odio, ya que si primeramente no se ama un bien, no se odiará aquello que le sea contrario o que lo amenace.³⁷ A veces el odio parece más fuerte que el amor; primariamente porque es más sensible, siendo a menudo más violenta la repugnancia por lo que se detesta que la atracción por lo que se ama; además, puede ser que el odio opuesto a un mayor amor mueva más que un amor de un grado inferior.³⁸ Es imposible odiarse a sí mismo, pues tenemos una inclinación esencial hacia nuestro propio bien. En caso de que esto ocurra será de una manera accidental, es decir, yendo hacia el mal de un modo aparente, creyendo que es un bien.³⁹

Concupiscencia: o deseo, este nos inclina a la posesión de un bien amado actualmente pero que no está presente. Por ser una pasión busca el deleite sensible ya que se deriva de un bien aprehendido por los sentidos, un bien sensible. Por esto mismo

³⁵ Cf. *ibidem*, I-II, q. 26, a. 2, 3^{um}

³⁶ Cf. *ibidem*, I-II, q. 29, a. 1, c

³⁷ Cf. *ibidem*, I-II, q. 29, a. 2, c

³⁸ Cf. *ibidem*, I-II, q. 29, a. 3, c

³⁹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 29, a. 4, c

recibe el nombre de concupiscencia.⁶⁰ Existen dos tipos de deseos, los naturales y los no naturales: los primeros los tienen el hombre y el animal y se trata de lo que es deleitable a los sentidos simplemente porque conviene a la naturaleza sensible, Aristóteles llama a estos deseos, irracionales. El segundo tipo de deseos es propio del hombre que, ayudado por su razón, puede concebir algo como bueno y conveniente, fuera de lo que la naturaleza sensible requiere.⁶¹ Los deseos naturales son sólo infinitos en potencia por sucesión, pues en acto tienen límite, quieren lo que la naturaleza requiere, y esto es siempre algo concreto, por eso el hombre no desea jamás comida ni bebida infinitas. En cambio los deseos sustentados por la razón, pueden tender al infinito, puesto que a ésta compete proceder al infinito.⁶²

Aversión: es la pasión opuesta al deseo, por ella nos alejamos de un mal sensible que tampoco está presente.

Delectación: o placer, surge cuando se posee conscientemente el objeto amado. Será más o menos intenso según el esfuerzo con que se haya buscado y deseado tal objeto. Así como acontece en las cosas naturales que algunas consiguen sus naturales perfecciones, lo propio sucede en los animales; y, aún cuando el ser movido a la perfección no se verifique todo a la vez, sin embargo, al alcanzar la perfección natural se realiza todo simultáneamente. La diferencia que existe acerca de esto, entre los animales y las otras

⁶⁰ Cf. *ibidem*, I-II, q. 30, a. 2, c.

⁶¹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 30, a. 1, c y a. 3, c.

⁶² Cf. *ibidem*, I-II, q. 30, a. 4, c.

cosas naturales, consiste en que éstas últimas, cuando son constituidas sobre lo que les conviene según su naturaleza, no lo sienten, y los animales sí; y de este sentir se produce en el apetito cierto movimiento del alma, que es la delectación. Así, la causa de la delectación es la disposición de la naturaleza existente y la delectación misma, consiste en la presencia del bien connatural.⁶³ La delectación proviene de la unión de lo conveniente, cuando se siente y conoce; del mismo modo que en el caso del deseo, existen delectaciones naturales y otras racionales, a las primeras se les llama *placer* y a las segundas, *gozo*. Así, los animales gustan el *placer*, pero no conocen el *gozo*. La alegría, la exaltación o regocijo y la jovialidad son términos que expresan la delectación racional.⁶⁴ La diferencia entre la delectación del apetito sensitivo y la del racional, es que la del primero se verifica con alguna alteración corporal, mientras que la del segundo, consiste en un simple movimiento de la voluntad.⁶⁵ Por otra parte, las delectaciones racionales son superiores a las sensibles, si se las considera en sí mismas, y esto se advierte cuando se consideran los tres elementos que se requieren para la delectación: el bien poseído, el agente que lo posee y la unión misma; es mayor el bien espiritual que el corporal, del mismo modo, la parte intelectual es superior a la sensitiva y la unión de la primera con su objeto es más íntima y más perfecta porque mira a la esencia de la cosa, no a sus accidentes. Pero con-

⁶³ Cf. *ibidem*, I-II, q. 31, a. 1, c

⁶⁴ Cf. *ibidem*, I-II, q. 31, a. 3, c y *ad 3um*

⁶⁵ Cf. *ibidem*, I-II, q. 31, a. 4, c

sideradas en cuanto a nosotros, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones: 1. Porque las cosas sensibles son más conocidas para nosotros; 2. Porque, siendo las delectaciones sensibles pasiones del apetito sensitivo, producen modificaciones corporales, lo que no sucede con las del apetito racional; 3. Porque las delectaciones corporales se apetecen como ciertas medicinas contra molestias o defectos corporales.⁴⁶ Si se habla de la delectación de los sentidos por razón del conocimiento, de la vista surge mayor delectación, sin embargo los brutos no gozan de este tipo de delectaciones. Si se habla de la delectación de los sentidos por razón de su utilidad, la mayor delectación está en el tacto, porque la utilidad de las cosas sensibles se considera según el orden de conservación de la naturaleza animal, y a ésta utilidad se acercan más las delectaciones del tacto, como conocedor que es de lo que concurre a la subsistencia del ser, como lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, y cosas semejantes. La delectación del tacto es mayor que la de la vista si se las considera absolutamente, porque lo que es natural es lo más poderoso en cada ser; y tales son las delectaciones del tacto, a las que se ordenan las concupiscencias naturales, como son las de la comida y de los placeres eróticos y semejantes. Por otro lado, si se consideran las delectaciones de la vista, en cuanto éstas sirven al entendimiento, son más intensas

⁴⁶ Cf. *ibidem*, I-II, q. 31, a. 5, c

que las del tacto, por la misma razón que las delectaciones intelectuales preponderan sobre las sensibles.⁶⁷

Tristeza: Se opone a la delectación y tiene por objeto la presencia actual de un mal que nos priva de un bien amado. Puede tener diferentes modalidades: la primera es la misericordia, que consiste en sufrir el mal ajeno como propio; la segunda es la envidia, que supone entristecerse por el bien de otra persona; la tercera es la ansiedad o angustia, que ocurre cuando desconocemos la manera de escapar de un mal, la cuarta modalidad es el tedio que se deriva de una tristeza tan grande que produce la postración hasta paralizar los miembros corporales.⁶⁸

Esperanza: tiene cuatro características distintivas: 1. Se dirige a un bien; 2. Un bien futuro, porque no se espera un bien ya presente; 3. Se trata de un bien arduo de conquistar, porque no se espera algo fácil que basta con desearlo; 4. Es un bien posible, porque no se espera lo que se sabe que es absolutamente inaccesible.⁶⁹ Esta pasión es muy común en los jóvenes que viven más en el porvenir que en el presente y a quienes el propio ardor empuja a cosas difíciles, pero posibles de alcanzar. Las gentes de temprana edad tienen un breve pasado y un largo porvenir: como la memoria es lo que retiene el pasado y la esperanza lo que ve hacia el porvenir, hacen poco caso de la memoria y viven sobre todo con la esperanza. Además, tienen una gran vitalidad, el temperamento

⁶⁷ Cf. *ibidem*, I-II, q. 31, a. 6, c

⁶⁸ Cf. *ibidem*, I-II, q. 35, a. 8, c

⁶⁹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 40, a. 1, c

ardiente, el corazón dilatado, por esto son vivos y confiados, prontos a empresas audaces.⁷⁰ La esperanza exalta singularmente nuestra actividad por estar enfocada a un objeto difícil de conseguir y por el gozo que nos da la idea de nuestra próxima liberación del mal que nos oprime.

Audacia: nace de la esperanza de conseguir un bien difícil, nos mueve a atacar para triunfar sobre el mal amenazador que podría frustrar dicho bien. La audacia es lo contrario del temor; por esto, todo lo que pueda disipar el temor es causa de audacia, como por ejemplo, no sentir la amenaza. También es causa de la audacia todo lo que produce esperanza, por ejemplo, la confianza en sí mismo, la fuerza, etc.⁷¹

Desesperación: es el movimiento del apetito irascible que se aparta del bien futuro y arduo porque lo estima como imposible de conseguir, el temor engendra esta pasión.⁷² Cuando el hombre se siente impotente para conseguir el bien que busca, surge en él la desesperación que lo inmoviliza y lo hunde en la tristeza.

Temor: concierne a un mal futuro arduo que nos parece difícil de evitar e imposible de dominar si nos sobreviene. El temor viene antes que la tristeza, porque ésta nace de un mal presente, siempre más impresionante que la perspectiva de un mal futuro.⁷³ Existe un temor natural que se deriva de la tendencia que la natu-

⁷⁰ Cf. *ibidem*, I-II, q. 40, a. 6, c

⁷¹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 45, a. 1, c y a. 2, c

⁷² Cf. *ibidem*, I-II, q. 40, a. 4, c y *ad tunc*

⁷³ Cf. *ibidem*, I-II, q. 41, a. 1, c y a. 2, c

raleza tiene de conservarse en el ser y, por lo tanto, rechaza y teme todo aquello que pueda impedirsele.⁷⁴ La intensidad del temor es proporcional a la gravedad del mal y a la debilidad que sintamos frente a él, lo mismo que para que surja esta pasión se necesita que el objeto temido dependa de una causa ajena al sujeto; dicha causa puede provenir de las cosas exteriores o de acciones humanas, y así las especies del temor se reparten en dos grupos. En las acciones humanas se puede temer un doble mal: 1. Un trabajo demasiado pesado para la naturaleza, que hace que se sustraiga uno a la acción por temor de una pena excesiva, temor que se califica como *apatía*; 2. La torpeza que hiera la reputación, temida antes del acto que la traería consigo, se llama *pudor*, y después del acto es *vergüenza*. Cuando el mal está en las cosas exteriores, da lugar al temor de tres maneras: 1. Por su importancia, tal que no se llega a medir sus consecuencias, esto es el *asombro*; 2. Por su rareza excepcional que causa *estupor*; 3. Por ser súbito y la incapacidad en que se encuentra uno de evitarlo, esto es el *terror*.⁷⁵ El temor, como toda pasión, tiene como causa el amor a lo que se teme perder y, además, la consciente carencia de fuerzas que nos vuelve impotentes frente al mal que hay que vencer.⁷⁶ Esta pasión tiene efectos orgánicos, por ejemplo, el temblor, la palidez, el castaño de dientes, la respiración alterada, la falta de movilidad, etc. Esto sucede porque la representación misma del mal futuro pro-

⁷⁴ Cf. *ibidem*, I-II, q. 41, a. 3, c

⁷⁵ Cf. *ibidem*, I-II, q. 41, a. 4, c

⁷⁶ Cf. *ibidem*, I-II, q. 43, a. 1, c y a. 2, c

duce una especie de contracción de las facultades sensibles, estas, junto con las fuerzas orgánicas, bajo el efecto del temor, se agolpan hasta paralizar la actividad y dejar al ser humano mudo y tembloroso." Si el temor es moderado, lejos de paralizar la acción, puede estimular la reflexión y favorecer la aplicación.

Ira: también conocida como *cólera*; es el movimiento que brota para destruir una cosa contraria a lo que se desea. Supone el amor y al mismo tiempo la tristeza, porque un mal presente impide la realización en el objeto amado, también supone el deseo y la esperanza de la venganza respecto a la causa de dicho mal. La ira resulta como compuesta de pasiones contrarias: deseo del bien concentrado en la venganza y odio al mal que causa daño.⁷⁷ En el caso del hombre esta pasión es asistida por la razón, al menos para calcular la mejor forma de llegar a ese fin. Como tiene por objeto el castigo, considerado como justo, de un ser que nos causa daño, propiamente se da entre seres capaces de estar unidos por relaciones de justicia, es decir, por seres inteligentes.⁷⁸ La ira es efecto del impulso y, por lo tanto, desaparece más pronto que el odio, sus repercusiones orgánicas son muy violentas a causa de la energía que naturalmente se emplea para rechazar lo que es contrario al sujeto.⁷⁹ Según San Juan de Damasceno y San Gregorio de Niza, existen tres fases sucesivas de la ira: 1. La *cólera*, que es

⁷⁷ Cf. *ibidem*, I-II, q. 44, a. 1-3

⁷⁸ Cf. *ibidem*, I-II, q. 46, a. 1-2

⁷⁹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 46, a. 5, c

⁸⁰ Cf. *ibidem*, I-II, q. 46, a. 6, *tum*

un brusco acceso del apetito irascible; 2. La *obsesión*, es una tristeza que persiste en la memoria con el recuerdo del mal sufrido; 3. El *furor*, es la violencia del deseo de venganza. A su vez, Aristóteles llama *alegres* a los que se dominan fácilmente; *amargados* a los que guardan rencor e *implacables* a los que no se aplacan sino con el desquite.⁸¹

El amor es la pasión primordial, la que fomenta todas las demás pasiones, es la raíz de todas ellas. Tomás de Aquino dice que "toda pasión trae consigo movimiento hacia alguna cosa o reposa en ella. Este movimiento y reposo tienen como fundamento alguna afinidad radical entre el apetito y el objeto que deseamos."⁸² Dicha afinidad es precisamente el amor, cuando un objeto es presentado por la sensibilidad, lo primero que vemos es si dicho objeto nos es proporcionado y conveniente, si lo es, surge la inclinación hacia él porque nos es afín, esta inclinación por naturaleza es el amor.

Así, el amor viene a ser el primer acto del movimiento apetitivo, ya que según que amemos o no un bien sensible surgirán en nosotros pasiones de otro tipo; es decir, tendremos odios, deseos, aversiones, esperanzas, etc. Por ejemplo, gozamos un bien que poseemos o deseamos un bien ausente, sólo en cuanto que dicho bien es primeramente amado por nosotros. Y por el contra-

⁸¹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 46, a. 8, c

⁸² Cf. *ibidem*, I-II, q. 27, a. 4, c

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

rio, la posesión o carencia de una gran cantidad de bienes, nos producen indiferencia si no los amamos.

La ausencia de fama, por ejemplo, en la mayoría de las personas no produce deseo, pues sólo la desea aquél que la ama. Sucede lo mismo en orden a las pasiones especificadas por el bien o por el mal en cuanto arduos, porque si se ama un bien, se tiene aversión por el mal que toma su lugar —si está ausente—, o se cae en la tristeza — si está presente—. Nadie se siente invadido de esperanza o de audacia o de ira si no ama. Del mismo modo, la posesión de un bien que se ha dejado de amar, no produce ningún gozo.

Tomás de Aquino dice que "el deseo de una cosa presupone siempre amor de ella, no obstante este deseo puede ser causa de que se ame otra cosa, como el que desea dinero ama por ello a aquél de quien lo recibe."²³ Así, como por cierta redundancia, el deseo aumenta o intensifica el amor, y en este sentido, es su causa parcial, pero de cualquier manera "El amor no presupone ninguna otra pasión, sin embargo, todas las pasiones lo presuponen a él. Hay amor en el fondo de cada una de ellas."²⁴

En los párrafos anteriores nos referimos al amor-pasión, es decir, al amor del apetito sensitivo, que como sabemos no es la forma suprema del amor, pues, como hemos visto, en sentido lato, también se llama amor a la tendencia natural de los seres hacia

²³ *Ibidem*, I-II, q. 27, a. 4, *ad 2um*

²⁴ *Cf. ibidem*, I-II, q. 27, a. 4, c y q. 28, a. 6, c

aquello que los perfecciona. Otra forma más de amor, que es superior a las dos ya mencionadas, es la que procede de la voluntad y será expuesta en el capítulo siguiente, que es el que corresponde al apetito racional.

3.5.3.5. Encadenamiento de las pasiones

Quedó ya establecido que el amor es la pasión raíz y origen de las demás pasiones, pero éstas a su vez están relacionadas o conectadas entre sí de alguna manera.

En primer lugar, afirma Tomás de Aquino, que las pasiones del concupiscible son anteriores a las del irascible, pues el bien en general es anterior al bien restringido. Por otro lado, las pasiones del concupiscible tienen mayor movimiento y reposo, este último elemento no es característico del irascible. Las pasiones del irascible nacen y concluyen en el concupiscible, por eso se dicen posteriores en relación al movimiento y anteriores en cuanto al reposo o término que es el concupiscible. Este reposo (alegría o tristeza) es el último en la ejecución, pero primero en la intención.⁸⁵

La primera pasión es la del amor hacia el bien, si está presente, produce alegría, si está ausente deseo; ahora bien, si el alcance de ese bien es posible, surge del irascible la esperanza, si es imposible, la desesperación. Entonces la carencia de ese bien representa un mal, que por serlo el concupiscible odia y si no está presente le tiene aversión, pero si es posible evitarlo, del irascible sale la audacia y si es imposible de combatir, el temor. Una vez

⁸⁵ Cf. *ibidem*, I, q. 81, a. 2, c

que este mal se ha hecho presente, surge del irascible la ira que concluye en el reposo de la última pasión del concupiscible: la tristeza, si el mal continúa presente o el amor si se obtiene el bien.

Este pequeño y esquemático ejemplo, nos sirve para entender la relación entre las pasiones; se han personificado los apetitos con un fin didáctico, pero es evidente que los que realmente padecen y se mueven son los vivientes en los que residen las pasiones.

3.5.4. EL HOMBRE Y EL ANIMAL

Como hemos dicho, las tendencias sensitivas corresponden tanto al hombre como al animal, pues ambos poseen la facultad del conocimiento sensible, sin embargo sólo el primero tiene facultades cognoscitivas y apetitivas de orden superior, es decir, racionales. Debido a esto, las pasiones del hombre pueden ser determinadas por el pensamiento y por la volición; en cambio, las pasiones de los animales están enteramente motivadas por el conocimiento de los sentidos. "El bruto carece de un principio superior para controlar el ejercicio del apetito, por lo tanto, no puede hacerse responsable de sus acciones. Sus conocimientos sensitivos son el único criterio de lo que busca o rehuye."⁸²

Por otro lado, si la facultad estimativa es superior a la de la percepción porque se asemeja más al entendimiento del hombre, también el apetito irascible será superior al concupiscible por asemejarse más a la voluntad. Pues "...el apetito concupiscible es

⁸² Cf. *ibidem*, I, q. 81, a. 3, c

movido por lo que es deleitable, según el sentido; mas el apetito irascible, orillando este bien deleitable, avanza más adelante y busca la victoria —en las cosas dificultosas—, aunque no lo consiga, sino dolorosamente; por eso el apetito irascible se halla más próximo al entendimiento y a la voluntad que el concupiscible.⁸⁷

El que las pasiones en el hombre deban estar orientadas por la razón, no quiere decir que así suceda siempre, pues muchas veces el dominio de la pasión es más fuerte que el de la razón y si la primera va en contra de esta última, vence aquella y en este caso el hombre se estará comportando como animal. Pero las pasiones no sólo tienen un sentido negativo, es decir, si a veces la pasión es rebelde a los consejos de la razón y a los mandatos de la voluntad, otras veces, en cambio, coopera fuertemente con las potencias superiores, "...no es posible tender intensamente hacia algo sin la pasión concomitante del apetito sensitivo."⁸⁸

En este último capítulo hemos dado por conocidas las diferencias de conocimiento entre animales y hombre, y como el apetito elícito tiene como fundamento la actividad cognoscitiva, es conveniente tener claras las distintas formas de conocer. Estudiarlas en este trabajo nos llevaría a realizar otro de las mismas proporciones. Sin embargo, admitamos que sí hay un conocimiento superior al de los sentidos, hay un apetito superior. Las

⁸⁷ AQUINO, T. DE, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 25, a. 2

⁸⁸ AQUINO, T. DE, *Summa Teológica*, I-II, q. 77, a. 6, c

relaciones que ocurren entre las pasiones y las potencias superiores serán vistas con detenimiento en el capítulo siguiente.

3.6. EL APETITO RACIONAL

3.6.1. DEFINICIÓN Y NATURALEZA

Como hemos visto, del conocimiento se deriva una tendencia a la cual se le ha denominado apetito elcítico, pero como no sólo hay un tipo de conocimiento, tampoco hay un sólo tipo de apetición elcítica. Es decir, así como el conocimiento puede ser sensible o intelectual, del mismo modo la apetición puede ser sensitiva o racional. El primer tipo de apetición ya lo expusimos en el capítulo anterior, así es que ahora vamos a ver el segundo, es decir, el apetitoracional.

Se llama apetito racional a la tendencia que se deriva de un conocimiento llevado a cabo mediante el intelecto. Esta tendencia es la voluntad misma. "La voluntad es el apetito racional y es, por tanto, aquella facultad que tiende al bien universal,"⁹⁹ pues tiende al bien que le presenta la inteligencia. Como el conocimiento sensible está limitado a lo particular y concreto, el apetito que se deriva de este conocimiento se dirige a bienes particulares o limitados. Pero el conocimiento intelectual aprehende lo universal y abstracto, el apetito racional desea bienes universales.

El apetito natural tiende hacia cierta cosa determinada que no proviene de ningún acto de conocimiento; el apetito sensitivo,

⁹⁹ *Ibidem*, I, q. 82, a. 1, c

tiende hacia todas las cosas útiles o deleitables, especialmente del cuerpo, por último, el apetito racional tiende hacia la bondad en sí misma y a las cosas concretas como una tendencia derivada o secundaria, aunque necesaria, porque a pesar de que su objeto es el bien en general, su término ha de ser un ente concreto. Sin embargo, la voluntad o apetito racional apetece algo en razón de su bondad, no en razón de su concreción, por lo tanto, esta tendencia por lo que tiene de racional se dirige al bien abstracto, al concepto de bien; mientras que por lo que tiene de apetito, tiende a la misma cosa buena, real y concreta, que es representada o dada a conocer por el intelecto.

Los actos de la voluntad están menos distanciados de las cosas tal como son en sí mismas que los actos del entendimiento, porque nuestras voliciones tienden siempre hacia objetos concretos, mientras que nuestro pensamiento, como resultados de la abstracción, pueden descansar satisfechos en lo universal. Y es precisamente por esta propiedad del entendimiento que la voluntad puede tender al bien en general.

De lo anterior se deriva que la voluntad está abierta a cualquier bien, a diferencia del apetito sensible que se halla determinado a los bienes sensibles, concretos, útiles y deleitables. El entendimiento es una facultad trascendente en tanto que está abierto al ser, esto significa que potencialmente todo lo puede conocer, por lo tanto, la voluntad todo lo puede querer, ya que sus apetencias están fundadas en las aprehensiones intelectuales y los lími-

tes de la inteligencia serán los límites de la voluntad, del mismo modo que los alcances de aquél, serán los de ella.

Otra característica de la voluntad es que no es arrastrada necesariamente por su objeto, si no se trata del bien universal, que como tal, no se encuentra dado en la realidad natural, pues como vimos en el primer capítulo, los entes naturales no agotan su esencia. Así que la voluntad ante bienes prácticamente iguales o distintos, tiene la posibilidad de elegir, incluso de elegir ninguno.

3.6.2. DIFERENCIAS ENTRE LA SENSUALIDAD Y LA VOLUNTAD

En vista de que ya se han expuesto las diferencias entre ambas tendencias, en este apartado vamos sólo a apuntarlas.

Tanto el apetito sensitivo como el racional se distinguen del apetito natural en que los dos primeros suponen un acto de conocimiento y el último se da independientemente de que en el ser exista la capacidad de conocimiento o no. Por otro lado, el apetito sensitivo y el racional se distinguen entre sí porque el primero se deriva del conocimiento sensible, mientras que la voluntad sigue al conocimiento intelectual.

De la diferencia anterior procede la semejanza de sus objetos, y así el apetito sensitivo tiende sólo a los bienes sensibles y particulares, mientras que la voluntad tiende tanto a los bienes sensibles como a los espirituales.

3.6.3. *RELACIONES DE LA VOLUNTAD CON LAS PASIONES*

Aquí no se plantea la cuestión de la preeminencia, pues es evidente que la voluntad es superior ya que es de naturaleza espiritual, mientras que el apetito sensitivo es de naturaleza material. Por lo tanto, la cuestión que trataremos aquí es la de la influencia de una sobre el otro y la inversa.

Primero vamos a ver el caso en que las pasiones influyen en la voluntad. Esta influencia no es directa, pues como ya dijimos, al ser de naturalezas diferentes, existe entre ellas una diferencia de orden, esto impide que las pasiones puedan influir en la voluntad de manera directa. El influjo de las pasiones sobre la voluntad puede ser de dos maneras: por parte del sujeto y por parte del objeto.

Partiendo del hecho de que la voluntad y las pasiones tienen un sujeto común que es el hombre, podemos decir de un modo general que las pasiones modifican las disposiciones del hombre y, en consecuencia, modifican su estimación de los bienes y de los males. Un hombre, bajo el fuerte impulso de una pasión reduce la actualización de otras facultades. Por ejemplo, alguien encolerizado puede hacer o decir cosas que estando en calma consideraría incorrectas, y sin embargo, estando bajo el influjo de la cólera, las hace voluntariamente. Incluso hay un dicho popular que dice: "cegado por la ira".

La pasión indirectamente mueve a la voluntad de dos maneras: según cierta abstracción y por parte del objeto de la voluntad. En el primer caso, la pasión actúa por una especie de distrac-

ción esto sucede debido a que el poder de atención en el hombre es limitado, de tal suerte que si la pasión es muy viva, absorbe toda la atención del hombre y entonces sólo puede considerar en el objeto los aspectos que le complacen y negar aquellos que en ese momento no convienen.⁹⁰

Por parte del objeto, "...la pasión mueve a la voluntad presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea querido necesariamente,"⁹¹ esto lo logra excitando a la imaginación que producirá imágenes muy vivas y obsesivas; la inteligencia juzga y concibe según lo que la imaginación le presenta y la voluntad, a su vez, ama según este juicio.

Por su parte, la voluntad puede gobernar a las pasiones, pero debe tener sobre ellas un poder político, no despótico, pues "las pasiones no son sus esclavas,"⁹² como los miembros del cuerpo que le obedecen sin resistencia. Las pasiones tienen una actividad propia que las hace de cierta manera independientes de la voluntad, a tal grado que tienen, respecto de ella, cierto poder de independencia.

3.6.4. *VOLUNTAS UT NATURA - VOLUNTAS UT VOLUNTAS*

Por ser un apetito y estar determinada al bien, por ser racional y estar determinada al bien en general, en la voluntad pueden considerarse dos aspectos. De una manera se la puede considerar en

⁹⁰Cf. *ibidem*, 1-II, q. 77, a. 1, c

⁹¹Cf. *idem*

⁹²Cf. *ibidem*, 1, q. 81, a. 3, ad 2um

cuanto a su naturaleza (*voluntas ut natura*) y de otro modo, puede ser considerada en tanto que voluntad (*voluntas ut voluntas*); "...lo específico de la voluntad es su comportamiento libre, pero como la especie incluye al género, del mismo modo la voluntad incluye al apetito natural."⁹³

Aclaremos un poco lo anterior. La voluntad está incluida en el género de los apetitos, es un apetito pero con una diferencia que la especifica como ese apetito y no otro; esta diferencia específica es su comportamiento libre. Si la especie incluye al género, como el hombre al animal, los animales a los vegetales, así, la voluntad incluye al apetito natural y al sensitivo, pues en la realidad natural la voluntad no existe en seres que no poseen estos apetitos, como condiciones sin las cuales, la voluntad no se daría.

Esto mismo Tomás de Aquino lo expresa de la siguiente manera: "La voluntad se divide, respecto del apetito natural, precisamente considerado, es decir, del que sólo es natural, del mismo modo que el hombre respecto de lo que es solamente animal; pero no se divide del apetito natural absolutamente considerado, sino que lo incluye, de la misma manera que el hombre incluye al animal."⁹⁴

Según esta doble consideración la voluntad *ut natura* está determinada, por un lado, respecto a la felicidad o bien perfecto que es el único capaz de saciarla completamente y, por otro lado,

⁹³ MILLÁN PUELLES, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, p. 26

⁹⁴ AQUINO, T. DE, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 5

y en un sentido negativo, la voluntad se encuentra determinada respecto del mal, pues no puede quererlo como mal, sino bajo alguna razón de bien.

Si se considera a la voluntad *ut voluntas* hay que decir que es libre de elegir respecto de los distintos bienes que la inteligencia le presenta, ya que ninguno de éstos es el Bien Supremo o Perfecto, único frente al cual está determinada.

Cabe aclarar que los dos aspectos de la voluntad que hemos visto, no se excluyen, sino que por el contrario, uno supone al otro, pues la libertad que tiene la voluntad de elegir entre los bienes que le presenta la inteligencia, se funda en su determinación al bien absoluto. También, Tomás de Aquino distingue entre la libertad de especificación y la de ejercicio.⁹⁵ La primera como su nombre lo indica, se refiere a la especie de bienes que pueden ser elegidos. Este tipo de libertad está supeditada a la libertad de ejercicio que consiste en la posibilidad de optar por uno u otro bien. La libertad de ejercicio es más profundamente libertad porque su grado de interioridad es mayor; se refiere al acto de elegir o abstenerse de ello. Aun en el supuesto de la existencia de un único medio, la libertad no desaparece, pues no es necesario elegirlo, siempre y cuando no se trate del Bien Absoluto.

Hay que subrayar que la voluntad está determinada sólo por el bien absolutamente perfecto, el cual debe de ser un acto puro, pues cualquier especie de potencialidad en él, la más infini-

⁹⁵ AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I-II, q. 10, a. 2, c

ma falta de perfección en cualquier aspecto, destruye su absoluta deseabilidad y lo invalida para ser el fin absoluto y último de la voluntad.

Podemos ver en la vida diaria que los bienes que apetecemos y poseemos no nos satisfacen completamente, pues nunca somos absolutamente felices, siempre hay algo que nos falta y que quisiéramos tener. Como la voluntad es una potencia espiritual está abierta al infinito, lo mismo que el entendimiento, pero el hecho de estar operando en un cuerpo que la restringe a los bienes imperfectos, nunca logra descansar completamente en ellos, por eso siempre está buscando más.

Antes de pasar al siguiente capítulo me parece muy importante hacer algunas consideraciones acerca de la voluntad del hombre. El hecho de que sea una potencia espiritual, no es cualquier cosa, esto la sitúa como la facultad que asume y armoniza todas las tendencias del ser humano; se trata de la culminación de toda nuestra vida apetitiva, de toda esa parte de nuestro ser que nos exige la posesión real de las cosas y de las personas. Es la facultad que nos permite amar, acto verdaderamente íntimo que se convierte en motor de nuestra existencia, que le da sentido y que la orienta, acto que nos constituye en lo que finalmente somos, en hombres.

4. LA CONCEPCIÓN TOMISTA DEL AMOR

4.1. EL AMOR

Según lo expuesto anteriormente, queda asentado que Tomás de Aquino entiende el amor como principio de movimiento hacia el bien deseado, hacia aquello que se nos presenta como apetecible o amable. Cuando a esta tendencia le precede la elección, nuestro autor la llama dilección, la cual, únicamente se da en el apetito intelectual. Sin embargo, el amor es un término que comprende una extensión mayor, también se da en el concupiscible, pues no atiende a la dificultad de la obtención del bien, sino al bien en general.

El amor es entonces una pasión que se da propiamente en el intelecto y se divide en: amor natural y amor racional; éste último, a su vez se divide en, amor de concupiscencia y en amor de amistad.

4.1.1. EL AMOR NATURAL

Es la tendencia o impulso que todo ser tiene de manera natural hacia su perfección, nace de la esencia del que apetece, según lo que le conviene a su naturaleza.

En el caso de los seres racionales, este amor sigue a la naturaleza del hombre, es decir que, como el hombre es un compuesto de materia y forma espiritual, ama para sí, tanto los bienes que

corresponden al cuerpo (comida, vestido, salud), como los bienes correspondientes al alma (conocimiento, arte, etc.), puesto que ambos tipos de bienes lo perfeccionan.

Este impulso, esta inclinación y este deseo natural de vida, felicidad y perfección que brotan de la esencia misma de la persona es el principio del amor en su forma más elemental y Tomás de Aquino lo llama amor *naturalis*. Así entendido, el amor no es propiamente un deseo y un querer, sino una disposición y un punto de partida que da origen al amor en sentido propio, al amor racional, que es el movimiento del amor dirigido o guiado por la razón.⁹⁶

4.1.2. EL AMOR RACIONAL

La voluntad posee tendencia o amor natural hacia el bien en general y hacia la felicidad, en ella también distinguimos la búsqueda de bienes que satisfacen la sensualidad. Pero, es claro que además se dan en ella, otros tipos de tendencias:

1.- La dilección: tendencia que implica una previa elección, la voluntad elige amar o no un bien. Pero para que esta elección sea posible, necesita que la Inteligencia le presente los objetos conocidos bajo su aspecto de bondad, de tal suerte que la voluntad pueda elegir entre unos y otros. En este sentido se dice que el amor de la voluntad es racional, pues es guiada por la razón en tanto que sólo puede querer los bienes que ella le presenta. La voluntad de suyo es ciega, puesto que no es una facultad cognos-

⁹⁶ Cf. AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 1-4

citiva sino apetitiva. Ya hemos visto en el capítulo anterior que esta elección de la voluntad es posible porque los bienes que la inteligencia le presenta no son absolutamente perfectos y, por lo tanto, el libre de querer éste o aquél, o bien, no determinarse en absoluto a éstos.

2.- La amistad: a ella nos referiremos más extensamente en el apartado siguiente, pero aclaremos ahora que también es un amor racional, que requiere de elección y que se comporta como hábito.

3.- La caridad: también es un amor racional, perfecciona a los principios anteriores porque el objeto al que se dirige es el bien supremo. Se trata de un amor sobrenatural que une al hombre con Dios, la caridad se funda en la gracia, que es la virtud mediante la cual el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina y que tiene como finalidad establecer entre el hombre y Dios la máxima unidad e identidad compatible con la distancia infinita que separa a la criatura del creador.

El amor racional de la voluntad puede presentar dos formas distintas, pues como dice Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, "Amar es querer el bien para alguien, y siendo esto así, el movimiento del amor tiene dos términos: el bien que se quiere para alguien, ya sea uno mismo, ya otra persona, y ese alguien para quien se quiere el bien."⁹⁹ Al bien que se quiere para alguien

⁹⁹Cf. *ibidem*, I-II, q. 26, a. 4, c

se le tiene amor de concupiscencia, mientras que a la persona para la que se quiere ese bien se le tiene amor de benevolencia.

4.1.2.1. *El amor de concupiscencia*

Este amor se dirige hacia su término estimándolo como un bien relativo, es decir, como algo que sólo es amable por referencia a otro capaz de poseerlo o disfrutarlo, por lo tanto, la voluntad se dirige a ese bien como un "...bien accidental o inherente, pues se ama lo que se desea para otro."⁹⁸ Es por este motivo que lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama como un bien absoluto, y por ello mismo se ama para otro; no se desea el bien en sí mismo, sino por el bien que representa para el sujeto. Nadie busca dinero por amor al dinero, sino por el bienestar que se obtiene de él. Lo que tienen de ser estos bienes, es decir, su perfección no es suficiente para que se les ame por sí mismos. El amor hacia estos bienes no se satisface nunca, pues debido a su utilidad, el apetito racional se ve imposibilitado a descansar en ellos.

4.1.2.2. *El amor de amistad*

Este amor se dirige hacia su término estimándolo como bueno en sí, como algo de suyo valioso y amable. Así, dice Tomás de Aquino que "...lo que se ama con amor de amistad —benevolencia—, se ama por ello mismo y en absoluto,"⁹⁹ de tal suerte que los otros bienes, a los que se ama con amor de concupiscencia, los quere-

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, I, q. 60, a. 3, c

⁹⁹ *Ibidem*, I-II, q. 26, a. 4, c

mos para esta persona que puede ser uno mismo u otro. Como este bien es de suyo amable, puede finalizar de un modo definitivo el impulso amoroso.

Para el Aquinante el amor de benevolencia es el amor en sentido pleno, mientras que el de concupiscencia lo es en sentido deficiente y derivado.

Como las personas son buenas en sí mismas, les corresponde ser amadas con amor de benevolencia, mientras que a las cosas les corresponde el amor de concupiscencia. Traspasar este orden implicaría caer en ciertas aberraciones, que pueden ser de tres tipos: una, amar a las personas como si fueran cosas; dos, amar a las cosas como si fueran personas; tres, amar a las personas sin amar cosa alguna para ellas. En el primer caso estaríamos instrumentalizando a las personas, convirtiéndolas en medios cuando en realidad son fines, en el segundo caso personalizaríamos a las cosas, las convertiríamos en fines siendo que son medios, por último, en el tercer caso, estaríamos separando los medios de los fines.¹⁰⁰

4.2. EL AMOR A SÍ MISMO

Esta clase de amor es posible porque la persona está integrada por una serie de perfecciones no sólo poseídas, sino esencialmente constitutivas. Es decir, la persona se encuentra constituida por perfecciones *quiditativas* —esenciales—, que por lo mismo ama

¹⁰⁰ Vid *supra*, p. 95

para sí antes que ningún otro tipo de bien que la pueda perfeccionar de modo accidental o secundario. Antes que amar la ciencia que perfecciona al espíritu, se ama a la propia persona, su esencia con todas sus particularidades. El que la persona primariamente ame sus perfecciones esenciales, no excluye que pueda amar otras perfecciones no poseídas, pues, como hemos dicho, todo ser ama su perfección, tanto la ya tenida como la que puede adquirir.

Aunque el primer paso obligado del apetito es el "yo", es decir, la propia persona, no se sigue que el amor a uno mismo sea egoísta, pues el "yo" no se debe constituir como lugar absoluto ni como centro de todo, sino como un primer escalón, necesario, pero no único. Este aspecto es muy importante en tanto que el amor a sí mismo se convierte en fundamento del amor a los demás, en la medida y a la manera en que el ser se ama a sí mismo, ama a los demás: "Las simpatías respecto de otro provienen de las que uno tiene para sí mismo."¹⁰¹

4.2.1. ELEGÓSMO

El amor del que acabamos de hablar, es decir, al amor a sí mismo, se denomina egoísmo. Este término suele entenderse sólo en un sentido peyorativo, como algo incorrecto que no debe ser. Tanto Tomás de Aquino como Aristóteles hablan de un egoísmo malo y de otro bueno; el primero es propio del hombre que procura para sí solamente bienes sensibles y materiales, es decir, bienes correspondientes a su parte irracional. El segundo tipo de egoísmo, es

¹⁰¹ AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I, q. 60, a. 3, *sed contra*

decir, el egoísmo bueno, es propio de los hombres que buscan para sí bienes tocantes a la perfección de la razón. "El amor de sí ordenado es debido y natural, es a saber, de modo que quiera para sí el bien que conviene."¹⁰²

El hombre que es egoísta en el sentido erróneo, propiamente no se ama a sí mismo, pues no tiene un verdadero conocimiento de sí, de su naturaleza, ya que generalmente busca placeres para su naturaleza sensible es porque a ésta le da la primacía sobre su espíritu. Deben buscarse los placeres sensibles, pero de manera ordenada. Además, los bienes sensibles han de amarse con amor de concupiscencia, como medios para alcanzar el bien de la persona.

4.3. CAUSAS Y EFECTOS DEL AMOR

El amor es un principio de movimiento del sujeto hacia el ser amado, un movimiento que se entiende como un proceso consecutivo de la potencia al acto. Como vimos en el capítulo primero, la realidad natural se ha de entender bajo ciertos parámetros: acto-potencia, causalidad y sustancia-accidente.¹⁰³

A lo largo de éstos últimos capítulos hemos visto que el amor, al ser un impulso, es en otro, no existe en sí, se da en un sujeto, y en este sentido, es causa del movimiento del sujeto, pero

¹⁰² Cf. *ibidem*, I-II, q. 77, a. 4, c

¹⁰³ *Vid supra*, p. 31-32

a su vez esta causa, no es primera y absoluta, sino que mantiene interdependencia con otras más.

4.3.1. CAUSAS DEL AMOR

Siendo que el amor es una tendencia debe tener un origen y un término, y así, se podrán buscar sus causas por ambos lados. Además hay que añadir la condición necesaria para que el bien ejerza su causalidad propia, a saber, el conocimiento. De esto resulta que son tres las causas del amor: el bien, el conocimiento y la semejanza.

4.3.1.1. El bien

Es la causa objetiva del amor, ya como objeto terminativo, ya como objeto motivo, pero si el bien es objeto terminativo del amor es porque previamente es objeto motivo. El bien mueve a la tendencia, aunque no al modo de la causa eficiente que obra como impulso, sino al modo de la causa final, como atracción.

El amor siempre se dirige a un bien, ya sea real o aparente. Si alguna vez se ama a un mal es porque éste se presenta como bien, aunque aparente, o porque se encuentra ligado a un bien. En este último caso, lo que se ama verdaderamente es el bien y no el mal ligado a dicho bien. Se puede decir que el bien es el objeto *per se* del amor, mientras que el mal es su objeto *per accidens*, esto se deriva del hecho de que la voluntad está determinada al bien en

general, por lo tanto, sólo puede tender a las cosas, o a algún aspecto de ellas, en tanto que buenas.¹⁰⁴

Pongamos un ejemplo: yo deseo tener un puesto público que significa poder, gobierno sobre los demás, eso es bueno; el único medio para obtenerlo, es asesinando a quién tiene en sus manos este puesto, ese sería un acto desordenado. Amo el asesinato, no por ser un acto malo, sino por ser un medio para obtener un bien (cabe cuestionar en este ejemplo, si el poder satisface a la naturaleza humana).

De esta manera se entiende que el objeto de todo amor, siempre es un bien. El bien mueve al amor como causa final, como remate o término y como meta.

4.3.1.2. El conocimiento

Es la condición necesaria para que el bien ejerza sobre la tendencia la causalidad que le es propia, es decir, para que el bien mueva al apetito hacia sí. Nada es querido si no es antes conocido, ya sea mediante un conocimiento perfecto o imperfecto y confuso. Sin embargo, mientras que un conocimiento perfecto exige el discernimiento completo del objeto, con sus partes sus propiedades, sus potencias; el amor, por su parte, puede ser perfecto aunque no conozca en detalle su objeto: se ama a un ser tal como se presenta y se ve sobre todo, su aspecto agradable o útil, por eso muchas veces un ser es más amado que conocido. Así, Tomás de Aquino afirma que "...el conocimiento es causa del amor por la misma

¹⁰⁴ Cf. AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I-II, q. 27, a. 1, *ad tum*

razón por la que lo es el bien, el cual no puede ser amado si no es conocido.¹⁰⁰

4.3.1.3. *La semejanza*

Tomás de Aquino dice que la semejanza, propiamente hablando, surge de la unión como causa del amor. Veamos esto con detenimiento; la unión puede considerarse con respecto al amor de tres maneras: como causa, como la misma esencia y como efecto. La unión como causa puede ser de dos maneras: 1. Sustancial, es el amor con que uno se ama a sí mismo (este amor ya lo vimos en el apartado 4.2) y 2. Unión por semejanza, que es el amor con que uno ama a otros.

Pero, la semejanza a su vez, puede entenderse de dos maneras: una, cuando los dos semejantes poseen en acto una misma cualidad, y, otra, teniendo uno en potencia y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee en acto; o también, en cuanto que la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto.

El primer modo de semejanza produce el amor de amistad o de benevolencia, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener en cierto modo la misma forma, son como uno solo en aquella forma; y por ello el afecto de uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y quiere el bien para el otro como para sí mismo. El segundo modo de semejanza produce el amor de concupiscencia; porque cada ser existente en potencia, en cuanto

¹⁰⁰Cf. *ibidem*, I-11, q. 27, a. 2, c

tal, tiene naturalmente el apetito de su acto, y si posee sensibilidad y conocimiento, se deleita en su consecución.¹⁰⁶

Es un hecho que el apetente ama el bien y ha de conocerlo bajo este aspecto para mover al sujeto y alcanzarlo, pero, ¿por qué algo se me manifiesta como bueno? Porque lo conozco; pero esa no es la raíz del amor, puedo conocer algo y no quererlo, ¿qué hay en el otro para que yo lo quiera? Quizá sea esta pregunta a la que responde el Aquinante en la afirmación anterior; el origen real del amor es la semejanza, en acto o en potencia.

Si es en acto, comparto con el ser amado la misma forma, el mismo bien, el mismo ser, ambos poseemos la misma perfección, no me es útil, lo amo por ser lo que es; por eso se da el amor de benevolencia.

Si es en potencia, amo una perfección que no poseo más que potencialmente, puedo y quiero poseerla, me es útil para perfeccionarme, amo esa forma para un sujeto que no la tiene, la amo con amor de concupiscencia.

4.3.2. EFECTOS DEL AMOR

Entre los efectos de amor, unos son propiamente psíquicos y otros fisiológicos. Los primeros son la unión, la mutua inhesión, el éxtasis y los celos. Los segundos son la licuefacción, la fruición, la languidez y el fervor.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, I-II, q. 27, a. 3, c

4.3.2.1. *La unión real en el amor*

Amor y unión real son términos que se implican y se suponen mutuamente. Como ya hemos visto, el conocimiento se dirige a la posesión intencional de lo conocido, mientras que el amor exige una posesión real, por eso, la unión que se da en este último, es más íntima que la del conocimiento. El amor lleva consigo la unión real del amado y del amante, y a su vez, esta unión está suponiendo al amor.

La unión del amante en el amado se da de dos maneras:

1. Real: lo amado se adhiere presencialmente al que ama. Es precisamente aquí cuando la unión es efecto del amor.

2. Afectiva: esta unión se realiza por el afecto y se da cuando la unión es la esencia misma del amor, se trata de una aprehensión afectiva que mueve al apetito con un amor de benevolencia o de concupiscencia:

a) si de concupiscencia: el bien deseado representa un bienestar propio, se ama la cosa como deseándola.

b) si de benevolencia: el bien del amado es el bien del amante. Amante y amado están unidos, lo que afecta a uno, afecta al otro.

Luego, el amor produce efectivamente la primera unión, puesto que mueve a desear y a buscar la presencia del objeto amado, como conveniente y perteneciente a sí mismo; y produce

la segunda unión formalmente, por cuanto el mismo amor es tal unión o vínculo.¹⁰⁷

Escuchemos esto en palabras de Tomás de Aquino: "Hay tres clases de unión con respecto al amor: 1. La que es causa de él, y esta unión es sustancial en cuanto al amor, con que uno se ama a sí mismo; pero en cuanto al amor, con que uno ama otras cosas, es unión de semejanza; 2. otra, que es esencialmente el amor mismo, es la unión por simpatía de afectos, y se asemeja a la unión sustancial en cuanto que, en el amor de persona, el amante se comporta con respecto al amado como consigo mismo, y en amor de cosa, como algo suyo; 3. esta última unión es efecto del amor; unión real, que el amante anhela en la cosa amada, así cita Aristóteles una frase de Aristófanes que dice que los amantes desean de dos hacerse uno, pero toda vez que sucediera los dos, o por lo menos uno de ellos, se destruiría. Entonces buscan la unión que les es conveniente y decorosa, es decir, tal que ellos vivan juntos y hablen juntos y estén unidos en otras cosas a este tenor."¹⁰⁸

El amor significa cierta adecuación de la potencia apetitiva con algún bien. Pero nada de lo que se adapta a algo, que le es conveniente, se perjudica por dicha unión, sino que más bien, a ser posible, se mejora y perfecciona; al paso que lo que se une a algo, que no le es conveniente, se perjudica y deteriora. Luego, el amor del bien conveniente es perfectivo y mejorativo del amante;

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, I-II, q. 28, a. 1, c

¹⁰⁸ *Ibidem*, I-II, q. 28, a. 1 ad 2um

y el amor del bien no conveniente al amante, le daña y deteriora.¹⁰⁹

4.3.2.2. *Otros efectos del amor*

La mutua inhesión resulta de la unión, consiste en un cierto estar del amado en el amante y de éste en aquél; se da una presencia constante de ambos, tanto en el conocimiento como en el afecto, ya que el amor pide reciprocidad. Tomás de Aquino dice que estar el amado en el amante en cuanto a la potencia aprehensiva implica que el amante no se conforma con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza por averiguar y profundizar cada una de las cosas que a éste pertenecen, y penetrar hasta su interior. En cuanto a la potencia apetitiva, se dice estar el amado en el amante, en cuanto está gravado en su afecto por cierta complacencia, pero no por causa extrínseca, como cuando uno desea algo en pro de otro, o quiere el bien para otro por algún otro motivo, sino por la complacencia íntima y radical del objeto amado; y de aquí que este amor se llama íntimo. Por otro lado, el amado está en el amante de manera distinta, sea que se trate de amor de concupiscencia o de amistad; porque el amor de concupiscencia no reposa en una extrínseca o superficial posesión o goce del amado, sino que trata de poseerlo completamente penetrando hasta su interioridad; mientras que en el amor de amistad el amante está en el amado, en cuanto estima como suyos los bienes o males del amigo y la voluntad de éste como suya; de modo que le parece

¹⁰⁹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 28, a. 5, c

que sufre los mismos males que él, y que posee los mismos bienes, por cuya razón es propio de los amigos querer las mismas cosas, de suerte que el que ama, juzgando como suyo todo lo que pertenece al amigo, parece hallarse en el objeto que ama, y no formar más que una misma y sola cosa con él; y por otro lado, quiere y obra por el amigo como por sí mismo, considerándolo uno consigo mismo, y así es como el objeto amado está en el amante. Otro modo de la mutua inhesión en el amor de amistad se da por vía de la reciprocidad del amor, en cuanto dos amigos se aman mutuamente y se quieren y se hacen uno al otro bien.¹¹⁰

El éxtasis, que es el tercer efecto psíquico del amor, se deriva de la unión y de la mutua inhesión, puesto que estos dos efectos llevan al amante a salir de sí, a vivir en el amado más que en sí mismo; el amado es como otro yo; se vive de él, en él y para él. Y esto precisamente es el éxtasis, el estar fuera de sí, en el otro. El amor produce éxtasis dispositivamente en la potencia aprehensiva empujando al amante a pensar en el amado, y la meditación intensa de una cosa abstrae de otras. En la potencia apetitiva el amor produce éxtasis en absoluto si es amor de amistad, y si es de concupiscencia lo hace *per accidens*: en el amor de concupiscencia el amante se transporta en cierto modo fuera de sí, en el sentido de que, no contento con gozar del bien que posee, procura disfrutar de algo que está fuera de él. Pero como pretende hacer suyo dicho bien, no sale en absoluto fuera de sí, sino que tal afección se

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, I-II, q. 28, a. 2, c y *ad 2um*

encierra dentro de él mismo. En el caso del amor de amistad, el afecto de uno sale fuera de sí por cuanto uno quiere y hace por procurar el bien del amigo.¹¹¹

El celo es un movimiento de defensa del amor, es siempre efecto de la intensidad de dicho amor; cuanto más intensamente una potencia se dirige a algo, más fuertemente repele todo lo contrario. Como el amante vive fuera de sí y su vida gira en torno al amado, no puede tolerar que le sea arrebatado o dañado ese centro de su vida, y así, cela o defiende el objeto de su amor como si se tratara de él mismo. El celo se da de diferente manera si procede del amor de concupiscencia que si procede del de amistad: en el primer caso, el que desea intensamente una cosa, se mueve contra todo aquello que repugna a la consecución o fruición pacífica de dicho bien; y en éste concepto se dice que los varones celan a sus mujeres. También los que buscan la superioridad, se mueven contra aquellos que parecen aventajárseles, como impidiendo su preeminencia; y éste es el celo de envidia, celo irracional que daña y destruye. El amor de amistad anhela el bien del amigo y cuando es intenso, mueve al amante contra todo aquello que repugna el bien del amado: y en este sentido se dice que alguno tiene celo por el amigo, cuando se esfuerza en rechazar todo lo que se hace o dice contra el bien del mismo.¹¹² Un bien es amado en cuanto es comunicable al amante; por lo tanto, todo aquello que impide la

¹¹¹ Cf. *ibidem*, I-II, q. 28, a. 3, c

¹¹² Cf. *ibidem*, I-II, q. 28, a. 4, c

perfección de esta comunicación, se hace odioso, por eso decimos que el celo procede del amor del bien, que es su efecto. Sin embargo, existen bienes que por defecto de bondad, no pueden ser poseídos íntegramente por muchos a la vez, y del amor de estos bienes, resulta el celo de la envidia; cosa que no sucede cuando los bienes pueden ser poseídos por muchos a la vez, porque nadie envidia a otro sobre el conocimiento de la verdad, que puede ser conocida íntegramente por muchos, sino en todo caso por cierto conocimiento superior de la misma.¹¹³

Hasta aquí, esta dicho todo lo referente a los efectos del amor, en cuanto a su aspecto formal, esto es, por parte del apetito. Pero en cuanto a lo que hay de material en la pasión del amor, que es lo que se refiere a la alteración corporal, a los efectos fisiológicos, el amor tiene cuatro efectos próximos; a saber, la licuefacción, la fruición, la languidez o desfallecimiento, y el fervor.

Respecto de estos efectos fisiológicos del amor, hay que decir que si en efecto pueden considerarse como las repercusiones orgánicas del impulso psíquico correspondiente, también pueden interpretarse como representaciones metafóricas sensibles de los mismos caracteres psíquicos del amor.

El primero de dichos efectos es la licuefacción o reblandecimiento del corazón; ésta se opone a la congelación, pues las cosas congeladas son compactas en sí mismas, de modo que no pueden fácilmente ser penetradas por otro. Sin embargo, es propio del

¹¹³ Cf. *ibidem*, I-11, q. 28, a. 4, *ad 2um*

amor que el apetito se haga adecuado para recibir el bien amado, según que lo amado está en el amante, como se ha dicho de la mutua inhesión. Por eso, la congelación o dureza de corazón, es una disposición que repugna al amor; pero la licuefacción trae consigo cierta modificación del corazón, que le hace hábil para que penetre en el objeto amado.¹¹⁴

Los demás efectos fisiológicos del amor son expuestos por Santo Tomás atendiendo a la situación del amante respecto al amado: si el amado está realmente presente y unido al amante, engendra en éste la fruición o el gozo de la posesión; pero si el amado se haya ausente esta separación produce en el amante dos pasiones, la tristeza de la ausencia que se manifiesta por la languidez, a la que Cicerón considera como una gravísima enfermedad (3 de Toscul.) y el deseo ardiente de conseguir el objeto amado, significado por el fervor.¹¹⁵

Para concluir su exposición acerca del amor, el Aquinante termina diciendo que, "todo agente, sea el que quiera, hace cuanto obra por algún amor."¹¹⁶ El fin es el bien deseado y amado por cada ser. Luego, es notorio que todo ser, al actuar, ejercita todas sus acciones por algún amor.

El círculo iniciado al hablar del apetito como tendencia, disposición o inclinación que el ser tiene hacia su perfección, hacia el bien que le es conveniente, y, siendo el amor primero esta

¹¹⁴ Cf. *ibidem*, I-II, q. 28, a. 5, c

¹¹⁵ *Idem*

¹¹⁶ *Ibidem*, I-II, q. 28, a. 6, *sed contra*

tendencia, después, la pasión eje de las demás pasiones, y por último, el acto propio de la voluntad; tenemos que a través de él es como el ser va logrando dicha perfección, en cuanto a lo que concierne a toda su vida apetitiva, que es la que lo pone en contacto con la realidad como tal, fuera de sí mismo.

5. KARL JASPERS (1883-1969)

5.1. VIDA Y OBRAS¹¹⁷

El 23 de febrero de 1883, nació en Oldenburg, Alemania. En una familia de confesión protestante, sin embargo, sus padres no practicaban la religión pues consideraban a la Iglesia únicamente como una institución social. Así, Jaspers se crió al margen de las prácticas religiosas y, aunque realizó su confirmación, lo hizo sin un verdadero sentido religioso. También recibió clases de doctrina en la escuela pero sin que éstas tuvieran influjo en su espiritualidad. Fue educado con mucho rigor en el respeto a la verdad y al deber, al trabajo y a la lealtad; cuando comunicó a su padre que por apego a la verdad quería separarse de la Iglesia, éste le respondió que tenía una responsabilidad colectiva que lo obligaba a respetar y a no romper su relación con las instituciones sociales.

Sus primeros estudios los realizó en su ciudad natal, en donde su espíritu de independencia, le hizo entrar en conflicto con la dirección, y en una soledad más o menos forzada, determi-

¹¹⁷ Nota: el resumen de esta parte fue elaborado con base en la exposición de las siguientes obras:

JASPERS, K., *Entre el destino y la voluntad*, p. 213-241

JASPERS, K., *Filosofía de la existencia*, p. 8-11

URDANOZ, T., *Historia de la filosofía*, Tomo VI, P. 580-586

nada unas veces por sus problemas escolares y otras por su frágil salud.

A los dieciocho años le hacen saber que padece un mal incurable, se trata de una insuficiencia bronquial y cardíaca a la que podría sobrevivir únicamente si se sometía a un régimen de vida muy estricto y adecuado. Esto le afectó mucho y entró en una gran desesperación y pesimismo, pero logró sobreponerse gracias a su tenacidad y su situación de ser enfermo se convirtió en uno de los estímulos para su filosofar.

En 1901, comenzó la carrera de Derecho, se inició en Jurisprudencia en Heidelberg y Munich, pero a la vez asistía a cursos de Filosofía y de Arte debido a que los cursos de derecho no dejaban satisfecha su ansia de buscar la verdad y de dar sentido a la vida.

En 1902, abandonó esta carrera y comenzó a estudiar Medicina, se trasladó a Berlín y luego a Gotinga y Heidelberg donde terminó sus estudios en 1909, después de haberse especializado en Psiquiatría. Este cambio en sus estudios pudo haberse debido al hecho de su enfermedad que fue una circunstancia que marcó decisivamente su vida y cuyas repercusiones se dejaron sentir también en su pensamiento filosófico.

Jaspers tuvo necesidad de conocimientos positivos y de experiencias humanas, y esta disciplina le brindó la ocasión de conocer más al hombre. Desde joven se sintió muy atraído por la Filosofía, pero el gran respeto que sentía por esa vocación y al mismo tiempo el rechazo por la enseñanza académica que se im-

partía en ese entonces, fueron motivo para que no la hiciera su profesión.

En 1907, mientras estudiaba en Berlín, conoció a Gertrud Mayer, hermana de un amigo suyo llamado Ernst Mayer. Se enamoró de ella y en 1910, contrajeron matrimonio. La influencia de este amor le devolvió el optimismo que había perdido por las amarguras de su enfermedad, entre los dos se estableció una armonía y un entendimiento que le abrió a la comunicación existencial de la cual escribió hermosas páginas en sus obras. Gertrud influyó enormemente en la reflexión filosófica de Jaspers al interesarse ella misma por este saber y al ayudarlo en todos sus trabajos, además lo puso en contacto con la Biblia y con el problema religioso.

Durante los años de 1908 y 1915, Jaspers trabajó como asistente en la Clínica de Psiquiatría de Heidelberg al mismo tiempo que se preparó para el doctorado en Medicina, el cual obtuvo con un trabajo sobre Nostalgia y crimen. A la vez que estudió la psicopatología dedicó muchas horas de ocio a la lecturas de obras filosóficas.

En 1910 tuvo contacto con la obras de Husserl; su método le entusiasmó muchísimo pero su filosofía no. En ese mismo año conoció al psicólogo Max Weber y sintió una profunda admiración por él, lo consideró como la encarnación del auténtico filósofo de su tiempo por su saber universal. A él dedicó un amplio estudio al morir.

KARL JASPERS

En el año de 1913, publicó su primera obra *Allgemeine psychopathologie* («Psicopatología general»), que fue redactada con gran rapidez, se trató de un encargo del editor Springer y cuya finalidad era la de ser un manual metódico, y como tal fue muy utilizada.

En 1914 conoció las obras de Kierkegaard, éstas fueron las que lo inclinaron definitivamente hacia la filosofía como una reflexión consciente y metódica sobre el problema de la «existencia» individual. La segunda etapa en el camino de la filosofía la marcó el inicio de su actividad docente y en 1916, tomó la cátedra de Psicología en la facultad de Filosofía de la Universidad de Heidelberg. De estos cursos se deriva otra obra importante publicada en Berlín después de la primera guerra mundial, *Psychologie der weltanschauungen* («Psicología de las concepciones del mundo». Esta obra puso de manifiesto su creciente inclinación hacia el campo de la filosofía y fue la primera en esbozar los nuevos motivos del existencialismo, inclusive fue citada con elogio por Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*.

Las convulsiones de la guerra acrecentaron su preocupación filosófica y las «situaciones-límite» comenzaron a definirse en su mente como inspiradoras de su filosofía. La Psicología le sirvió aún más para introducirse en el problema de la existencia y profundizar en los estudios de filosofía, que por fin se manifestó como su vocación definitiva.

En 1921, consiguió la cátedra de Filosofía y comenzó entonces un período fecundo en su actividad como investigador de

la problemática existencial. En ésta época no publicó obras sino que se dedicó al estudio de autores como Platón y Plotino, Cusano, Bruno, Descartes, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel; y más especialmente de Kierkegaard y Nietzsche. Con este estudio se iba gestando su nueva visión comprensiva de la filosofía de la existencia.

En 1931, publicó su obra *Die geistige situation der zeit* (Ambiente espiritual de nuestro tiempo), que consistió en un análisis descriptivo y fenomenológico de los problemas espirituales del momento.

En 1932, publicó su obra principal en tres volúmenes, *Philosophie. I: Weltorientierung. II: Existenzerhellung. III: Metaphysik.* (I. Orientación en el mundo. II. Esclarecimiento de la existencia. III. Metafísica), éstos tres volúmenes constituyen en su momento, la más sistemática exposición del pensamiento existencialista.

En 1933, tras la subida de Hitler al poder, Jaspers fue apartado de los órganos de dirección de la Universidad de Heidelberg por ser su esposa judía, sin embargo, se le permitió seguir enseñando.

En 1935, publicó su obra *Vernunft und existenz* (Razón y existencia), consta de cinco conferencias dadas en la Universidad.

En 1936, publicó *Nietzsche*.

En 1937, publicó *Existenzphilosophie* (Filosofía de la existencia), son tres conferencias expuestas en Frankfurt, de donde surgió el apelativo a su doctrina. También publicó otra obra, *Descartes und die philosophie* (Descartes y su filosofía). En este mismo

año recibió la prohibición del gobierno nazi de impartir cátedra y aún más tarde la de publicar escritos. A pesar de esto, rechazó la sugestión de divorciarse de su esposa.

En 1942, obtuvo un permiso para abandonar Alemania y dirigirse a París pero a condición de entregar a su esposa quien vivía escondida. Jaspers rechazó la oferta y continuó viviendo en Heidelberg a pesar del riesgo que esto implicaba. "En último término sólo tiene sentido y finalidad una cosa: tener espacio para la objetivación de ese filosofar que ha empezado a alumbrar en estos años; fuera de eso, no tenemos nada que hacer en el mundo. Realizar esa verdad es la única tarea que nos queda; no el desear la vida como existencia a toda costa, sino una existencia que resulte fructuosa, con el, presupuesto, el único presupuesto, que Gertrud y yo permanezcamos fieles el uno al otro, unidos, confiados, sólo en común podremos llevar adelante nuestra obra."¹¹⁸

Estos años que continuaron fueron muy críticos para Jaspers; reducido al silencio y sumido en el dolor, reflexionó mucho y escribió en su diario y en sus notas sobre su «disponibilidad al suicidio» por solidaridad con su esposa. La permanencia en Alemania es posible «si estoy dispuesto, en un momento dado, a morir con Gertrud». Más tarde, de esa situación-límite, dedujo otra consecuencia; «Hitler me concedió años de vacaciones; sin esa licencia jamás hubiera podido elaborar mi filosofía posterior». Pasó pues, esos años dedicado a la preparación de otros escritos.

¹¹⁸ Jaspers, K., *Entre el destino y la voluntad*, p. 231

En 1945, fue restituido en su cátedra por la Administración americana y fue también encargado de reestructurar la Facultad. En los años siguientes continuó aún con mayor intensidad la publicación de numerosos escritos, entre los principales destacan: *Vom lebendigen geist der universität* (Del espíritu viviente de la universidad, 1946), *Nietzsche und das christentum* (Nietzsche y el cristianismo, 1946), *Die schuldfrage* (Es Alemania culpable?, 1946), este es su primer libro político y en él analiza la responsabilidad del pueblo alemán en su conjunto y de los alemanes concretos respecto del régimen nacionalsocialista. *Der philosophische glaube* (La fe filosófica, 1948) y la obra monumental que reelaboró y complementó su filosofía, *Von der wahrheit* (De la verdad, 1947), éste fue el primero de los volúmenes de una nueva Lógica Filosófica que se desarrollaría a lo largo de otros tres libros que hablarían de la teoría de las categorías, de la teoría de los métodos y de la teoría de la ciencia. Estos volúmenes no se publicaron, sin embargo el material para su publicación existe.

En 1948, se trasladó a Basilea para impartir una cátedra en la Universidad de ahí. De éste último período destacan sus escritos: *Vom ursprung und ziel der geschichte* (Origen y meta de la historia, 1949). *Einführung in die philosophie* (Introducción a la filosofía, 1950). *Vernunft und wiedervernunft in unserer zeit* (La razón y sus enemigos en nuestro tiempo, 1905), se trata de tres conferencias que impartió en Heidelberg. *Rechenschaft und ausblicke* (Balance y perspectiva, 1951), son unas conferencias y artículos. *Lionardo als philosoph* (Leonardo como filósofo, 1953). *Die frage der entmytholo-*

gisierung (1954), fue una discusión televisada con Bultman. Schelling (1955). *Die grossen philosophen* (Los grandes filósofos, 1957), es una producción planeada en tres volúmenes dedicada al pensamiento de los más grandes filósofos orientales y occidentales. Entre otros escritos y conferencias también están: *Unsterblichkeit* (1957). *Die atombombe und die zukunft des menschen* (La bomba atómica y el futuro de la humanidad, 1958). *Philosophie und welt* (Filosofía y el mundo, 1958), se trata de unas conferencias. *wahrheit, Freiheit und friede* (Verdad, libertad y paz, 1958), fue el discurso que preparó para recibir el Premio de la Paz. *Der philosophische glaube angesichts der offenbarung* (La fe filosófica ante la revelación, 1962), esta fue su última obra importante. *Nicolas Cusano* (1964), se trata de un ensayo. *Aneignung und polemik* (1968), conferencias y ensayos sobre Historia de la filosofía. *Provokationem* (1969), conversaciones y entrevistas.

En 1961, abandonó la enseñanza en la Universidad de Basilea.

En el año de 1969, el 26 de febrero, murió en Basilea a la edad de 86 años.

Como filósofo existencial, Jaspers hace de su vida un elemento interno de su meditación filosófica, su situación de ser enfermo se convierte en un estímulo para su filosofar; filosofar que se ve completamente insertado en la vida cotidiana, y esto se debió en gran parte a su enfermedad que era tan delicada que no podía desprenderse de los cuidados que su cuerpo requería constantemente. Todo lo que podía hacer y las decisiones que podía

tomar dependían de su estado de salud, que tenía como característica constante una terrible debilidad corporal, además de otras inconveniencias que continuamente se le presentaban. Así, poder aceptar impartir cualquier cátedra en alguna universidad dependía de que lograra encontrar una casa para vivir que estuviera cerca de dicha universidad, si pretendía dar una clase por la tarde, debía descansar toda la mañana.¹¹⁹ Karl Jaspers verdaderamente fue un hombre atado a su cuerpo, pero con una voluntad de vivir muy intensa y con una manera de ser y de interpretar la realidad muy profunda; en la misma línea se encuentra la relación que estableció con Gertrud su esposa. Y son esta manera de ser y esta relación, las que marcan la línea y la profundidad de sus escritos. "He escrito repetidamente sobre el amor. Algunas de mis páginas se consideran imaginadas y utópicas y, sin embargo, para mí son el espejo pobre de una realidad."¹²⁰

¹¹⁹Cf. JASPERS, K., *Entre el destino y la voluntad*, p. 203

¹²⁰ *Ibidem*, p. 42

6. FILOSOFÍA DE LA COMUNICACIÓN

Antes de iniciar la exposición de las ideas de Jaspers acerca del amor, es necesario aclarar por qué comienzo exponiendo su filosofía de la comunicación. En primer lugar, porque su teoría del amor la expone en su obra *Filosofía*, en el libro II, en el capítulo tercero que se titula "Comunicación". En segundo lugar, y esto es lo más importante, porque el amor sólo se puede dar dentro del ámbito de la comunicación, es como si la comunicación fuese el campo donde el amor crece, si la comunicación se acaba, el amor también, y a la inversa. Para nuestro autor la comunicación y el amor son dos realidades que se dan juntas, que se implican una a la otra, de la profundidad de una depende la profundidad del otro. El amor se explica y se experimenta a través de la comunicación; si no entiendo la comunicación y la vivo, no puedo entender y vivir el amor.

6.1. LA COMUNICACIÓN COMO ORIGEN

Jaspers comienza este capítulo afirmando que la comunicación que se establece entre los hombres puede ser de dos tipos: en el primer caso se trata de la comunicación empírica, comunicación a nivel superficial que se va realizando mediante otros tres modos o niveles. Esta comunicación está relacionada con la existencia posible, en el sentido de que dentro de dicha existencia que es el mundo de lo dado y lo establecido, es en donde estoy instalado,

en donde vivo; de ahí extraigo todas mis posibilidades para realizarme a través de la decisión y de la elección.

El segundo tipo de comunicación es la existencial que es muy profunda y se refiere al ser-sí-mismo, se trata de la condición original del yo-personal, que a su vez no es nunca por sí solo lo que propiamente es, sino en comunicación con otro yo-personal. Este modo de comunicación tiene por cuerpo a la comunicación empírica, en ella aparece y se manifiesta.¹²¹

Estas ideas de la comunicación tiene como supuesto y se basan en la distinción que Jaspers establece entre el *Dasein* la *Existenz*. Por este motivo me parece que es importante revisar dichos conceptos. El *Dasein* abarca tres esferas del ser: el simple ser, la conciencia en sí y el espíritu.

Simple ser (Blosses dasein): se refiere al ser biológico del hombre el cual está condicionado por sus impulsos y por sus instintos, la identificación corpórea que se da en este nivel, lleva al ser humano a quererse sólo a sí mismo y , en consecuencia, a hacer a un lado cualquier cosa o persona que se interponga a los propios fines; se trata de la capa inferior del ser, sobre ella se alzan las otras tres. En este nivel el ser humano se limita al desempeño de sus funciones vitales, su autoconciencia se agota en la identificación con su corporeidad y su conciencia intencional se orienta primariamente hacia el objetivo inmediato de la conservación y la multiplicación del ser. "Del mismo modo que yo soy activo tan

¹²¹ Cf. JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 451

sólo por mediación del cuerpo, tengo que soportar lo que a él le afecta... Yo me siento —en la forma en que soy consciente de mi vitalidad corporal— fuerte o débil, alegre o malhumorado, en actividad o en reposo, gozando o sufriendo."¹²² Soy uno con mi corporeidad, pero no idéntico; yo no soy mi cuerpo, sin embargo, dependo de él para existir, para ir viviendo y realizando mi existencia y debo sobreponerme a los estados anímicos de mi cuerpo, pues me pierdo si son ellos quienes domina mi ser.

En este nivel el ser humano no tiene una conciencia de sí que esté fundamentada en la autoreflexión, por lo tanto, no posee conciencia del auténtico ser sí mismo. Jaspers compara este modo de ser con el modo de vida del niño pequeño que vive en una "ingenua conciencia de ser...todavía sin un yo determinado, pero sí con un yo posible, todavía sin autoreflexión, pero con la naturaleza que dice yo."¹²³ Cuando se está en este nivel se conoce el mundo como algo evidente y no se reflexiona sobre él.

La comunicación que se corresponde con este nivel de ser, girará en torno a intereses vitales que para Jaspers son los que se sustentan en el campo de lo sensible, de la riqueza y del poder. Una vez que dichos intereses han sido satisfechos, la comunicación se interrumpe y desaparece.

La conciencia en sí (Bewusstsein überhaupt): es la condición necesaria para que el hombre pueda señalar algo como idéntico y

¹²² Cf. *ibidem*, p. 424

¹²³ Cf. *ibidem*, p. 421

lo pueda aceptar como universalmente válido. Se trata de la inteligencia, con la que pensando y percibiendo, estamos orientados al ser hecho objeto, de tal manera que cada uno de sus actos nos ilumina algo que es de validez general. El nivel de la conciencia significa el ascenso a un pensamiento lógico, claro, convincente y de validez universal. "Yo soy la conciencia en general; entonces, como cualquier otra conciencia puedo pensar razonablemente, comprender y reconocer lo que tiene validez universal."¹²⁴ Despierto de un ser como simple ser en el mundo para luego convertirme en un ser de conocimiento.

En este modo de ser, el hombre sale de ese estado de conciencia ingenua en donde todo es natural y aproblemático, el mundo ya no se ve como algo evidente; precisamente se sale del nivel anterior mediante el cuestionamiento y la reflexión que surgen del hecho de que ya no es suficiente la simple utilidad de las cosas, sino que se requiere de ellas un conocimiento claro, lógico y universal. Aquí el hombre se realiza como naturaleza intelectual y esto le permite llegar a establecer acuerdos con otros hombres sobre la base de reglas y categorías mentales que son de validez general.

La comunicación que se desprende de este modo de ser es completamente impersonal, puesto que se funda en la objetividad y no en la subjetividad o individualidad. Aquí no existen los compromisos personales o íntimos, estos son meramente, externos y

¹²⁴ *Ibidem*, p. 430

se adquieren, no con personas individuales y concretas, sino con verdades, proposiciones, categorías, leyes, etc., que tengan validez universal.

Espíritu: el modo de ser del espíritu constituye primariamente, el ámbito de las totalidades espirituales de las potencias ordenadoras o de las ideas, espíritu es el todo armonizador en el pensar, sentir y obrar, que se llama idea, incluye a la inteligencia y a la voluntad. "El hombre no es nunca tan sólo un yo formal del intelecto ni solo un ser como vitalidad, sino que es portador de un contenido que se realiza mediante una totalidad espiritual que va adquiriendo cada vez más conciencia, aunque nunca logra la suficiente."¹²⁵ El espíritu somos nosotros mismos, como seres que en el movimiento del comprender y comprendernos realizamos la totalidad.

En cuanto espíritu, el hombre se crea conjuntos sensibles, configura y ordena experiencias e impresiones sensibles mediante ideas de valor generales que le sirven como referencias sensibles para poner orden en la multiplicidad de experiencias.

La comunicación que corresponda a este nivel será, a diferencia de las dos anteriores, una comunicación con contenidos. Ya no se trata de una comunicación dada bajo la universalidad en general, sino que se basará en la universalidad de esta determinada idea y todo lo que ella implica. Esto hace las relaciones más cercanas y personales; sin embargo, las personas aún no se comu-

¹²⁵ Cf. *ibidem*, p.432-433

nican por lo que son en sí mismas, sino por las ideas que sostienen.

Existencia: Es el nivel en el que el hombre alcanza su suprema manera (posibilidad) individual e insustituible del auténtico ser humano, se elige a sí mismo desde la libertad, es por esto que la llegada a este nivel se realiza mediante un salto que no es ni planificable ni racionalmente perceptible. Se trata de un ámbito de realización íntimo, que ya no es reducible a definiciones existenciales finitas, el hombre no es concebido como un *ser-así* estáticamente dado, sino como un factor dinámico del devenir y del ser como posibilidad, es una realidad inacabada, porque cuando da el salto en la elección de sí mismo, no es que se plenifique, sino que, por el contrario, surge en él una tendencia permanente y consciente, un devenir dinámico hacia una totalidad trascendente, "la esencia y la situación del hombre es preguntar por el sentido y tener que actuar con sentido; en sus manos no le queda más que la elección que realiza activa o pasivamente...el hombre es el ser que se ayuda o no se ayuda a sí mismo al desperdiciar o asir su posibilidad."¹²⁶ Esta fuerza en el individuo impide que el proceso de autorrealización se fosilice y se detenga.

La existencia es el acto vital en el que el hombre realiza su ser sí mismo o mismidad individual e insustituible. Esto es en contraposición a sus modo de ser objetivos (simple ser, conciencia

¹²⁶ Cf. *ibidem*, p. 433-434

en sí, espíritu); en el acto de la realización existencial el hombre no es accesible al pensamiento racional empírico.

6.1.1. LA COMUNICACIÓN EMPÍRICA

Esta comunicación se da en las relaciones de la vida colectiva y se realiza de la misma manera que la existencia empírica, su límite es lo que me abre o impulsa hacia la comunicación existencial, que es "...la verdadera comunicación en que sólo verdaderamente conozco mi ser, en cuanto que yo lo produzco con el otro, no existe empíricamente: su aclaración es una tarea filosófica."¹⁷ El hombre en cuanto que está instalado en el mundo, tiene una tendencia natural y muy fuerte de colmar ahí todo su deseo de ser, es atraído por el mundo como medio para su realización, pero si se limita a desarrollarse en este nivel que es primitivo y material, corre el riesgo de destruirse a sí mismo, ya que aquí dominan el egotismo y los impulsos de los instintos.

Por su misma naturaleza la existencia empírica que se va desarrollando en el mundo tiene límites y esto provoca en el hombre una insatisfacción que lo impulsa a buscar otro tipo de existencia; lo mismo sucede en el ámbito de la comunicación que está íntimamente ligado al de la existencia.

El hecho mismo de estar instalado en el mundo, me inserta en situaciones concretas y contingentes, en *situaciones-límites* o fundamentales que no puedo evadir porque son como un muro contra el que choco irremediablemente y que me obliga a luchar y

¹⁷ *Ibidem*, p. 451

a sufrir.¹²⁸ Jaspers llama a estos hechos fundamentales *situaciones-límites* porque ponen a la existencia en contacto con algo que no es para ella más que un puro límite y de su presencia es de donde surge la insatisfacción radical que me muestra el vacío de mi acción y que sirve para instalarme en la soledad de lo posible que puede ser el agujón para mi devenir personal.¹²⁹ Entonces me doy cuenta de que soy como existencia posible algo más que una individualidad empírica objetiva e impersonal y así comienza el esclarecimiento de mi existencia que se orienta hacia la realidad del existir que, en su realidad histórica, consiste en trascenderse a sí a misma.

La comunicación empírica consta de tres grados:

1. La existencia empírica ingenua: es el nivel más bajo, la forma más sencilla y espontánea de comunicación. En este modo de vida el hombre no hace preguntas acerca de su propia persona, la conciencia individual coincide con la colectiva, "...su propia conciencia de ser, está fundada en lo común."¹³⁰ El mundo, el pensamiento y lo que hacen los demás no se enfrentan a la conciencia individual como algo diverso que puede ser cuestionable y analizable, sino que dicha conciencia hace lo que todos hacen, piensa como todos piensan, cree lo que todos creen. "Opiniones, finalidades, angustias, alegrías, se transmiten de unos a otros sin que se den cuenta, porque existe una identificación originaria, incues-

¹²⁸ Cf. *ibidem*, Tomo II, L. II, p. 67

¹²⁹ Cf. *ibidem*, p. 68

¹³⁰ *Ibidem*, Tomo I, L. II, p. 452

tionada de todos. Su conciencia es clara, su autoconciencia yace bajo un velo.¹³¹ Ese velo puede ser mi carácter, puede ser que sea una persona muy temerosa y que prefiera no moverme de donde estoy para no arriesgarme. Soy preso de las circunstancias y del medio que me rodea y no logro la interiorización de lo que me sucede, sencillamente estoy ahí, mi yo se mantiene en el nivel de lo superficial, no tengo los medios para modificarme.

El *si-mismo* no está realmente en comunicación puesto que carece de autoconciencia y esto se debe a que no reflexiona sobre sí mismo. Es aquí donde empieza a tomar importancia la autoreflexión como medio de realización para la «existencia», autoreflexión que no se limite a ser contemplativa, sino que para ser auténtica, tiene que ser activa, "...en la cual yo actúo con eficacia sobre mí y convierto la reflexión contemplativa en el medio indispensable que es el único que me permite ver, al mismo tiempo que, este ver recibe sentido y finalidad mediante esa actividad."¹³²

2. El siguiente nivel de la comunicación empírica se da cuando la autoconciencia empieza a despertarse y el individuo se va diferenciando de los demás y de su propio mundo. "Este salto está enlazado al pensamiento lógico, impositivo y válido de manera general."¹³³ Los hombres comienzan a relacionarse unos con otros de inteligencia a inteligencia y de existencia empírica a existencia empírica.

¹³¹ *Idem*

¹³² *Ibidem*, p. 434

¹³³ *Cf. ibidem*, p. 452

Primero, se da una comunicación mediante la comprensión común de una cosa objetiva, se trata de un contenido intelectual en el cual se aprehende y reconoce una exactitud como tal o un hacer en que se acoge colectivamente un mismo fin. Estas relaciones son impersonales puesto que miran a lo común y objetivo, no al individuo.¹³⁴ Cualquiera es sustituible por otro que actúe y comunique bajo los mismos principios universales, no importa quién.

Como las relaciones son impersonales el yo tiene la posibilidad de relacionarse con el otro yo como cosa, no se ve al otro como una existencia empírica del mismo rango que el propio yo, sino como una cosa u objeto de la naturaleza que hay que dominar. Si esta relación es recíproca, surge una lucha sobre quién domina y quién es el dominado.¹³⁵ Estas relaciones son también impersonales, cualquiera que sirva para la finalidad que yo persigo puede ser utilizado.

3. Este grado de comunicación es el que interviene en todas las relaciones sociológicas de la vida, del trabajo y del comercio; se manifiesta por la concepción de las ideas, ya es necesaria la espiritualidad y la comunidad de ideas, me encuentro en el nivel de una comunicación substancial que me acerca más al otro que en los dos grados anteriores, sin embargo, aún me falta la identificación.

¹³⁴ Cf. *ibidem*, p. 453

¹³⁵ Cf. *idem*

conmigo mismo, por lo tanto, no puedo lograr todavía una proximidad absoluta con el otro *si-mismo*.¹³⁶

Dentro de éste ámbito de la comunicación empírica yo sólo soy pensado como inteligencia de una «conciencia general», pero me comunico por primera vez a base de contenidos (Estado, Universidad, familia, profesión), "...en los conocimientos de valor objetivo universal y abstracto la conciencia se comporta de igual modo en los distintos sujetos, como si éstos estuvieran desprovistos de la respectiva matización personal y fuesen sólo ejemplares idénticos de una misma y unívoca capacidad de conocer."¹³⁷ Es algo así como un yo abstracto que es común a todo el género humano.

Normalmente cualquier relación comunicativa empieza a un nivel superficial, sin embargo, con el trato, con la cotidianidad tenemos la posibilidad de ir profundizando en ella, al mismo tiempo que vamos realizando nuestra existencia, de lo contrario estaremos limitando las posibilidades de nuestro propio ser, y viviremos en la continua insatisfacción.

La comunicación existencial queda articulada en estas tres formas de la comunicación empírica, sin ellas no puede darse, pero todavía no se alcanza, superando los límites que nos marcan las anteriores llegamos a esta última.¹³⁸

¹³⁶ Cf. *ibidem*, p. 454

¹³⁷ MILLÁN PUELLES, A., *La claridad en filosofía y otros estudios*, p. 179-180

¹³⁸ Cf. JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 455

6.1.2. LA INSATISFACCIÓN EN LA COMUNICACIÓN NO EXISTENCIAL

En toda comunicación se experimenta una satisfacción específica, pero no absoluta. "Cuando me doy cuenta de la particularidad de mi comunicación y tropiezo con sus límites me invade la insatisfacción."¹³⁹ Este es el origen para abrirme paso a la «existencia».

1. Insatisfacción en la comunicación de la conciencia en general y en la transmisión de la existencia empírica.- Esta insatisfacción me la produce el hecho de estar en un nivel en donde soy sustituible, sólo soy medio y no fin. "Yo soy en ella cualquiera, «todo el mundo»; el yo en general; esto quiero ciertamente serlo, pero yo quiero ser también yo mismo y no sólo todo el mundo."¹⁴⁰ Se trata de la insatisfacción que traen consigo las relaciones sociales objetivas; la sociedad, en cuanto organización, se me representa como una masa anónima en la que me pierdo.

Surge la individualidad del ser, la personalidad, la tendencia innegable de manifestarme como persona única e irrepetible.

2. Insatisfacción en mí solo.- Si cuando falla la comunicación yo pretendo quedarme encerrado en mí mismo, entonces la insatisfacción se hace absoluta y definitiva; si la insatisfacción no se convierte en una voluntad de comunicación, caigo en la nada, la existencia empírica se me oscurece. "Yo no puedo encontrar lo verdadero, porque verdadero es lo que no sólo para mí es verdadero: yo no puedo amarme a mí mismo, sino sólo porque yo amo al

¹³⁹ *Ibidem*, p. 456

¹⁴⁰ *Ibidem*

otro. Si yo sólo soy yo, sería árido, desierto."¹⁴¹ Yo llego a ser lo que soy, sólo con el otro.

3. Insatisfacción en el otro.- Se produce cuando el otro no se encuentra en la misma situación que yo. "En la comunicación no sólo me siento responsable de mí sino del otro, como si él fuera yo y yo fuera él, y percibo que la comunicación sólo se establece cuando el otro sale a mi encuentro del mismo modo."¹⁴² Yo no puedo ser yo mismo si el otro no quiere ser él mismo, yo no puedo ser libre si el otro no lo es, no puedo estar cierto de mí si no estoy cierto del otro. La sumisión del otro por obediencia a mí no me permite encontrarme a mí mismo, pero su dominio sobre mí, tampoco. Sólo en el mutuo reconocimiento llegamos a ser ambos nosotros mismos, sólo juntos podemos alcanzar lo que cada uno quiere alcanzar.¹⁴³

Es un hecho que siempre me voy a encontrar con insatisfacciones, en esta realidad no se da el logro absoluto, continuamente toco la sensación de que no se resuelve todo, pero es mi decisión que estas insatisfacciones se absoluticen o no, puedo ordenarlas en el lugar que les corresponde o dejar que invadan mi existencia completa.

4. Impulso a la comunicación.- La comunicación no se da sólo mediante la buena voluntad de la inteligencia práctica, es necesario comprometer el ser *si-mismo*. La conciencia de ser un

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 457

¹⁴² *Ibidem*, p. 458

¹⁴³ *Cf. Idem*

factor decisivo para sí mismo y para el otro empuja a estar en la disponibilidad más extrema para la comunicación.¹⁴⁴ Todos estos diálogos que se dan dentro de la comunicación existencial debo de integrarlos, son algo vivencial que me empuja a querer saber más de mí y de los demás y así, logro profundizar y comprometerme, lo cual me inserta en el nivel de la comunicación existencial. Si no he logrado vivir este tipo de comunicación, es muy difícil que entienda lo que realmente quiere decir, pues, al llegar al ámbito de la comunicación existencial, el hombre sale del ámbito de lo objetivamente demostrable. La comunicación existencial no se demuestra, cada quien la experimenta y la descubre intuitivamente en las propias actividades de la vida. "Lo que yo soy, lo experimento mediante lo que he hecho, y esto en el eco del otro."¹⁴⁵ Para cobrar conciencia de mí mismo necesito reconocerme en el otro, probarme a través de él, los demás se vuelven como un espejo, en el trato con ellos se refleja mi ser.

5. Comunicación existencial.- Esta comunicación no se puede enseñar ni imitar, existe de manera absolutamente irrepetible en cada caso, se da entre dos *sí-mismos* que sólo son éstos y no representantes, y por lo mismo no sustituibles, "sólo en ella el *sí-mismo* existe para el otro *sí-mismo* en mutua creación."¹⁴⁶

Esta comunicación se funda en una demanda que tiene como finalidad la realización de mi persona y de la del otro. Sin

¹⁴⁴ Cf. *idem*

¹⁴⁵ Cf. LENZ, J., *El moderno existencialismo alemán y francés*, p. 82

¹⁴⁶ JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 459

embargo, no se trata de un puro pedir sin límites, demanda sin sentido que me pudiera dejar vacío, por el contrario, al ir satisfaciendo esta demanda me voy enriqueciendo, me voy realizando.

6.1.3. LÍMITES DE LA COMUNICACIÓN EXISTENCIAL

La realización de la comunicación está vinculada a algo que no es forzoso o necesario y que, por lo tanto, puede faltar; esto es lo que marca los límites de dicha comunicación.

1. La falta de comunicación.- La certidumbre de que yo sólo con el otro puedo ser yo mismo está en el origen de mi conciencia de ser, sin embargo, afirmaciones de que no todos tienen la suerte de encontrar otro yo mismo para entablar esta comunicación, o de que se ha buscado pero no se ha encontrado, convierten la comunicación en un proceso objetivo que puede ocurrirle o no ocurrirle a uno como si fuera un suceso externo o un bien material. Pero encontrar un amigo no es un suceso pasivo, sino activo y está fundado en la posible «existencia».¹⁴⁷

2. La angostura «histórica» de la comunicación.- La comunicación existencial con otro implica la exclusión de otras posibilidades de comunicación con otros, yo no puedo entablar este tipo de comunicación con todos, si lo intento lo que logro es destruir la comunicación, si quiero corresponder a todo el que me encuentre, lleno mi existencia empírica de superficialidades y me niego la que es mi única posibilidad «histórica».¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 460

¹⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 461

6.2. ACLARACIÓN DE LA COMUNICACIÓN EXISTENCIAL

El filosofar pretende aclarar la libertad, este filosofar apela desde mí hacia mí, para dejarme abierto y en franquía, y aceptar entonces la vinculación realizada comunicativamente. Trata de conservar la posibilidad negada en el solipsismo y en el universalismo de la «conciencia general», es decir, que "...la filosofía quiere aclarar la libertad que, mediante la comunicación, salva al ser humano del doble peligro del solipsismo y del universalismo que amenazan constantemente al *Dasein*."¹⁴⁹

Éste es para Jaspers el papel de la filosofía, proporcionar al individuo pensante y consciente de su posibilidad existencial, un camino iluminado inteligentemente, en el cual pueda ir desarrollándose, sacarlo de su encierro en sí mismo o de su desvanecimiento en lo general, en lo que le es externo.

"Mientras la «conciencia racional en general» conoce lo que le es dado, el pensamiento filosófico produce como realidad en el ser pensante lo que él aprehende: esta realidad es originariamente la comunicación existencial, y el pensamiento es la fuerza que instituye la comunidad para seres que existen propiamente por sí mismos, a diferencia de la formación de colectividades por virtud de los intereses, la fuerza y las autoridades."¹⁵⁰

La conciencia absoluta, a diferencia de la conciencia general, "...es ya la actividad de un sujeto estrictamente singular y

¹⁴⁹ JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*, p. 242

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 520

cualificado. A ella se refiere la posesión de sí por la que el sujeto entra en relación consigo mismo y se establece originariamente como excepción y destino inconfundible. Su campo de actividad no es lo objetivo en sí, sino la plena realidad de la vivencia subjetiva de las cosas, esencialmente matizada por el sabor personal de la existencia.¹⁵¹

6.2.1. SOLEDAD-UNIÓN

En la comunicación en donde llego a ser *yo-mismo*, se dan dos cosas: el *ser-yo* y el *ser-con-el-otro*, de aquí surgen dos polos que deben conciliarse. El primero de estos es la soledad; es necesario que yo sea yo mismo, independiente y autónomo, necesito conocerme, saber qué tengo, qué quiero, cuáles son mis posibilidades, cuáles son mis límites, tanto vivenciales, como facultativos, de lo contrario me pierdo por entero en el otro y la comunicación se anula al tiempo que me anulo yo. El segundo polo es la unión, la entrega de sí mismo al otro, si yo comienzo por aislarme y encerrarme en mí mismo, la comunicación se empobrece y se vacía. La «existencia» se va haciendo posible en la alternativa y tensión entre soledad y comunicación. «Yo tengo que querer la soledad si yo mismo quiero ser desde el propio origen, y por esta razón intento entrar en la comunicación más profunda.»¹⁵² La soledad no se identifica con el aislamiento, del mismo modo que la unión no es la renuncia a mi *yo-personal*.

¹⁵¹ MILLÁN PUELLES, A., *La claridad en filosofía y otros estudios*, p. 180

¹⁵² JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L.II, p. 462

Este aspecto de la soledad es fundamental en la relación de la comunicación existencial, y en cualquier otro tipo de relación del hombre con todo lo que lo rodea. Es fundamental para el desarrollo de la persona la interiorización, cosa que implica cierta separación y delimitación respecto de todo aquello que no es uno mismo. El hecho de ser individuos conscientes e insustituibles nos exige dicha interioridad, autoreflexión o meditación creadora que no esté determinada por el exterior. La soledad me fortalece si a través de ella me permito interiorizar lo que vivo, lo que veo, lo que escucho, lo que toco, en mi estar cotidiano. Puedo sencillamente vivir la vida y ya, ir tomando sin mayores complicaciones lo que encuentro e ir renunciando a lo que no se me da fácilmente, o comprometerme a dar sentido a lo que me ocurre cotidianamente, esto último es lo que me va transformando. "Si rechazo la soledad, creo el aislamiento, que me aísla de toda comunicación con otro: no soy ya un yo, sino "todo el mundo."¹³³

6.2.2. PATENTIZACIÓN-REALIZACIÓN

Comunicar con otro es hacerse manifiesto a otro, la patentización es al mismo tiempo la realización del yo como *si-mismo*, el patentizarse no es una aclaración del carácter innato, la «existencia» se va creando en el proceso mismo de patentización al hacerse clara. La patentización existencial asume mis formas y cualidades innatas, puesto que estas forman parte de la orientación en mi situación, sin embargo, lo que surge al irme patentizando es mi verda-

¹³³ JOLIVET, R., *op. cit.*, p. 242

dera y única persona, mi singularidad es lo que se va manifestando a mí y al otro.¹⁵⁴ Esta individualidad orientada en el mundo me parece que queda muy bien expresada de la siguiente manera: "...nadie es igual a nadie, no existe un doble o un sustituto que pueda ser lo que cada quien está llamado a realizar con su precisión, a su propio modo, a su propio paso, y a su muy particular estilo."¹⁵⁵ Y una vez que he sabido reconocer cuál es mi propio paso y mi particular estilo, se me abre un mundo de posibilidades y de realizaciones ahí mismo donde antes no encontraba nada, ahí donde nada tenía sentido, donde no había misiones que cumplir ni fines que alcanzar.

"La voluntad existencial de patentizarse incluye lo que aparentemente es contrario: la inexorable claridad sobre lo empírico y la posibilidad de llegar a ser por ello lo que yo soy eternamente, el inevitable encadenamiento por la realidad empírica y la libertad de transformarla al concebirla, el reconocimiento de *ser-así* y la negación de todo *ser-así* fijado."¹⁵⁶

Para el *ser-sí-mismo* la patentización es captación y superación de la realidad meramente empírica en favor de la posible «existencia», al irme patentizando me pierdo a mí mismo como existencia empírica constituida para luego recuperarme como posible «existencia». Todo esto se opone al hermetismo en el cual me conservo como consistencia empírica al tiempo que me pierdo

¹⁵⁴ Cf. JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 465

¹⁵⁵ JARAMILLO LOYA, H. *El miedo a ser yo mismo*, p. 17

¹⁵⁶ JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 465-466

como posible «existencia». Pero esto es posible mediante un "...salto existencial o adentramiento en el origen de la intimidad humana que convierte a la subjetividad puramente empírica del yo, que es *cuasi-objeto*, en subjetividad auténtica y rescatada de las circunstancias."¹⁵⁷ Este acto de trascender lo debe hacer cada quien por sí mismo, nadie puede sustituirle, mediante tal acto mi yo deja de ser un *Dasein* para convertirse en una *Existenz*, por lo tanto existir significa primariamente trascender. Mientras esto no ocurre, la existencia se encuentra sólo en posibilidad de ser.

6.2.3. EL COMBATE AMOROSO

El amor es combativo, no es pasivo, se tienen fines y se obtienen, exige una lucha por conquistar la «existencia» propia y la del otro.¹⁵⁸ Surge en este combate una gran solidaridad, irreductible a las alianzas de puro interés, aquí lo conquistado es mutuo y lo perdido también. "...la autorregulación con el amor, que siempre exige e importuna, implica al mismo tiempo el carácter de lucha común... Amor combatiente y combate amoroso han de precaverse de cualquier forma de comunidad petrificada... La lucha que se manifiesta es para vencer al yo reticente del egoísmo, para superar el amor ciego que no sabe obedecer más que a los impulsos del instinto."¹⁵⁹

¹⁵⁷ MILLÁN PUELLES, A., *La claridad en filosofía y otros estudios*, p. 171

¹⁵⁸ Cf. JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 466

¹⁵⁹ LENZ, J., *op. cit.*, p. 82

Siempre existe el miedo y la posibilidad de perder el amor que alguien nos tiene y el que le tenemos; el combate amoroso consiste en conservarlo, pero no como algo estático, como algo ya dado, ya terminado, sino más bien, como algo que requiere ser renovado, algo que cambia, que crece, que va madurando, que se va perfeccionando, al tiempo que se va solidificando. En el apartado que habla del amor veremos con más detenimiento todas estas afirmaciones.

6.2.4. COMUNICACIÓN Y CONTENIDO

“Sin contenido mundano, la comunicación existencial no tiene medio de manifestarse; y sin comunicación, los contenidos mundanos quedan sin sentido y vacíos.”¹⁶⁰ Cuando el hombre como *sí-mismo* se acerca al otro como *sí-mismo* también, se patentiza lo propio y auténtico de cada uno y entonces surge la ilusión de una unión inmediata de alma con alma, en donde se elimina toda vinculación con la exterioridad de la existencia empírica del mundo. Si embargo esto no es posible, “...la comunicación es el movimiento del *sí-mismo* en la materia de la realidad,”¹⁶¹ una «existencia» no puede unirse a otra «existencia» inmediatamente, sino sólo por medio de contenidos, es necesaria la realidad de la acción y de la expresión.

La comunicación cobra impulso y vuelo por virtud de la participación en las ideas en el mundo, en tareas y finalidades, sin

¹⁶⁰ JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 470

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 469

contenido todo contacto inmediato queda vacío. La mera comunidad vital de la juventud, el simple estar juntos sin actividad en el mundo, la camaradería sin idea ni finalidad, la alegría común de los juegos y de los deportes, dan una satisfacción específica en el momento de vivirlas, pero esto no es suficiente y deja tras de sí una insatisfacción forzosa para un *si-mismo* que concibe la vida como decisión.¹⁶²

Finalmente soy un individuo particular, dueño de mi cuerpo y de mi alma, con una serie de características, unas adquiridas y otras innatas, insertado en una realidad muy concreta y muy personal, en una época y en un mundo que me exigen un comportamiento determinado, una profesión, una vocación. Todo esto va dando contenido a mis relaciones y a mi comunicación con los demás, y esto mismo muchas veces facilita o entorpece la cercanía y la facilidad con que me comunico.

6.2.5. LA EXISTENCIA EMPÍRICA DE LA COMUNICACIÓN COMO PROCESO

La comunicación no deja nunca de ser combatiente, esto sucede a causa de la infinidad de la «existencia» que no cumpliéndose nunca plenamente en su manifestación, no queda acabada. En la solidaridad de este buscar combatiente hay siempre la mayor proximidad y lejanía entre los individuos, pues la comunicación absoluta no existe en el tiempo más que como la certidumbre del

¹⁶² Cf. *ibidem*, p. 469

momento; se hace falsa como resultado establecido objetivamente.¹⁶³

Entre hombres no es posible, en esencia, aprehender, en un solo acto o de un golpe lo verdadero. El hombre y su mundo no están maduros en el momento, sino que se van haciendo por virtud de una serie de situaciones, tienen que pasar necesariamente por posiciones provisionales intermedias, incompletas.¹⁶⁴

Puesto que nadie puede pretender, respecto del otro o de sí mismo, estar concluso en el tiempo, la solidaridad existencial trata de leer en la reciprocidad, no sólo para rechazar al juzgar, sino también para comprometerse. No es blanda en su exigencia, pero también es consciente de la posibilidad de equivocarse al exigir. En la comunicación, la exigencia no aplasta como una ley rígida, para ella vale el auténtico *ser-sí-mismo* aún allí donde pudiera parecer casi perdido, allí en su posibilidad.¹⁶⁵

Quien sólo quiere hablar o actuar justamente, no hace nada, no entra en el proceso y se hace falso porque no es real. Quien quiere ser verdadero tiene que aventurarse a errar, llegar a ser *sí-mismo* exige entrar en el proceso en el cual el uno se abre y patetiza al otro.¹⁶⁶

¹⁶³ Cf. *ibidem*, p. 470

¹⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 471

¹⁶⁵ Cf. *idem*

¹⁶⁶ *Idem*

6.3. DEFICIENCIA EN LA COMUNICACIÓN

La deficiencia en la comunicación se deriva del hecho de que ésta última se da en la existencia empírica como proceso, nunca como conclusión. Dicha deficiencia toma formas en las cuales sólo es impulso; otras, en las que es, miembro indispensable de la patentización; otras, en que como límite inconcebible sacude la conciencia de ser.

6.3.1. EXPERIENCIA INDETERMINADA EN LA COMUNICACIÓN DEFICIENTE

En la juventud se da la experiencia de que todavía no se sabe lo que se quiere: yo me resisto a someterme interiormente a la amabilidad social y a un interés que no compromete, me resisto a encontrar satisfacción en el contacto impersonal con hombres en contenidos meramente objetivos, en los cuales, sólo se da una comprensión lejana, en todo ello me doy cuenta de la distancia entre hombres que, por su parte, a menudo no parecen notarla. En la raíz de esta actitud está la conciencia de la deficiencia respecto al prójimo.¹⁴⁷

Los hombres, que están próximos por virtud de una larga vinculación de su existencia empírica, experimentan ciertamente en la situación concreta, aunque sea vagamente, la deficiencia como el dolor de desvanecerse. En la tristeza que irrumpe hay un anhelo de comunicación, pero la palabra, el acto y la verdad no están realmente presentes: faltan. No aparece allí nada que se

¹⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 475

podiera aprehender, ninguna deficiencia real que se pudiera eliminar, ninguna tarea que se pudiera abrazar; se es bueno el uno para el otro, se habla, se está dispuesto, se mira; no se quiere nada superficial y se queda silencioso acerca de situaciones que no logro tocar.¹⁶⁸ Esto inclusive nos sucede muchas veces con aquellos con quienes guardamos una relación muy íntima, el conflicto de intereses provoca la incapacidad de hacernos escuchar, o de poder escuchar de los demás sentimientos o razones que son muy profundos; tan íntimos que apenas y nosotros mismos sabemos reconocerlos, situaciones que percibimos sólo de manera intuitiva y que somos incapaces de poderlas siquiera expresar correctamente.

Ciertos sentimientos peculiares ponen de manifiesto, en innumerables formas, el dolor de las posibilidades no realizadas de comunicación. Conmueve peculiarmente lo más íntimo y, sin embargo, no tiene ningún valor en el mundo; parece insignificante y se puede interpretar como una suave apelación de la vaga exigencia de la «existencia».¹⁶⁹

6.3.2. SILENCIO

El silencio es la no acción que paraliza la comunicación meramente empírica. Pero también el callar posee una actividad específica que es función para el comunicarse, el poder callar es expresión de una fuerza *de sí mismo* dispuesto a la comunicación.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 475-476

¹⁶⁹ *Idem*

¹⁷⁰ *Idem*

El callar en la auténtica comunicación no es el callar que se hace visible, el cual quiere obrar cuando es ese quedarse callado provocativo que hace hablar al otro, ni tampoco es el silencio altivo con el cual se pretende valor e importancia, como si se suplera y pudiera decir algo; tampoco es el silencio nacido de la compasión, cuando se evita decir lo que hay, que actúa y auxilia mudamente, sin comunicación; por último, no es el silencio por el cual yo interrumpo ofensivamente la relación.

El callar se da como sazón de callar, en la continuidad de un proceso comunicativo, este silencio es tanto una opresión como una culpa, si el otro lo nota también lo sufre. En el inevitable distanciamiento que produce aguarda una disponibilidad, hasta que llega de nuevo la hora de la sinceridad y franqueza.

Este silencio, que en la patentización del verdadero hablarse se podrá extinguir, es rebasado por otro callar: un callar profundo que no deja nada en la oscuridad; un callar manifiesto que se convierte en un ser el uno para el otro que trasciende a la callada comprensión que se pudiera expresar. Este silencio no se ha de querer; como gesto quedaría transformado en una falsa forma de trato; tampoco es repetible, sino que en cada caso es actual; está determinado por miedo a una expresión que fuera inadecuada a la situación y, por tanto, más ocultaría que mostraría. El callar en este sentido equivale al verdadero hablar.

Sin embargo, el silencio es también deficiencia en el sentido de pobreza de expresión, existe el silencio vacío, que nada ex-

presa porque nada experimenta y, hay el callar sostenido que nada dice, porque le está negado el don de la expresión.

Con la conciencia profunda del callar surge el nuevo peligro de suprimir, por virtud de un criterio absoluto, toda manifestación real y caer definitivamente en el silencio por la preocupación crítica ante la expresión insincera. Sólo aventurándose a errar se realiza lo originario.¹⁷¹

6.3.3. INDIGNIDAD

“La dignidad estriba en la seguridad del hombre como ente de razón en la firmeza de sus conocimientos y sus opiniones. Esta dignidad se pone en cuestión por la comunicación existencial, y al mismo tiempo, es insuprimible. Por el hecho de que la posible «existencia», en su manifestación, está enlazada a su patentización, y ésta a la comunicación, no hay para la «existencia» firmeza objetiva.”¹⁷² La comunicación no puede establecer nada firme con seguridad, pues rebasa todo lo sabido por virtud de su posibilidad todavía oscura. Sólo en el desplazamiento y cambio ilimitado del punto de vista, por tanto en la falta de firmeza dispuesta a la entrega, se puede pensar la comunicación veraz. Toda firmeza, cuando se presenta como condición, es un muro que me separa del otro y de mí mismo, a la patentización en la comunicación sustituye la defensa de algo fijo. La voluntad de patentización significa la aventura de poner en cuestión todo lo conquistado.

¹⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 476-478

¹⁷² Cf. *ibidem*, p. 478-479

La falta de firmeza tiene como consecuencia la lesión de la dignidad; la indignidad se experimenta irremediabilmente en el momento crítico. Si yo estaba seguro de mí en mi entereza, entonces, por virtud de la voluntad de ser más profundo en el proceso de esa reveladora puesta en cuestión, tengo que aniquilarme por un momento. En esta indignidad, y por su virtud al superarla, yo me realizo: las realizaciones están enlazadas al descalabro.

Por el hecho de que la patentización en la comunicación está enlazada a la participación, la posible «existencia» tiene que aventurarse, en segundo lugar, a ser mal entendida, por virtud de lo cual ella misma se pone en una falsa situación. Mientras que la participación puramente objetiva es unívoca, en cambio, como instrumento de la comunicación, es equívoca cuando en ella se ha de hablar de la «existencia». La comprensión textual y aislada de lo dicho, la comprensión abstracta y general de lo hecho impiden la comunicación. Pues aunque la comunicación existencial se manifiesta por este medio, nunca puede ser conocida objetivamente; únicamente puede ser real, y entonces es conocida en comunidad sin palabras. El primer paso a la verdadera comprensión, más allá de la firmeza de la identidad conceptual, es la aprehensión de lo dicho en la totalidad de la idea; el segundo paso en la comunicación existencial es la admisión de lo dicho en la idea en la actualidad «histórica». Ambos pueden fallar, por esta razón, el aventurarse a la mala inteligencia significa que puede serme atribuido lo que me es extraño, de tal suerte que yo me sepa visto falsamente.

Por virtud del posible malentendido, al patentizarme me arriesgo a situaciones indignas. Yo me declaro y quedo sin eco; me encuentro, justamente con lo dicho y hecho, menospreciado, ridiculizado; después, de nuevo utilizado, y vivo en una imagen mfa, que se me atribuye y que no soy yo. Yo me arriesgo a la impertinencia, me propaso; ninguna proximidad de las almas surge sin arriesgarse un momento a una situación indigna. Pues lo que no se prodiga y no se experimenta apenas podrá alcanzar alguna vez la comunicación existencial. El huracán distanciamiento, conservado fríamente en todas las circunstancias, no abre nunca el camino de hombre a hombre.

Pero esta indignidad es, a su vez, ambigua. Puede ser ciertamente la manifestación de ese riesgo, pero también el ciego impulso de escapar al vacío del propio ser que se entrega, que quisiera cobrar valor a la vista del otro y sin pudor despliega las propias vivencias faltas de «existencia». O bien puede ser la impertinencia, que, sin voluntad de comunicación, no hace más que preguntar indiferentemente y pretender adueñarse del otro agresivamente.

Salir de la soledad, franquearse sin reservas y soportarlo son cosas que sólo se las permite la «existencia» si la situación y el otro y el tema, a los cuales reúne, son adecuados y si su amor se despierta.¹⁷³

¹⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 478-480

6.3.4. SOLEDAD

“La soledad es, en primer lugar, el polo insuprimible en la comunicación. En segundo lugar, como posibilidad de una yoidad vacía, es una imagen del verdadero *no-ser* en el abismo, del cual me salvo por la decisión «histórica» de realizarme en la comunicación. En tercer lugar, es la deficiencia actual de vinculación comunicativa con el otro y la certidumbre de poder abrogarla.”¹⁷⁴

1. Polo insuprimible: el *ser-sí-mismo* en la polaridad de soledad y comunicación, exigía la tesis de que yo sólo puedo ser *mí-mismo* cuando el otro es *sí-mismo* conmigo en el proceso de la mutua patentización. Sin embargo, la situación puede imponer una soledad permanente nacida de la comunicación cuando el otro deja que se paralice su voluntad existencial. Pues el *sí-mismo* cuando falla la comunicación, puede casi desangrarse, temer perder al otro para siempre, pero aún puede entonces ser sí mismo en la situación límite de este fracaso. Este no poder llegar a ser sin el otro *sí-mismo*, vinculado a él «históricamente» en el origen, es un nuevo llegar a *ser-sí-mismo* solitario en la incertidumbre de la espera, que nunca renuncia definitivamente a la posibilidad.¹⁷⁵ Momentos críticos en mis relaciones en los que hay que replantearse finalidades, límites, normatividades; esquemas que dejaron de funcionar y que hay que modificar.

¹⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 481

¹⁷⁵ Cf. *idem*

2. Posibilidad de una yoidad vacía: incluso en medio de toda plenitud de la existencia empírica se me puede presentar súbitamente la soledad como el posible abismo del no ser. Si durante largo tiempo me atengo solamente a las objetividades y a mí mismo me pierdo, por no abrirme a otros, entonces puedo experimentar la desesperación del vacío, cuando de repente, por un momento, todo parece desplomarse o hacerse problemático: las relaciones sociales, las cuales, en definitiva, no significan nada y quedan rotas; las múltiples comunicaciones objetivas que no tienen ninguna consecuencia existencial; las relaciones de amistad, puesto que no comprometan, sino que eran puramente estéticas, de tal suerte que se disolvieron en las formas sociales. La expresión de la conciencia del posible propio no ser, puede conducir a una crisis radical en la manera del *ser-sí-mismo*. El horror al abismo de la soledad despierta todos los impulsos a la comunicación.¹⁷⁶

3. Deficiencia actual de vinculación: al experimentar esta soledad sin ilusiones yo no quedo reducido a nada, en tanto que buscando, aspiro al proceso de la patentización. Hay esta soledad, no desesperada, pero sí temible, que no quiere ningún compromiso y, por lo tanto, no se engaña; sin embargo, no puede saber verdaderamente qué es aquello a lo que se dirige. Después el callar impenetrable, en el cual el hombre existe enteramente para sí y nadie sabe de él, y nadie lo alivia cuando quisiera expresarse. Ésta

¹⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 482

es, no obstante, la fuerza de la posible «existencia», que no se desperdicia, sino que está pronta.

También surge la situación de la soledad cuando han muerto todos aquellos con los cuales estuve en comunicación y quedo yo solo. El mundo en que vive entonces todavía el hombre ya no es el suyo. Sin embargo, ante el abismo del olvido, que anonada la «existencia», su soledad tiene la posibilidad de trascender. Rebasando la realidad presente puede albergarse familiarmente en el reino de los espíritus. Ya no es la soledad desconsolada, que en la juventud piensa la posibilidad de que acaso nunca se logre la comunicación, sino la soledad dolorosa del «ya no», la cual, al mismo tiempo, se aferra a un ser para siempre que para ella está presente como recuerdo.

Si la soledad frente al no querer del otro, y la soledad que resulta de que falta el azar del encontrarse en el curso del tiempo, se convierten en la conciencia de tener que morir solitario, entonces solamente la trascendencia puede recoger en sí la comunicación no realizada.¹⁷⁷

6.4. RUPTURA DE LA COMUNICACIÓN

Como la comunicación es llegar a sí mismo junto con el otro, su ruptura es el riesgo originario que hace fracasar la «existencia». Si la comunicación es la fusión, partiendo cada cual de su único origen, la ruptura equivale a cegar este origen. Pero cegar el origen no

¹⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 482-483

significa aniquilarlo, *persiste* como la *posibilidad* de mí mismo. La aclaración significa apelación a mi posibilidad, en tanto yo incurro en el cegamiento. Este cegamiento no existe en el sentido de un estar ya originariamente cegado, sino que es el *hacer* de aquél que se cierra al otro.

La ruptura de la comunicación se encuentra, por tanto, en la misma naturaleza de lo que yo mismo soy. Así como el origen es inexpresable y solamente se puede aclarar lo que de él se hace real, también lo es la ruptura. Como ésta acontece a la misma profundidad a que se realiza la comunicación, es imposible el recurrir a un motivo por el cual, en general, se pueda comprender dicha ruptura.

De la misma manera que la comunicación no es posible sin soledad, tampoco puede quebrar en ella, sino en cada caso en mí. Yo mismo quiebro cuando se me quiebra la comunicación, yo rompo la comunicación conmigo antes de que la rompa con el otro. La ruptura supone que yo me rindo en el combate conmigo mismo y, por lo tanto, soy incapaz de luchar en el combate con el otro.¹⁷⁸

6.4.1. ANGUSTIA ANTE LA COMUNICACIÓN

La comunicación no ha comenzado a ser existencial cuando en ella no existe todavía la conciencia del peligro de la ruptura a causa de que no era una verdadera lucha. En esta lucha debo experimentar y reconocer con el otro y ante el otro de manera patente

¹⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 483-484

que yo, tal como soy ahora, no soy yo mismo. Este es el punto crítico de toda comunicación en el cual corro el riesgo de desaparecer ante el otro como realidad para resurgir de nuevo desde mi verdadera posibilidad; desde mi origen que no está aniquilado, pero sí encubierto, conozco oscuramente que yo no soy yo mismo, sin embargo, pienso que, una vez que me he sustraído al otro, bien puedo tener aún tiempo de llegar a ser yo mismo, aunque no lo soy por completo. Pero al ser solo me sumo completamente en mí, busco la firmeza en la fachada de mí mismo, ella me defiende contra el peligro de patentizarme que me deja desnudo ante mí mismo y ante el otro; me protege también contra el espectáculo de mi modo empírico de *ser-así*.

Así, encubriéndome por todos lados, pierdo, juntamente conmigo mismo, también al otro. Aunque todavía quería dirigirme a él, precisamente en el último momento en que yo hubiera tenido que patentizarme ante él, me aparto de él; lo que yo comprendí oscuramente como su exigencia creo no poder efectuarlo porque no quiero realizarlo, la angustia de descubrirme en la comunicación permite que la reserva hermética se apodere por completo de mí. Yo me rindo eludiendo mi deber de ser libre, entregándome a mi *ser-así*, apartando la vista de ambos; pienso ahora que no hubiera sido yo mismo si hubiera andado el camino con el otro y hubiese escuchado sus exigencias; no quiero ser como él quiere, sino como yo quiero; con ésta fórmula tergiverso el sentido de la comunicación. Yo no soy para él, sino que soy para mí, el

punte que nos ligaba lo levanto, creyendo sustraerme a la angustia de la comunicación al evitarla.¹⁷⁹

6.4.2. RESISTENCIA DE LA EGOÍSTA EXISTENCIA EMPÍRICA

En la angustia se oculta la fuerza de la egoísta existencia empírica; la voluntad de ser así como soy, sin fundamento y sin comunicación —voluntad para sí misma obscura—, existe en cada caso en todo lo que yo me he adjudicado vitalmente en mi existencia empírica. De ello brota el interés por el bien material, por el prestigio, por el placer, que incluso puede aislarme respecto del más próximo.

Esta egoísta existencia empírica, que está fuera de la comunicación, es fundamento de la existencia empírica de todo hombre y se destaca agudamente en los casos de conflicto; puede quedar velada en las situaciones felices. Pero por mucho que renuncia y se sacrifica a menudo, hay conflictos extremos en los cuales el egoísmo sale inevitablemente a la luz, en cuanto que el hombre quiere vivir. Pues yo únicamente existo con mi espacio vital, que es la condición de mi voluntad de vivir, renunciar a él significa renunciar a mi vida.

El darse clara cuenta de su situación concreta conduce al hombre veraz a los límites en que percibe la egoísta existencia empírica en sí mismo y en el otro, su magnitud y su carácter. Constantemente tropiezo en mí y en los otros con la fuerte resistencia de la egoísta existencia empírica cuando ya no está sometido

¹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 484-485

da a las condiciones de la «existencia», sino que rige incuestionadamente como sí misma.

El oscuro fondo de la existencia empírica egoísta es el posible cuerpo de la «existencia», como mera existencia egoísta ese fondo es la ciega voluntad de vivir, que sólo quiere cada vez más; como cuerpo físico de la posible «existencia», es la voluntad de su destino. La voluntad de vivir es idéntica donde quiera, sólo cambia en su contenido según la situación y el tiempo. Pero la voluntad de destino es «histórica», es el fundamento eterno de la «existencia». La mera voluntad de vivir es oscura y extraña al espíritu, mientras que la voluntad de destino es esclarecedora y condición del *ser-sí-mismo* existencial en la realidad con que se manifiesta.

Puesto que yo, como existencia empírica egoísta, al luchar por ésta, soy esencialmente lo que yo ante el otro y ante mí mismo valgo, yo me comparo. En la comparación el individuo trata de realizarse distanciándose, o bien, al percibir su menor talla, se siente ofendido, quiere ascender y odia por resentimiento. Este compararse, que posee sentido en relación con las realizaciones y con lo que tiene validez general, es absurdo respecto a la «existencia», que no es uno de varios casos, no es una existencia representable en un número que se pueda sumar. El compararse es una actitud natural de la existencia empírica egoísta en la lucha por la existencia; pero, cuando se dirige al propio ser, indica que no se realiza la comunicación ya que al realizarse en ella el verdadero *ser-sí-mismo*, en ella misma cesa la comparación. Es imposible

existencialmente que alguien quiera ser otro que él mismo es, por el contrario, es expresión de la conciencia de la «existencia» que yo me quiera a mí mismo y no pregunte en absoluto si pudiera ser otro, que no me compare con el otro, sino que soy con el otro como otro, con todo aquél que al buscar comunicación, abordo al mismo nivel, aunque en las cosas comparables esté muy por encima o debajo de mí, pues en todos como en mí, supongo origen y ser propios.¹⁰⁰

6.4.3. SENTIDO DE LA RUPTURA

Por violenta que sea la ruptura puede ser, por su sentido, transitoria. Un fallo momentáneo no significa la ruptura definitiva, aun cuando lo parezca, sino que sólo necesita tiempo. El fracaso de la comunicación en la situación presente no es forzoso que tenga por consecuencia la anulación de esta comunicación en general.

Cómo se produce entre dos hombres la ruptura que se cree definitiva por el momento es cosa cuyo sentido no se puede establecer por ninguno de los lados. Si yo rompo porque me parece que se ha desvanecido la posibilidad de *ser-mí-mismo* con el otro, no puedo, sin embargo, fundamentarlo suficientemente, sino que por mi culpa pierdo en el propio *ser-mí-mismo* lo que yo distancié de mí como lo otro. Si el otro rompe conmigo, tengo que sufrirlo sin comprender la necesidad. Si ambos rompen el uno con el otro, entonces o bien se alejan sin siquiera despedirse, o bien conservan a distancia, en la comunidad del «no», su posibilidad.

¹⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 485-488

Si la necesidad de una ruptura deliberada se tratase como comprensible, en lugar de reconocerla como una experiencia inseparable existencialmente de la culpa, entonces se podría decir en forma objetivante: la ruptura externa, existencialmente necesaria, que entre dos hombres decide algo, se hace sin falsa voluntad cuando significa el sincero reconocimiento de una realidad que se ha producido, por ejemplo, cuando se comete por uno algún abuso de confianza que el otro no admite y, por tanto, resulta violada la condición para una comunicación sin reservas, sin que sea posible remediarlo mediante un proceso de esclarecimiento, entonces la veracidad exige la decisión. Con la ruptura, el que rompe no quiere trazar, como en una suma, una raya bajo el ser del otro, liquidándole con un juicio general reprobatorio. Para él, la ruptura en esta situación «histórica» significa lo irremediable entre estos dos hombres, no más.

Hay situaciones en que, como realidades sociológicas, no es aconsejable declarar la ruptura francamente, el acto visible, violento, sería una innecesaria agravación de las relaciones externas, que casi siempre existen permanentemente entre los hombres. En cambio, un distanciamiento callado es, al mismo tiempo, disponibilidad para la futura franqueza.

En la ruptura, que para quien está sinceramente en comunicación es un dolor imborrable, nunca hay para el existente un derecho en que se pudiera apoyar. Conoce su incapacidad para libertar al otro, en verdadera lucha de las almas, de los enredos y trabas que ha visto en él. El tener que dejarlo en la prisión de su

ficticia autoconservación y del orden asegurado, expuesto a la desaparición de su posible «existencia», lo siente como culpa. Pero precisamente este aspecto que se le manifiesta en la ruptura, se aparece para el otro de manera distinta; en opinión de éste, parece revelar una equivocación esencial en la visión y valoración que tengo de él, pero de todas maneras yo soy culpable. Sin la conciencia de culpa no se realiza claramente la ruptura, por esto surge en mí la exigencia de estar dispuesto no sólo a hacer reproches, sino también a la lucha dentro del ámbito común de la confianza y de la puesta en cuestión.¹⁴¹

6.4.4. FORMAS DE LA RUPTURA

La voluntad egoísta de la existencia empírica que se angustia ante la posibilidad de *ser-sí-mismo* que la limita, rompe la comunicación cuando la «existencia» no la restringe. Las formas en que se produce la ruptura son formas del engaño de sí mismo y del otro. Hablar y hacer no significa en ellas más que lo que tiene que darse: la comunicación corriente como tal. Estas formas engañosas son innumerables; sólo se pueden señalar las que siempre se repiten:

1. Cuando me resisto tercamente a la comunicación diciendo «yo no me puedo modificar ya» o «debo ser tomado así como soy», de hecho, se pide auxilio al otro, como si al yo se opusiera un segundo yo al cual hay que auxiliar. Entonces se busca la comunicación y al mismo tiempo se rompe, pues al *sí-mismo* exis-

¹⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 488-490

tente no se le puede auxiliar, sino sólo entrar en comunicación con él, mientras que el auxilio sólo es posible en lo particular, en las ordenaciones y acciones finalistas de la existencia empírica. En tanto que me resisto a la patentización, me convierto en una cosa sin libertad, en aquella frase fatal, que suena tan sencilla, la enunciación de la frase es un acto libre con la conciencia de estar presente en ella; esta libertad está en contradicción con el contenido de la frase, por la cual yo me convierto por completo en una mera cosa sin libertad. En tanto que, engañándome a mí mismo, me parece creer en la frase, su contenido tiene la significación de una decisión existencial: yo me dejo ir, me hago pasivo, espero nada y soy libre sólo para lamentarme de mi existencia empírica, mostrándolo finalmente a los demás, para que coincidan en la lamentación. Yo no quería comunicación, por tanto, yo quiero compasión.¹⁰²

2. Si en una situación real la comunicación se refiere a decisiones de acción que han de ser tomadas ahora, entonces la resistencia se vuelve contra la claridad que pone en peligro las ventajas y utilidades de la oscura existencia egoísta o la conciencia de sí mismo asegurada en firmes concepciones. El fuerte egoísmo de la existencia empírica pone límites a toda comunicación, importuna mediante fórmulas en las cuales queda interpretada la situación con la pretensión de que tal interpretación ha de reconocerse como la única exacta. Estas argumentaciones son simulacros que se

¹⁰² Cf. *ibidem*, p. 490-491

tornan sofisticas con el objeto de forzar al otro, al cual se le impide escuchar seriamente e interiormente. La ruptura de la comunicación está ya realizada antes de que su posibilidad surja.¹⁸³

3. Así como la angustia ante la «existencia», que brota de la preocupación por la existencia empírica en el terror ante el abismo de la nada, quisiera evitar la decisión, así se busca deliberadamente la niebla como consuelo de la ignorancia y se reconoce la firmeza en el otro, el cual decide por mí lo que es menester hacer ahora. Al decir «yo no comprendo esto, no soy perito», me someto al que tiene que saberlo mejor, de este modo me sustraigo al patente problematismo en la fluctuación y el peligro de todo acontecer concreto. El hecho de que todo saber contiene un elemento de incertidumbre, que todo conocimiento es un conocimiento específico, pero comprensible y transmisible, y que en todo lo que se relaciona con la decisión todo hombre debe exigir una aprobación o reprobación fundada en la comprensión, son cosas ante las que me cierro los oídos. El *ser-sí-mismo* en la verdadera comunicación prefiere todo el sufrimiento y todo el daño de saber antes que confiarse a la oscuridad de la decisión ajena.¹⁸⁴

4. Asesorarse antes de decidir en la situación concreta significa, aún para el posible contrario, la disposición a escuchar razones, a convencerse de algo que en la propia posición no tenía valor hasta entonces. Los griegos se diferenciaban en este sentido de los

¹⁸³ Cf. *ibidem*, p. 491

¹⁸⁴ Cf. *idem*

bárbaros al considerarse hombres que escuchaban razones. Si por virtud de la explicación de que «yo soy de otra opinión» y del «es lo que yo quiero», no más justificado, se rompe abiertamente la comunicación, entonces ocupa su lugar el acto del superior, si puede hacerlo, o la orgullosa petulancia del impotente que se encastilla.¹⁸³

5. Cuando se rompe la comunicación en la situación concreta se quiere, en los graves apuros de la existencia, conducir impulsivamente el comportamiento del otro hacia el propio beneficio. Apelando a la indulgencia del otro trato de eludir las exigencias de incondicionalidad, si tales manifestaciones se utilizan para romper la comunicación en cuestiones de libre decisión, el que las pronuncia declara, mientras sostiene la pretensión de *ser-sí-mismo*, la totalidad de su ser por irresponsable. El quisiera hacerme objeto de su impotencia, pero con ello no hace más que convertirse él mismo en objeto. Finalmente, la insinceridad se acentúa hasta hacerse confesión de la incomunicabilidad en la ruptura consigo mismo: «yo no resisto esto», «yo no valgo nada, no sirvo para nada, hagan conmigo lo que quieran»; a la exigencia de comunicación se responde con la desesperación, si me eludo de ese modo, renuncio a mí mismo por completo.¹⁸⁴

6. En la situación completa se rompe abruptamente la comunicación para conseguir un efecto inmediato: «tú no puedes

¹⁸³ Cf. *ibidem*, p. 492

¹⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 492-493

exigir que discuta contigo sobre algo», «no admito esas palabras», «no quiero hablar más de este asunto». Esta ruptura arbitraria tiene por objeto que se la considere como tal, aquí la actitud parece sincera por el acuerdo de lo interior y lo exterior, sin embargo, precisamente en su carácter ostentatorio está el engaño. Al anteponer el orgullo, el honor, la dignidad, se pretende que la posible «existencia» del que así reacciona quede intacta por falta de compromiso, lo determinante es únicamente el interés inmediato; la ruptura es el medio.¹⁸⁷

6.4.5. IMPOSIBILIDAD DE LA COMUNICACIÓN

Ante ciertas típicas actitudes humanas, las cuales desde el primer momento hacen fracasar una verdadera aproximación, sólo queda la renuncia:

1. El hombre instalado en una objetividad petrificada, como en un mundo de contenidos materializados, que para él significan ser en absoluto, es inaccesible. Existen hombres obtusos y hombres supersticiosos, que no quieren en absoluto comunicación, nunca se hallan en verdadero diálogo, sino que hablan sin enterarse, por hablar de todo lo que viene del otro. Estos hombres no pueden hacer más que charlar impersonalmente o proclamar sus dogmas.¹⁸⁸

2. El hombre apegado a una moral racional ya fijada, que juzga y exige en lugar de actuar, no vive una vida originaria, sino

¹⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 493

¹⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 493-494

que funda en un patentismo moral que supone obligatorios los resultados que aplica a cada caso que se presenta. Este hombre patentiza su ser por virtud de su vida: en él los actos acusadamente éticos, desarrollados rectilíneamente partiendo de principios, se mezclan con acciones emanadas de la efectividad impulsiva y de la astucia instintiva. Este hombre no puede entrar como *si-mismo* en comunicación.¹⁸⁹

3. El obstinado orgullo del hombre, que sólo quiere ser él mismo, ahuyenta la comunicación. Quisiera identificar el mundo consigo mismo y no conoce otro deseo que el de poseer el mundo. Escucha por su afán de novedades y de conocer hombres, no soporta mostrar un punto flaco o quedar en la situación de inferior. No busca en los hombres la relación de solidaridad, sino que quiere conquistarlos y apropiárselos.¹⁹⁰

6.5. SITUACIONES COMUNICATIVAS

Puesto que la comunicación existencial sólo cobra existencia empírica al tomar cuerpo mediante las comunicaciones objetivas, en la realidad sociológica y psicológica está vinculada en cada caso a mi papel social. En estas relaciones también se originan situaciones propicias para que se encuentren entre sí las posibles «existencias». Por tanto, si se intenta describir estas situaciones como medio de esclarecer las comunicaciones existenciales, hay

¹⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 494

¹⁹⁰ Cf. *idem*

que hacer sentir en ellas la resonancia y vibración de la propia posibilidad y caracterizar la comunicación existencial desprendiéndola de sus desviaciones.¹⁹¹

Las situaciones comunicativas de las que habla Jaspers son las siguientes:

1. Mandar y servir: estas relaciones están marcadas por el poder, esto hace que la comunicación se dé a distinto nivel, las existencias no se esclarecen mutuamente sino que se satisfacen una a la otra.

2. Trato social: Las formas de las convenciones sociales son necesarias para la comunicación existencial en su desarrollo temporal. El hombre necesita que el acercamiento se realice por etapas para proteger la dignidad interior, hasta que llegue el momento de la sinceridad en la comunicación existencial. La sociabilidad puede crear las condiciones previas para la comunicación, ya que pone a los hombres en la posibilidad de encontrarse.

El entrelazamiento de sociabilidad y comunicación, del yo social y de la posibilidad de *ser-sí-mismo*, es tan indisoluble que es inherente a la existencia una tensión entre ambas y una lucha del individuo por lograr la verdadera comunicación. Esta lucha no es por mi prestigio en la sociedad, sino por mí mismo ante mí mismo. Mi papel social y la opinión que se tiene de mí se me imponen, de suerte que también los realizo interiormente; se trata de una tendencia a ser lo que de mí se espera; por tanto, tengo que

¹⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 494-495

combatir contra ellos por mí, lo cual es idéntico a la lucha por la comunicación existencial.

3. Discusión: La discusión es un medio de verdadera comunicación pero no todavía su realización, la posible «existencia» entra en discusión para aclararse el sentido de su creencia y su voluntad.

4. Trato político: tiene lugar en el ámbito de la existencia empírica en donde el otro y yo somos posibles contrarios en la lucha por el espacio vital o posibles compañeros para la realización común de fines palpables. Puesto que la decisión del otro es condición para el logro de la propia voluntad, yo trato determinarle a mi favor o de paralizar su acción. La «existencia» toma contacto con la «existencia» sólo allí donde queda rota la relación de los hombres como combate de enemigos que luchan entre sí por su existencia empírica. Pero la absolutización de las formas del trato político hasta en las pequeñeces de la vida cotidiana e incluso en el trato consigo mismo es un intento tentador de hacer posible una convivencia en relativa tranquilidad, en la que nada llega abiertamente a una verdadera decisión, el trato político convertido en forma de vida hace desaparecer tras su velo a la posible «existencia».

Ninguno de estos análisis permite una aplicación en el sentido de un conocimiento conseguido por ellos sobre la existencia o inexistencia de un caso singular. Ciertamente es que la inteligencia quisiera ver y enunciar objetivamente el ideal para medir y comparar con él y dirigirse hacia él. Pero la verdadera comu-

nicación, presentada como un ideal en una imagen, ya no sería tal. La comunicación como comunicación existencial tiene que tener realmente una certidumbre en sí misma sin conocimiento. Sólo como posible esclarecimiento al servicio de una voluntad de comunicación tienen sentido las explicaciones concretas.¹⁹²

¹⁹² Cf. *ibidem*, p. 495-508

7. LA CONCEPCIÓN JASPERSIANA DEL AMOR

7.1. COMUNICACIÓN Y AMOR

El amor no es la comunicación, es su fuente, ésta se aclara por su virtud, "la fuerza de la comunicación nace tan sólo del amor."¹⁹³ La unificación de la mutua *co-pertenencia*, inconcebible en el mundo hace sentir algo incondicionado, que en adelante será el supuesto previo de la comunicación.

"El amor es único en cada caso, tiene como su cuerpo empírico la realidad de los hombres."¹⁹⁴ Cada acto de amor es totalmente personal, nadie ama como yo amo, ni yo amo como otros aman. El amor es único y personal pues tiene su origen en la parte más íntima de mi ser, en mi individualidad.

En la manifestación de la existencia empírica temporal persiste el movimiento del amor que se experimenta al principio a modo de decisión sobre el ser del amante mismo; después, como necesidad que está segura de él. En la continuación, el propio amor es un remontarse al verdadero *ser-sí-mismo*.¹⁹⁵

El amor necesita de la comunicación para expresarse, si ésta muere, el amor también. La comunicación existencial se entiende como la posibilidad del contacto con mis propios afectos y con los

¹⁹³ Cf. JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 472

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 473

¹⁹⁵ Cf. *Idem*

de los demás, en la continuidad de contacto y de comunicación está la posibilidad de trascender al *ser-sí-mismo*.

"Por el hecho de que el amor verdadero es insoluble, la comunidad de destino es la experiencia del peligro y de la pérdida en la existencia empírica y en el *ser-sí-mismo*, y también la experiencia del fracaso radical en la manifestación."¹⁹⁶ Un ejemplo claro lo tenemos en la propia vivencia de nuestro autor, respecto de la posibilidad de que su esposa fuese llevada a los campos de concentración durante la guerra. Estas vivencias marcaron profundamente la relación entre ambos esposos.¹⁹⁷

"Aunque el amor esté seguro de sí mismo, el *ser-sí-mismo* del hombre se hace problemático cuando se cae en la confusión: cuando creo amar y, sin embargo, una conmoción de mí ser me enreda en falsedades; cuando el anhelo de huir de la soledad, que se agarra desesperadamente al otro, e ilusoriamente se instala en él como aquello a lo que puede ligar su anhelo de estar obligado, sustituye el movimiento real del amor por el encadenamiento al ídolo; cuando la voluntad de posesión, que quiere tener y defender por propio lo que al mismo tiempo cree amar y respetar, no puede realmente amar y respetar, a causa de que da importancia al juicio de los demás sobre su amor y su *ser-amado*, y por sus negaciones queda afectado como él mismo. Ninguna fuerza que estorbe la comunicación puede ser amor."¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 474

¹⁹⁷ Cf. JASPERS, K., *Entre el destino y la voluntad*, p. 227-241

¹⁹⁸ JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 474

El temor más grande del hombre es el de no ser amado por aquellos a quienes se quiere o se admira y se respeta. Cuando la autovaloración que tengo de mi persona no es correcta, es decir, cuando se estoy devaluado, surge un sentimiento de inseguridad respecto del amor que los demás me tienen, pienso que su amor es muy frágil y que en cualquier momento van a dejar de amarme. Esto da lugar a establecer relaciones más por dependencia que por amor, en estas relaciones pretendo que el otro me de lo que yo no tengo. Sin embargo, en el movimiento del amor se trata de que tu me permitas crecer para ir amando en mí lo que no he podido conquistar, porque tu puedes amar en mí lo que yo no puedo, el hecho de que ames mis carencias me permite amarlas yo también y al ir las amando las voy realizando. Un aspecto muy fuerte de la relación de pareja consiste en la capacidad que tenga cada uno de tolerar la historia del otro junto con sus sentimientos más íntimos, puesto que esto es lo que permite al otro ir creciendo. La meta de este amor es la realización de mi persona, la conquista de mi «existencia» y a la inversa. «La maravilla del amor es que, al realizar esta unión, lleva a cada uno de los amigos a realizarse en lo que tienen de más personal y de más inimitable.»¹⁹⁹

Estamos retomando aquí la idea de Jaspers acerca de la patentización: «El amor, el substancial origen del *ser-sí-mismo* en la comunicación, puede producir el *ser-sí-mismo* como movimiento de su propia patentización, pero no dejarlo completarse y con-

¹⁹⁹JOLIVET, R., *op. cit.*, p. 243

cluirse en una terminación.²⁰⁰ Este proceso de realizarse al irse haciendo patente no se lleva a cabo en la «existencia» aislada, sino tan sólo con el otro. "Yo como individuo, no soy para mí patente ni real. El proceso de la patentización en la comunicación es aquella lucha singular que, como lucha, es al mismo tiempo amor."²⁰¹ Cuando una persona sólo puede amarse a sí misma, este acto se convierte en un acto egoísta que se traduce en una incapacidad de amar y de ser amado, este amor termina por morir, se convierte en una barrera que me aísla de los demás.

"La indestructibilidad de la realización del amor en una comunicación sin reservas, que se compromete totalmente, significa que la fidelidad todavía persiste en definitiva."²⁰² Esta comunicación sin reservas implica además de lo que se comunica mediante la palabra, el lenguaje no hablado, que en varias ocasiones es mucho más rico que la expresión verbal; mi fidelidad se establece con aquellos a quienes puedo percibir a través del lenguaje no verbal. Si por ejemplo, hablamos de la relación de una madre con su hijo, ella le comunica desde que lo lleva en su vientre, su amor, sus anhelos, sus temores, sus ilusiones; lo mismo cuando lo está criando, sin ser explícita se comunica con él mediante los cuidados que le da, la disciplina que le enseña, la educación que le da, los hábitos que a través de la vida cotidiana le va inculcando. En general el hogar es un lugar, un ambiente donde se comunica

²⁰⁰ JASPERS, K., *Filosofía*, Tomo I, L. II, p. 474-475

²⁰¹ *Ibidem*, p. 466

²⁰² *Ibidem*, p. 474

toda una filosofía de la vida, por eso cada hogar es tan particular. Los niños y los bebés tienen un lenguaje no verbal que les permite comunicarse con los demás. También cuando dentro de la pareja existe una comunicación así, basta la mirada para comprender cómo está la otra persona, sin que me lo diga sé cómo está, lo entiendo, percibo sus estados de ánimo, sus necesidades. En ocasiones se dan sentimientos o estados de ánimo que son difíciles de expresar mediante las palabras pero que si somos perceptivos podemos entenderlos. "El recato en la mutua certidumbre, la mirada y la mano, en lugar del lenguaje, son lo que queda todavía en las perfecciones de la comunicación existencial."²⁰³

La capacidad de percibir depende del desarrollo de nuestros sentidos y para esto es necesario estar abierto a este mundo, a la realidad empírica, si acostumbramos estar siempre metidos en nuestros pensamientos, en nuestras preocupaciones, etc., es muy probable que no podamos percibir a los otros, esto automáticamente nos aleja de ellos y empieza a mermar la comunicación entre nosotros.

"Pero sin comunicación existencial todo amor es problemático, aunque la comunicación no funda el amor, no hay amor que no se aclare (aclare) en ella."²⁰⁴ Donde la comunicación se rompe definitivamente, cesa el amor porque era una ilusión engañosa; pero, cuando el amor existe realmente, no puede cesar la comuni-

²⁰³ *Ibidem*, p. 477

²⁰⁴ *Cf. ibidem*, p. 474

cación, sino que tiene que cambiar de forma. Es claro que el amor y la comunicación se exigen mutuamente sin fundirse o perderse uno en el otro, pero la acción de uno sobre el otro es innegable, y es claro también que conforme el amor va madurando y se va transformando, la comunicación también debe transformarse, de lo contrario quedaría desproporcionada e insuficiente.

Cuando el amor entre seres humanos ha alcanzado su momento culminante al trascender sobre todo lo exterior, entonces, puede surgir de nuevo la tendencia a reducir la comunicación amorosa como tal, en una nueva inmediatez, a su pura interioridad. Entonces el amor desfallece, no puede ser existencial en la comunicación directa, necesita de los medios de la existencia empírica mundana en la sucesión del tiempo.²⁰⁵ Sucede que es la vida cotidiana la que nos da elementos para enriquecer nuestro amor, la realidad empírica me mueve a mover al otro; es a través de nuestros actos de todos los días como amamos a los demás.

"La comunicación es el movimiento cumplido por el amor en la existencia empírica temporal, el cual parece tender a la unificación de los dos seres, y, sin embargo, cesaría al conseguirla, el ser dos permite que el amor no se paralice."²⁰⁶ Cobra mucha importancia aquí el hecho de la individualidad, yo con mis características personales, con mis anhelos, con mis carencias, con mis virtudes doy contenido y movimiento al amor que ofrezco a los

²⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 469

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 474

demás y lo mismo ellos conmigo, aquí regresamos a uno de los pilares fundamentales de la filosofía de la comunicación de Jaspers, la soledad frente a la unión con el otro. Es parte de la individualidad cuestionar el amor, para ser individuo me tengo que separar y ya después retomar la relación para enriquecerla, ver que sirve y que no sirve. Cuando me separo cuestiono muchas cosas, veo tus deficiencias y tus errores, y me decido amarlos de nuevo si es necesario, también veo lo que tu me das y lo importante que es para mí que me ames y me acompañes en este ir creciendo juntos.

Cuando se ama cabe el saber preguntar y reclamar para nuevamente volverse a encontrar. "El amor que se manifiesta en esta comunicación no es ciego, es clarividente, es combatiente, pone en cuestión, exige, hace difícil y aprehende desde la posible «existencia» la otra posible «existencia». Es la lucha del individuo por la «existencia», que es, al mismo tiempo, una lucha por la propia y la otra «existencia»."²⁰⁷ Tenemos aquí que la demanda (el saber pedir) es un elemento verdaderamente importante de la relación, es lo que me permite sentir que me amas, que me ayudas a realizarme y como este proceso es mutuo, en el pedir está el dar y este es un compromiso realmente fuerte y lleno de significado, satisfaciendo tus demandas, satisfago las mías, si te doy, me das. Este es un principio realmente valioso pero podemos caer en relaciones totalmente demandantes en donde no se encuentra satisfacción y reconocimiento al otro, tocar el amor, es tocar la pleni-

²⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 466

tud, si sólo hay demandas la comunicación se vuelve deficiente y por lo tanto el amor también.

Mientras en la lucha por la existencia empírica se permite la utilización de todas las armas, son inevitables la astucia y el engaño, en la lucha por la «existencia» se trata de algo infinitamente distinto: se lucha por la franqueza sin reservas, por la eliminación de toda fuerza y superioridad, por el *si-mismo* del otro, tanto como por el propio, ambos se arriesgan a mostrarse y a dejarse poner en cuestión sin reservas. "Yo no estoy satisfecho con mi amor y con el *ser-amado*, como mera efusividad, cordialidad y estabilidad que se enuncia, cuando no es el origen de aquel indefinido proceso del cual parece depender todo, si es que el verdadero *si-mismo* debe llegar a ser decidido tan sólo con el otro."¹⁰⁸

"En la lucha de la comunicación existe una solidaridad sin par que hace posible llegar a lo más extremo en el poner en cuestión, porque se aventura, hace común a los dos esa puesta en cuestión y les corresponsabiliza para el resultado, las ganancias y las pérdidas son comunes."¹⁰⁹ Esto implica una verdadera alianza entre ambos, por eso tiene tanto sentido que el amor se establezca entre dos *si-mismos*, una vez que me alfo conmigo al autotranscenderme, puedo aliarme con los demás.

Para este combate por la sinceridad se pueden establecer reglas: Nunca se pretende la superioridad y la victoria; si éstas

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 475

¹⁰⁹ *Cf. ibidem*, p. 467

sobrevienen se las siente como perturbación y como culpa, y son, a su vez, combatidas, de lo contrario es muy fácil caer en relaciones competitivas en donde uno hace sentir culpa al otro por lo mal que está. Se descubren todas las cartas y no se practica ninguna reserva calculada. No se busca la mutua transparencia sólo en los contenidos positivos, sino también en los medios de preguntar y combatir. Cada uno penetra en sí mismo juntamente con el otro. No es la lucha de dos «existencias», una contra otra, sino una lucha común entre sí mismo y el otro, pero solamente lucha por la verdad. Esta lucha así, sólo puede realizarse si ambos se encuentran al mismo nivel. Los dos, a pesar de la diferencia de los medios técnicos de lucha (de saber, de inteligencia, de memoria, de resistencia a la fatiga), establecen la igualdad de nivel, pres-tándose mutuamente de antemano todas las fuerzas, cada uno pone todo a disposición del otro.²¹⁰ Cuando me encuentro amando al otro en comunicación existencial nuestras metas son afines, de ahí que resulte un espíritu de ayuda entre ambos en donde me apoyo en las capacidades del otro para lograr lo que quería, puede ser que él sea más ordenado que yo en sus pensamientos o más objetivo y esto sin duda me ayuda en la resolución de mis problemas, puede ser que yo sea más perceptiva, más conectada con la vida cotidiana y esto lo ayude a él.

Nada que se sienta como importante puede quedar sin respuesta. "Cuando «existo» tomo la frase escuchada con todos sus

²¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 467

matices, con toda seriedad y reacciono a ella, sea que el otro pregunte conscientemente, aunque de manera indirecta, y quiera respuesta, sea que quisiera instintivamente callar y no pretendiese ninguna respuesta; pero entonces tiene que escuchar.²¹¹ Dar cuenta y razón ilimitada es propio de la auténtica comunicación, si la respuesta no se realiza al momento queda como tarea que no se olvida. Necesito que el otro entienda y de significado a lo que para mí lo tiene y a la inversa, si no, empiezan a surgir los resentimientos que sin darnos cuenta van rompiendo la comunicación.

En la comunicación existencial se patentiza la solidaridad, ya que este combate en lugar de separar, se constituye en el camino que conduce a la verdadera vinculación de las «existencias», es una lucha por la verdad de las «existencias», no por una de validez general. En el sentido que desde el punto de vista de Jaspers, las verdades de validez general no comprometen realmente a las personas.

“No se puede conquistar la veracidad en la comunicación combatiente y asegurar la libertad de «existencia» con «existencia» sin reconocer la realidad de aquellas leyes propias del espíritu y aquellos impulsos psicológicos que centran y aíslan al *si-mismo* sobre sí. Estas fuerzas perturban y traban, estorban la libre actividad de la comunicación.”²¹² Jaspers hace continuamente un llamado a lo largo de su filosofía para que estemos siempre alertas de

²¹¹ *Ibidem*, p. 46.

²¹² *Cf. ibidem*, p. 468

esas tendencias naturales de la existencia empírica, sobre todo del egoísmo, que pueden frustrar nuestra trascendencia al *ser-sí mismo*, a nuestra perfección.

8. CONCLUSIONES

La primera conclusión que surge después de la exposición de las filosofías Jaspersiana y Tomista acerca del amor, es la de que para estos dos pensadores el amor es un aspecto fundamental en la vida del hombre, es algo que no se puede pasar por alto, se trata de una realidad que se da junto con la misma esencia del hombre, el hombre no es tal si no se va realizando a través del amor.

Tomás de Aquino nos dice que el amor es el centro de la vida práctica y de la vida afectiva del hombre, tanto si lo entendemos como tendencia, como pasión o como acto propio de la voluntad. Así, el amor se convierte en causa de lo que cada uno de nosotros hacemos, y si profundizamos en esta idea, no damos cuenta de que todos nuestros demás afectos giran en torno a aquello que amamos; nuestros odios, nuestras aversiones o antipatías, nuestros temores, nuestros deseos y esperanzas, nuestras tristezas, desesperaciones e iras, se desprenden siempre del amor que le tenemos a las cosas y a las personas. Sin amor no existirían estos otros sentimientos. De estas afirmaciones surge como punto de meditación lo importante que es elegir con conciencia nuestros amores, pues en torno a ellos nos movemos; el amor a los bienes materiales y espirituales nos engrandece o nos empequeñece, según el valor, el orden y la intensidad con que los amamos. Surge aquí la importancia de la dilección de la que habla Santo Tomás

entendiendo ésta como la tendencia que implica una previa elección, la voluntad elige amar o no un bien.

Karl Jaspers nos dice del amor que es el medio que tenemos para ir realizando nuestra posibilidad existencial, es decir, para realizar nuestro ser personal dentro de los márgenes de la realidad en donde estamos insertados, siempre adjunto un verdadero acto de libertad que nos comprometa con nosotros mismos, y además todo esto debe darse en unión o referido a los otros. Lo maravilloso de amarnos los unos a los otros es que nos vamos realizando en lo que cada quien tiene de más personal e inimitable. Surge nuestra verdadera intimidad, cada quien ama de manera muy personal, cada acto de amor es único y personal, nadie ama como yo amo, ni yo amo como los demás aman.

Ambos filósofos entienden el amor como un proceso, como algo que se va realizando, que se tiene que ir conquistando. Tomás de Aquino define el amor como tendencia, en cuanto principio; pero al ser una potencia ésta se va actualizando con el objeto amado y se va perfeccionando. Karl Jaspers expresa el amor como un movimiento que, al estar insertado en la vida cotidiana del hombre, se nutre de ella, y, en este sentido, el amor es afectado por las circunstancias que continuamente están cambiando, hoy no sucede lo mismo que ayer, mis estados de ánimo cambian y con ellos mi capacidad de estar más o menos cerca, tanto física, como afectivamente, de aquellos a quienes amo. El amor funciona como el motor de la comunicación que se establece entre los individuos que, a su vez, se perfeccionan mediante dicha realidad.

Para Tomás de Aquino el movimiento del amor es inmanente, surge en la más profunda intimidad del ser, "... así como el amor es acción inmanente en el agente, es también movimiento inmanente en el que ama; mas no propendiendo por necesidad a alguna otro objeto, sino que puede reflejarse sobre el amante, manifestándose a sí mismo, a la manera que el conocimiento vuelve sobre el cognoscente, para conocerse a sí mismo."²¹³ Karl Jaspers en su libro habla de un autotranscender, de un ir desde los niveles más superficiales de nuestro ser, hacia la profundidad de nuestra intimidad. La autotranscendencia consiste en un acto de libertad mediante el cual el hombre interioriza su realidad externa, es decir, interioriza, hace consciente y da significado a lo que le sucede en su existir cotidiano. De esta manera logra insertarse en el ámbito de la existencia posible; esto le permite niveles de conciencia muy profundos y, al mismo tiempo, un firme compromiso personal con su propia existencia y con la de los demás, compromiso que se realiza en amor. El hombre trasciende de la existencia empírica a la existencia posible, en donde la primera es como el simple hecho de existir y la segunda consiste en vivir realizando mi humanidad completa, en todos sus aspectos.

El amor tiene su origen en la intimidad del hombre, el primer paso obligado para el inicio de este movimiento es el yo, sin embargo, no concluye ahí, se extiende hacia los demás, y si esto no ocurre el amor se arruina. Jaspers expresa lo anterior mediante

²¹³ TOMÁS DE AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, I, q. 60, a. 3, ad 3um

la polaridad soledad y unión: el hombre debe aceptarse como individuo único y solitario, por un lado, mientras que por el otro, requiere relacionarse con otras individualidades para poder existir realmente como persona. Si no me sé como individuo, me anulo al unirme al otro y si no me uno, si no me entrego al otro, me encierro, me empobrezco y no me realizo. Para Tomás de Aquino el amor a sí mismo, el amor de la persona a su propia sustancia, es el punto de partida que concluye en el amor a los demás, en el éxtasis: estar fuera de sí en el otro; el cual deriva de la unión con el ser amado y de la mutua inhesión que es lo que corresponde al estar uno en el otro y a la inversa, tanto en el afecto como en el conocimiento. Vemos como de ambas filosofías surge la realidad de la unión entre los que se aman como algo fundamental, como algo que nutre, que da contenido y que aviva la relación amorosa. En los dos encontramos frases muy parecidas cuando hablan al respecto: "...por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener en cierto modo la misma forma, son como uno solo en aquella forma; y por ello el afecto de uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y quiere el bien para el otro como para sí mismo."²¹⁴ "Yo llego a ser quien soy, sólo con el otro... no sólo me siento responsable de mí, sino del otro, como si él fuera yo y yo fuera él..."²¹⁵ "...en el amor de amistad el amante está en el amado, en cuanto estima como suyos los bienes o males del amigo y la vo-

²¹⁴ *Vid supra*, p. 102

²¹⁵ *Vid supra*, p. 135

luntad de éste como suya; de modo que le parece que sufre los mismos males que él, y que posee los mismos bienes...²¹⁶ "...en el amor lo conquistado es mutuo y lo perdido también...se da la unificación de la mutua co-pertenencia."²¹⁷

No quiero pasar por alto la profundidad con que Jaspers expresa lo difícil que resulta la entrega entre dos seres que se aman, no es suficiente la buena voluntad de la entrega, hay que saberse entregar y saber recibir, saber expresar mis sentimientos y mis razones, al tiempo de saber entender los sentimientos y las razones de los demás, pero no entenderlos desde mis parámetros, sino desde los suyos. Este pensador nos aclara un mundo de sentimientos y razones, de circunstancias y realidades que muchas veces vivimos sin darnos cuenta. Para que la unión exista es necesaria la introyección, la interiorización de lo que me sucede y de lo que le sucede a los demás, cobra verdadera importancia el sensibilizarnos, el ser perceptivos del lenguaje hablado y del no hablado, de los gestos de las personas, de sus actitudes, de su misma presencia; esto para poder permitir que entren en mí, y para yo poder entrar en ellos. Si quiero darme a los demás necesito primero autotranscenderme, llegar a lo más íntimo de mi ser, a mi más profunda individualidad, reconocerme en ella, comprometerme con ella, y luego abrirme al otro, corriendo todos los riesgos de los que nos habla este autor, como puede ser el no sabernos expresar, o el

²¹⁶ *Vid supra*, p. 106-107

²¹⁷ *Vid supra*, p. 171 y 178

no poder ser escuchados, el riesgo de la incomprensión, de la soledad y de la tristeza.

Karl Jaspers y Tomás de Aquino proponen como supuesto del amor la tendencia innegable que todo hombre tiene de perfección, y que a su vez lleva consigo la necesidad de ser feliz. Lo que se encuentra detrás de esta tendencia es: la potencialidad entitativa del hombre, en palabras del Aquinante y la posibilidad de la existencia, en el lenguaje jaspersiano. Los dos se refieren a esa manera de ser de la naturaleza del hombre que le permite ir cambiando, que le da la posibilidad de ser mejor y que es algo siempre presente, siempre latente, algo que siempre marca una tendencia y que, tanto existencialmente, como intelectualmente, le recuerda que no es un ser dado, un ser acabado; sino que sus posibilidades están siempre abiertas, siempre necesitadas de ser mejores, de irse actualizando; sobre todo si pensamos en sus facultades superiores, siempre abiertas al infinito.

Para Santo Tomás el amor tiene un contexto muy amplio, va desde la tendencia que tienen todos los entes para permanecer en el ser, hasta el amor divino; desde el amor natural, hasta el amor sobrenatural, es decir, abarca desde los seres naturales hasta los seres sobrenaturales. Sin embargo, el amor natural que propone Santo Tomás es más bien como una disposición que sigue a la naturaleza del ser con miras a su perfección y en este sentido es como un origen que sirve de base al amor propiamente humano, al amor racional. Jaspers por su parte, entiende el amor como algo

propio del hombre, considerando a éste como un ser trascendente, lo mismo que su amor.

Así, Santo Tomás desarrolla el tema del amor dentro del ámbito de los apetitos, de las tendencias del ser, y Jaspers lo localiza dentro del ámbito de la comunicación. Una vez que el Aquiniano establece el orden natural y al amor como tendencia universal, desarrolla los distintos tipos de amor según el ser; cuando se refiere a los animales habla de apetitos sensibles, y con respecto al animal racional, de apetito racional. Para Jaspers el amor se da en el ámbito de la comunicación que es el de la realidad en la que el hombre al autotrascenderse se va realizando junto con el otro, esto significa que sólo en un espacio psicológico abierto a otras individualidades el hombre es capaz de perfeccionarse a través del amor.

Jaspers nos habla de que existen diferentes niveles dentro de la comunicación, niveles que se van superando mediante saltos existenciales que son provocados por la insatisfacción y que se llevan a cabo mediante el ejercicio de nuestra libertad, cosa que implica niveles de conciencia muy profundos y, por lo tanto, compromisos fuertes con dichas elecciones. Los primeros tres niveles corresponden a la comunicación empírica, la cual en términos generales, se da en las relaciones que son superficiales o externas, relaciones que por las mismas circunstancias, resultan impersonales, sin embargo, son necesarias, pues cualquier relación comienza de esta manera. Lo importante aquí es la actitud que el individuo tiene con sí mismo y con los demás, de cada uno de-

pende la posibilidad de profundizar en nosotros mismos y en los demás. Cuando Jaspers va describiendo las características de éste nivel de comunicación nos va recordando el modo de ser del apetito sensible y del amor de concupiscencia en donde se mira a los otros como objetos que se pueden utilizar, las personas son medios, no fines. En el último nivel de la comunicación que es la existencial, es en donde crece y se desarrolla el verdadero amor, amor de benevolencia para Santo Tomás. Ya estamos en un punto en donde los compromisos son con el ser sí-mismo, no con instituciones, ni con verdades objetivas, entendidas como verdades externas; sino con mi persona y con la de los demás, con mis verdades y con mis creencias. El amor existencial no es ciego, es clarividente, es combativo, pone en cuestión y exige. No es la lucha de dos «existencias», una contra otra, cada uno penetra en sí mismo, juntamente con el otro.²¹⁸ Esto nos hace pensar en el amor racional, en el amor de la voluntad que está iluminado por la inteligencia, amor que no se da sin finalidad alguna y que lucha por mantenerse y por crecer, buscando el bien del amado y del amante.

Tomás de Aquino ofrece una visión muy completa y ordenada del amor como tendencia, la cual comprende varios niveles, en donde lo inferior es base de lo superior. El amor natural es una tendencia fundamental que direcciona nuestro ser hacia la perfección, hacia el cumplimiento o la realización de nuestras posibili-

²¹⁸ *Vid supra*, p. 177 y 179

dades en general. El amor sensible ama los bienes de orden material, ama los bienes que son convenientes a nuestro cuerpo y a nuestra facultades sensibles; tanto internas como externas; es a través de este amor como nos ponemos en contacto con la realidad en la que estamos inmersos, con la realidad que sirve de contexto para nuestra realización como personas. El amor sensible, en términos generales, nos procura la permanencia en el ser, cosa de verdadera importancia, pues esto nos garantiza la realización de las potencialidades que se derivan de nuestras facultades superiores, facultades que nos constituyen como hombres, y que nos permiten trascender esta realidad material y corpórea, para insertarnos en el ámbito de lo espiritual, en el ámbito en donde el amor humano alcanza sus distintivas posibilidades. Antes de continuar, cabe mencionar que Jaspers también nos hable de un amor ciego que obedece a los impulsos del instinto, amor que hay que dominar, pues de lo contrario nos impide encontrarnos como «existencias».

Dentro del marco de la filosofía tomista, el nivel de perfección superior, asume las características o perfecciones del nivel inferior, es decir, el apetito sensitivo, asume las perfecciones y limitaciones del natural, y, a su vez, el apetito racional, asume las características y limitaciones del natural y del sensitivo; estas tres realidades conforman la naturaleza apetitiva del ser del hombre. De ésta última afirmación surge como realidad innegable dentro de la integración de nuestro ser, el hecho de que asumir significa atraer a sí, tomar para sí, claro, no podemos tomar lo que por na-

Conclusiones

turalidad ya tenemos, pero sí podemos integrarlo dando a cada parte el lugar y la importancia que le corresponde, sin menosprecio de ninguna, porque dentro del conjunto o del todo, cada una tiene una razón de ser, la naturaleza no se da en vano, sin finalidad.

El hombre es un ser armónico, tanto en su realidad externa, como en su interior y si se permite ir verdaderamente integrando estos niveles de su ser, puede lograr esa armonía que es reflejo de su misma naturaleza. Me refiero sobre todo, a las pasiones que muchas veces es lo que más trabajo nos cuesta integrar; en nuestro intento por ser mejores personas, las apagamos, las reprimimos, pretendemos no sentir odio, ira, temor, etc. A veces no distinguimos entre nuestros sentimientos y los actos que de ellos se derivan, en todo caso son los actos los que debemos reprimir o modificar, si es que no son actos buenos. A las pasiones hay que permitirles que se expresen, hay que conocerlas y reconocerlas, sólo así puedo tener un verdadero uso y dominio sobre ellas, ¿cómo puedo mandar, dirigir u ordenar aquello que no conozco?

Las pasiones son la mejor garantía de acción de la naturaleza si se constituyen en cooperadoras de las potencias superiores: "los movimientos de las fuerzas superiores, si son vehementes, redundan en las inferiores, porque no puede ser movida intensamente la voluntad, sin que se excite alguna pasión en el apetito sensitivo."²¹⁹ La verdadera armonía consiste en una total integra-

²¹⁹ AQUINO, T. DE, *Suma Teológica*, 1-II, q. 77, a. 6, c

ción de nuestra persona, Integración que definitivamente debe de estar guiada por nuestra inteligencia y por nuestra voluntad; integración que no pretenda suprimir lo que es inferior, sino que lo ordene y lo asuma. Integración que me lleve a un verdadero dominio de mí.

A este respecto Jaspers nos dice que la comunicación existencial implica la posibilidad de estar en contacto con mis afectos y con los de los demás, estar en contacto que significa no negar, reprimir o no reconocer mis afectos; no saber de qué manera están afectando, a mí o a los demás, las cosas que acontecen en mi cotidianidad.

Sorprende como dos pensadores distantes en el tiempo, en sus puntos de partida y en sus ópticas, llegan a conclusiones semejantes: el amor como medio de perfección y de trascendencia. Santo Tomás realiza un tratamiento especulativo del tema partiendo de las causas para llegar a los efectos, se mueve dentro del ámbito especulativo racional, lo que no quiere decir que su pensamiento no tenga implicaciones prácticas. Moverse en éste nivel, le permite ofrecer una visión del amor que, como toda su filosofía, resulta muy bien fundamentada y estructurada, además de ser atemporal; no en vano sus pensamientos siguen dando sentido a la vida de muchos hombres, a pesar de los siglos transcurridos. Por su parte, Jaspers trata el tema del amor subjetivamente, es decir, parte de sus propias vivencias para luego racionalizarlas. Y en este sentido es admirable y sumamente generoso pues, como dice de él Millán Puelles, "Jaspers tuvo la virtud de elaborar sus intuiciones

y vivencias internas, es decir, la virtud adecuada para dilucidar intelectualmente lo que sentía en lo profundo de su ser.²²⁰ Este pensador abre su intimidad para intentar dar luz a la intimidad de otros, para que a través de ella, otros podamos entendernos y entender a quienes amamos.

La propuesta de Tomás de Aquino resulta más amplia que la de Jaspers en el sentido de que su pensamiento transita desde el orden ontológico del ser, hasta el práctico. Mientras que el segundo prefiere instalarse en el orden práctico de la realidad, en el hacerse del hombre, en el ámbito de las vivencias. No debemos olvidar que al ser un filósofo existencialista, está interesado en el individuo particular y en su existencia concreta, existencia que, sin embargo, está referida hacia una trascendencia indefinible, indecible racionalmente, la cual es el verdadero ser, y para que el hombre alcance dicha realidad, debe lograr la realización del proyecto de su propia vida mediante el uso adecuado de su libertad en comunicación y amor con los otros.

Ambas propuestas ofrecen los mismos puntos de reflexión vistos desde ángulos diferentes, y pienso que se pueden complementar una a la otra si a la propuesta de Jaspers le añadimos los fundamentos metafísicos de Santo Tomás con el fin de estructurarla, de darle una bases firmes sobre las cuales asentarse. Y, a su vez, este filósofo alemán ofrece a la propuesta de Santo Tomás un camino para insertarse en la vida diaria del hombre. Haciendo una

²²⁰ Cf. MILLÁN PUELLES, A., *La claridad en filosofía y otros estudios*, p. 184

analogía con el conocimiento, Jaspers propone al sistema del Aquinante, el regreso al singular, a este singular que soy *yo-mismo*, mi más profunda individualidad unida a mis circunstancias, a mis relaciones y a mis afectos; *yo-mismo* insertado junto con mi historia, en la realidad de mi vida cotidiana y todo lo que ello implica.

9. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Tomás de, *Quaestiones Disputatae*, Vol. I, *De Veritate*, Ed. Marietti, Taurini, 1949
- AQUINO, Tomás de, *Suma contra los gentiles*, Vol. II, Ed. B.A.C., Madrid, 1968
- AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, Trad. D. Hilario Abad de Aparicio, Vols. I y II, Ed. Moya y Plaza, Madrid, 1880 y 1881, respectivamente
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Trad. María Araujo y Julián Marias, Ed. Instituto de estudios políticos, Madrid, 1970
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Trad. Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1970
- BRENNAN, Robert E., *Psicología tomista*, Ed. Aguilar, Madrid, 1960
- COLLIN, Enrique, *Manual de filosofía tomista*, Vol. I, Ed. Luis Gili, Barcelona, 1960
- DERISI, Octavio, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Universidad Católica Argentina, Ed. El Derecho-Universitas S.R.L., Buenos Aires, 1980
- JARAMILLO LOYA, Horacio, *El miedo a ser yo mismo*, Ed. Diana, México, 1992
- JASPERS, Karl, *Entre el destino y la voluntad*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969
- JASPERS, Karl, *Filosofía*, Trad. Fernando Vela, Ed. Revista de Occidente, Universidad de Puerto Rico, Madrid, 1958
- JASPERS, Karl, *Filosofía de la existencia*, Ed. Artemisa, México, 1985
- JOLIVET, Régis, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*, Trad. Arsenio Palacios, Ed. Gredos, Madrid, 1953

- LENZ, Joseph, *El moderno existencialismo alemán y francés*, Trad. José Pérez Riesco, Ed. Gredos, Madrid, 1955
- MILLÁN PUELLES, Antonio, *Fundamentos de filosofía*, Ed. Rialp, Madrid, 1978
- MILLÁN PUELLES, Antonio, *La claridad en filosofía y otros estudios*, Ed. Rialp, Madrid, 1958
- RAMÍREZ, Santiago, *Introducción a Tomás de Aquino*, Ed. B.A.C., Madrid, 1975
- URDANOZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*, Vol. VI, Ed. B.A.C., Madrid, 1978
- VERNAUX, Roger, *Filosofía del hombre*, Ed. Herder, Barcelona, 1979