

## VOLUNTAD Y SENTIMIENTOS: UNA DISTINCIÓN DIFÍCIL

### 1. Posición del problema

La experiencia de nuestros estados anímicos permite establecer una diferencia clara entre nuestros *deseos sensibles* (las “ganas” o el “apetito sensible”) y la *voluntad*. “Siento hambre” no es lo mismo que “quiero comer”. Puedo no querer comer, porque sé que me hace mal, o porque no es el momento oportuno, y sin embargo sentir hambre. La sensación apetitiva surge en nosotros espontáneamente como resultado de un proceso fisiológico que afecta a la dimensión psicofísica de nuestra persona. Toca a nuestra voluntad, con una decisión, aceptar, rechazar, o satisfacer ese deseo quizá en otro momento y según una modalidad especial.

Sin embargo, la voluntad, aunque decide atendiendo a razones, para luego mover al cuerpo (“elijo comer a tal hora porque deseo respetar un horario y una dieta; cuando llega la hora, movilizo mi cuerpo para comer”), no lo hace fríamente, sino que toma decisiones movida por un amor o un deseo de bienes más altos, amor cuyo valor es convalidado por la razón (dimensión cognitiva). Según el ejemplo propuesto, suspendo mis deseos fisiológicos de comer porque tengo un *deseo más alto*, el deseo o *amor* a mi propia salud, o quizá otro tipo de deseos, como el aprecio del ayuno, que considero un bien, o el amor al respeto de los horarios, que introduce un orden en mi vida.

La voluntad, en cuanto es un “apetito racional”, no se limita a tomar decisiones por una mera conveniencia racional, como si fuera una máquina de calcular, sino que *razona* (arbitra sobre los medios) en función de algo que *ama*. Podríamos decir que parte de algo que ama (un bien, un valor, una persona: ámbito de la *finalidad*), y desde ahí *razona* sobre los medios para conseguir o promover ese amor o ese fin. Se mueve por *motivos amados* desde los que descubre, razonando, medios para preservarlos. “Decido comprar unos remedios (*razón* de mi conducta: medios) porque quiero preservar mi salud (*motivo* de mi conducta: fines)”. Esta tesis es plenamente tomista. Naturalmente, también los fines son conocidos por la inteligencia y a veces es posible razonar sobre su validez, su puesto jerárquico o sobre si nos adherimos a ellos en el modo justo (quizá me preocupo de mi salud con exceso, olvidándome de otros fines más importantes).

Deseo presentar el siguiente problema: cuando los deseos, y quizá otro tipo de sentimientos (esperanza, arrepentimiento, orgullo, sumisión), no son sensibles, y aparentemente no lo son si no se refieren a bienes sensibles (como el hambre, la sed, el sueño,

la sexualidad, el deseo de descansar físicamente), ¿son actos o momentos de la voluntad, o son algo distinto de la voluntad, que puede oponerse a ella? ¿Son calificables como *sentimientos*, entendiendo por ello algo distinto del acto voluntario?

La cuestión no es sencilla. Un filósofo puede sentir ardientes deseos, por ejemplo, de leer unas páginas de la *Metafísica* de Aristóteles. Su voluntad está claramente inclinada hacia ese objeto intencional. Lo que se experimenta, entonces, parece algo así como un sentimiento, quizá “simétrico” al deseo de ir a comer un manjar apetitoso. De hecho, si ese filósofo no encuentra la *Metafísica* en la biblioteca, se sentirá contrariado, y esa contrariedad la notará en sus repercusiones fisiológicas. Estamos ante una emoción o “pasión”. ¿Es esto un sentimiento, o es un momento o estado de la voluntad? Si nuestro filósofo piensa que quizá alguien le ha robado el libro, le sobrevendrá un movimiento afectivo de *indignación*. La ira, según Aristóteles, es una pasión sensible<sup>1</sup>. El animal (y también nosotros) puede encolerizarse si se le va a quitar la comida, o molestar a su cría. Esta pasión es claramente sensitiva y tiene su localización cerebral propia. Sin embargo, la ira porque creemos que nos han robado un libro, aunque no sea sensitiva por su objeto, provoca en nosotros más o menos los mismos efectos que la cólera animal (agitación, repercusiones hormonales, alteraciones circulatorias, etc.), lo que es señal de su radicación cerebral (en la zona encefálica a la que la neurología atribuye las emociones). ¿Es posible hablar de una “ira puramente espiritual”, que sería una posición de la voluntad y no un sentimiento cerebralmente radicado?

Por otro lado, cuando nos sentimos aquejados por ciertos “sentimientos espirituales”, como la ira ante las injusticias o la desesperación ante una situación compleja, desde lo alto - desde una instancia racional- podemos tratar de controlar esos afectos, como puede hacer una persona que se ve dominada por el rencor o deseo de venganza, al darse cuenta de que debe atenuar sus sentimientos o incluso cambiarlos totalmente. Una persona triste o envidiosa puede “no querer estar en ese estado sentimental”. Es decir, parecería que la voluntad es una instancia superior a esos “sentimientos espirituales”. O quizá se trataría de la misma voluntad que contempla en sí misma sus situaciones afectivas contrastantes y trata de automodificar su posición intencional con ayuda de la razón (como sucede en el arrepentimiento y la conversión).

## **2. Indicaciones de Santo Tomás y de la antropología de Karol Wojtyła**

Al tratar de estos temas, Tomás de Aquino sigue ante todo la categorialización aristotélica de las pasiones (amor, deseo, placer, ira, etc.), que pertenecen al apetito sensitivo y se someten a la voluntad, aunque pueden también enfrentarse con ella. El incontinente, como explica Aristóteles en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, se da cuenta que debe

comportarse en cierto modo y quiere hacerlo así, pero cuando le llega la sollicitación pasional, no tiene fuerzas y se deja vencer por ella. El Aquinate pone el ejemplo del que decide no comer fuera de hora, pero luego ve un dulce cuando no es la hora de comer, y no resiste a la tentación de comérselo<sup>2</sup>.

A la vez, superando al Estagirita, Tomás de Aquino reconoce la existencia en el hombre de afectos distintos de los apetitos sensibles, aunque a veces puedan tener el mismo nombre (amor, deseo, esperanza), afectos atribuibles directamente a la voluntad, en cuanto son actos o estados de la voluntad<sup>3</sup>. El *deseo, amor, gozo*, señala en estos sitios Santo Tomás, pueden entenderse como apetitos sensibles, con su típica transmutación corpórea concomitante, o como *actos de la voluntad*, y en este caso, si les abstraemos todo elemento de imperfección, incluso son atribuibles propiamente a Dios (Dios ama y se goza sin pasión). Es evidente que la voluntad puede, por ejemplo, *desear* poseer un bien conocido por la inteligencia (es más, la voluntad es llamada por Aristóteles el *apetito racional*, es decir, un “deseo” o “tendencia” racional). Obviamente el Aquinate no utiliza para estos estados voluntarios la palabra moderna *sentimiento*.

A pesar de esto, el problema indicado anteriormente subsiste. Los sentimientos de la voluntad surgen espontáneamente en nosotros, son algo “que nos sucede”, para utilizar la terminología de K. Wojtyla en *Persona y Acto*. Lo *voluntario* parece ser algo activo, que nace de un querer decidido<sup>4</sup>, mientras que cuando se habla del “tender” de la voluntad hacia el bien, atraída por el bien, parece que nos referimos a un aspecto pasivo<sup>5</sup>. Hasta parecería que la expresión “apetito racional”, llega a decir Wojtyla, es contradictoria, porque el apetito, el tender-hacia-algo, es algo que nos “sucede” y que no depende de nosotros<sup>6</sup>. Parece así haber un contraste entre los sentimientos, “pasivos” porque no podemos decidir tenerlos o no tenerlos<sup>7</sup>, y la voluntad que se expresa en el acto del “quiero esto”. La decisión, sin embargo, se muestra como el acto más plenamente voluntario: “en el querer como acto intencional, que se dirige en el modo propio de la voluntad hacia el objeto propio de la voluntad, entra siempre el momento de la decisión”<sup>8</sup>. Dicho de un modo sintético y eficaz: “‘querer’ quiere decir no solamente tender al fin, sino *tender decidiendo*”<sup>9</sup>. Aquí se “mezclan” o fusionan el tender natural con el decidir voluntario.

Una cosa, señala Wojtyla, es la “motivación” voluntaria, en la que ella es “movidá” por el objeto o bien que se le presenta, y que en parte es el conocimiento de un valor. Y otra es la *conmoción*, aunque reconoce que el límite entra motivación y conmoción es “sutilísimo”<sup>10</sup>. Ciertamente, la *excitación* sensible, ligada intrínsecamente a la dimensión somática de la persona, no es la *conmoción*, más alejada de las afecciones somáticas, porque en ellas la

“sensación física” cede su puesto a una “sensación espiritual”, vinculada a la vida espiritual del hombre: sentimientos estéticos ante lo bello, sentimientos cognitivos ante el descubrimiento de la verdad o relacionados con la realización del bien moral, y algo semejante cabe decir de los sentimientos de culpa, remordimiento y arrepentimiento<sup>11</sup>. La experiencia vivida emocional o conmoción es, para Wojtyla, precisamente el sentimiento<sup>12</sup>.

En definitiva, sin una gran precisión técnica, me parece que Wojtyla distingue entre sentimiento espiritual y voluntad, a la que ve de modo especial como manifestándose en la decisión. La voluntad se muestra, entonces, como una potencia que constitutivamente está atraída por el bien y los valores, casi como dejándose absorber por ellos, pero a la vez ella alcanza su momento “más personal” en el momento de la decisión<sup>13</sup>. Este momento es importante porque en él la “subjetivización emocional” se enfrenta con la instancia trascendente de la verdad. “Escoger significa ante todo decidir sobre los objetos presentados a la voluntad en orden intencional sobre el fundamento de alguna verdad”<sup>14</sup>. En el juicio, basado en la consideración de la verdad sobre lo que conviene elegir, el sujeto se muestra independiente, es decir, libre, de los objetos de su propia acción<sup>15</sup>, sin que eso signifique indiferencia, precisamente porque hay tendencia y amor a ellos<sup>16</sup>. Y así el dinamismo emotivo es controlado por la conciencia y la voluntad<sup>17</sup>. Se privilegia, entonces, junto al “quiero” voluntario, el *juicio* de verdad, que otorga un valor trascendente a la elección, impidiendo que sea una decisión puramente subjetiva<sup>18</sup>.

En definitiva, para Wojtyla se abre así el campo de la integración de los dinamismos emotivos en la operatividad de la persona que, en su terminología, implica una integración entre la “subjetividad” de los sentimientos y la trascendencia propia de la persona tomada a nivel de conciencia y voluntad<sup>19</sup>. Wojtyla está especialmente atento a la estabilización permanente de los sentimientos en la persona, es decir, no sólo a los momentos esporádicos de alteración emocional, sino a la “fijación” de los sentimientos en “estados afectivos” continuos (amor, odio, rencor, simpatía), que afectan mucho más a la voluntad y casi se identifican con ella<sup>20</sup>. A esos estados emocionales continuos los llama “yo subjetivo”<sup>21</sup>, como si se tratara de una “acumulación” y fuerte “inmanencia” de la energía emotiva de la persona. Si esto no se integra con la persona, se produce la llamada “emocionalización de la conciencia”<sup>22</sup> que, en grados extremos, impide al sujeto actuar con responsabilidad y autodeterminación, como destruyendo su “operatividad” personal. Pero fuera de esos casos límite, la emocionalidad es positiva si se integra en la persona, y puede así llegar a ser un factor de “expresividad” de la experiencia vivida en torno a los valores (este nivel de la

persona es llamado *psique* por Wojtyla, para distinguirlo del nivel somático-sensible, y del nivel más alto de la persona o espíritu)<sup>23</sup>.

Por consiguiente, la última palabra de Wojtyla sobre este tema es que entre “emocionalidad” (psique, yo subjetivo, espontaneidad emotiva, experiencia vivida y expresiva de los valores) y “operatividad” (espíritu, autodeterminación, nivel de la decisión y la verdad trascendente) no hay que ver siempre una tensión, sino un campo donde es necesaria una integración de lo emotivo en el nivel de la persona, campo propio de la *razón*, sin por eso anular la fuerza y la importancia de las experiencias emocionales, como hacían los estoicos y Kant<sup>24</sup>.

### 3. Propuesta de solución

La solución que propongo al problema que presenté al inicio de esta contribución se inspira en las indicaciones que acabamos de ver de la antropología de Wojtyla. Sin caer en el dualismo anímico de Platón, me parece que podemos distinguir tres niveles de la personalidad, que son, de abajo hacia arriba: el nivel *sensitivo-orgánico*, tanto apetitivo como cognitivo, el nivel de la *sensibilidad superior*, apetitiva y cognitiva, y el nivel de potencias estrictamente espirituales, como son la *inteligencia* y la *voluntad*. Sostengo, sin embargo, que así como la sensibilidad cognitiva superior, teniendo una radicación orgánica en el sistema nervioso, es *racional por participación* (en Santo Tomás es la facultad de la *cogitativa* o racionalidad particular), del mismo modo la sensibilidad apetitiva superior es voluntaria por participación y tiene una sede orgánica en el cerebro. En ella están lo que llamamos “sentimientos” espirituales.

El nivel más bajo, *somático-sensitivo*, o somático neurovegetativo, se relaciona con funciones vegetativas reguladas por el sistema nervioso y sensibilizadas, tanto en los animales como en el hombre (hambre, sed, sexualidad). Este nivel tiene una autonomía funcional de tipo fisiológico y es controlable por la razón y la voluntad, de una manera bastante unívoca y más bien rígida, según canales precisos. No podemos evitar tener hambre, por ejemplo, pero dentro de ciertos márgenes podemos decidir cuándo y cómo comer, y si deseamos no caer en la gula, podemos decidir mantenernos alejados de la atracción que pueden ejercer sobre nuestros sentidos ciertos alimentos que nos atraen especialmente. El dominio de los sentidos (vista, imaginación) puede también evitar, de un modo natural, que la sexualidad se descontrola. Obviamente no podemos controlar directamente otras sensaciones y alteraciones orgánicas (dolores, malestar fisiológico), sino actuando sobre sus causas cuando es posible (por ejemplo, eliminando las causas físicas de un malestar, acudiendo a fármacos, etc.).

El nivel emotivo, *sensitivo-voluntario*, ya no se refiere a bienes fisiológicos, sino a situaciones concretas intencionales de la vida con respecto a todo tipo de bienes humanos, como son el trabajo, la familia, las relaciones sociales, la vida moral, la religiosidad, etc. Este nivel existe también en los animales, sólo que en ellos está en función de sus fines instintivos (que no se reducen a la alimentación y la reproducción), por ejemplos, fines asociativos, lúdicos, agresivos, familiares (de tipo animal), de defensa, construcción de guaridas y cosas de este orden. Existe aquí una peculiar interacción, a mi modo de ver, entre lo que Santo Tomás denominaba “estimativa” animal (lo que hoy entendemos por “inteligencia animal concreta”) y la afectividad superior de los animales (celos, envidias, cólera, rencores, humillaciones, etc.).

Esta esfera emocional o sentimental tiene una propia radicación en el sistema nervioso (a nivel subcortical y cortical), y en el hombre existe no ya en función de los instintos, sino en estrecha unión con la voluntad y la inteligencia, hasta el punto de que es una estricta *participación* de estas funciones espirituales, o como una *encarnación* de las mismas en el ámbito de la sensibilidad superior. Así sucede, en Tomás de Aquino, con la cogitativa, y es fácil comprender que algo análogo acontezca a nivel apetitivo. Estamos aquí en el ámbito de los sentimientos, que he considerado antes a la luz de algunos textos de Wojtyła.

Este segundo nivel “cubre” a su modo también el nivel somato-vegetativo, que por sí solo está constituido principalmente por reflejos. De este modo, incluso nuestras actividades relacionadas con la funcionalidad biológica asumen un espacio sentimental más alto, como se ve en la sexualidad humana, elevada a nivel de sentimientos personales, o incluso en actividades físicas como la alimentación. Así entendido, el nivel sentimental-emotivo tiene cierta “autonomía” respecto a la voluntad y a la razón, debido a su radicación nerviosa<sup>25</sup>, pero a la vez se manifiesta como mucho más integrable con las operaciones espirituales de la persona, especialmente a través de la virtudes. El dominio racional-voluntario sobre el nivel emocional es mucho más amplio, menos rígido, que el que tenemos sobre nuestra fisiología sensibilizada. No se ejerce mediante causas físicas, aunque admite enfermedades de naturaleza orgánica, sino poniendo en acto las adecuadas causas intencionales, externas e internas, en el contexto de la formación y prácticas de las virtudes y siempre en relación con las demás personas y el medio social y familiar.

En el estrato más alto de la persona tenemos la *voluntad* y la *razón*. Gracias a estas potencias, podemos querer cualquier cosa con deliberación y reflexión, valorándola a la luz del bien universal, del bien integral de la persona en su relación con el mundo y con Dios. En esta “parte estrictamente espiritual” de nuestra persona (y del alma humana), que ya no tiene

una radicación cerebral a título de órgano, aunque sí se relaciona con sus correspondientes continuaciones en la sensibilidad superior y así entronca con el cerebro, la inteligencia procede a la abstracción de lo inteligible y emite los juicios consiguientes, mientras la voluntad delibera y, con ayuda del juicio, se decide.

La voluntad humana, en cuanto es creatural, tiene algo de pasividad, unida a su operatividad activa. La “pasividad” consiste en que tiende a recibir un bien y un amor que no posee y necesita, y que encuentra en los demás y máximamente en Dios. Su momento activo consiste en que para recibir amor debe también amar, darse a sí misma existencialmente, en favor de aquél a quien ama (el prójimo, Dios). A esta doble dimensión corresponde la distinción clásica entre *eros* y *agape*, tocada en un sentido peculiar por la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI. En su continuación con la sensibilidad superior, la pasividad voluntaria se traduce en los *sentimientos* voluntarios, suscitados “desde abajo” por los bienes humanos a los que tendemos, o “desde arriba” por nuestra misma intencionalidad voluntaria activa. A su vez, la parte activa de la voluntad (amor como donación) se traduce, a nivel de corporeidad, en la dimensión motora de la decisión, pues toda decisión es siempre relativa a un *hacer algo* (conducta voluntaria), y sólo en la conducta se demuestra cómo de verdad está la voluntad.

Entre la voluntad que decide actuar por amor y los sentimientos como afectos voluntarios “pasivos” hay una interacción recíproca. A veces, como señalaba Wojtyla, pueden surgir tensiones, pero lo normal debe ser la *integración* de lo más bajo en lo más alto, o la *expresión* de lo más alto en lo más bajo. Una persona, por ejemplo, que sienta rencor o tristeza por algún motivo, movida por un amor más alto que considera con su razón (puede ser, por ejemplo, el amor a Dios, o el deseo de respetar la moralidad, como expresión máxima del justo “orden de los amores”), puede tomar la decisión de no poner en práctica aquellas acciones a las que se siente movida por su rencor o su tristeza. Aún tomando y cumpliendo esta decisión, no por eso conseguirá eliminar automáticamente sus sentimientos (rencor, tristeza). Eso sucederá más adelante, por la refluencia de la dimensión voluntaria sobre la afectividad, a nivel de virtudes de la emotividad, lo que puede considerarse uno de los aspectos de la “inteligencia emotiva” de la que hoy se habla gracias al conocido libro de D. Goleman<sup>26</sup>. Esto sucederá tanto más rápidamente, cuanto la persona oriente su conducta efectiva y alimente su sensibilidad en congruencia con el amor electivo desde el cual desea orientar su vida.

---

<sup>1</sup> Cfr. I *De Anima*, 403 a 30, donde la ira se manifiesta formalmente como un deseo de venganza, y físicamente, según la biología de la época, como un flujo sanguíneo cardíaco. Hoy situamos esta dimensión física en el cerebro, no en el corazón, como hacían los antiguos.

<sup>2</sup> Cfr. *In VII Ethic.*, lect. 3, n. 1347 de la edición Marietti.

<sup>3</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 19, a. 1, ad 2; a. 2; I, q. 20, a. 1.

<sup>4</sup> Cfr. K. Wojtyła, *Persona e atto*, p. 993, en *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2003.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, p. 997.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, p. 990.

<sup>7</sup> “Cuando el hombre vive interiormente diversos sentimientos o pasiones, muy a menudo llega a ser consciente con mucha claridad de que no es él quien actúa, sino que algo sucede en él, como si no fuera dueño de sí, como si hubiera perdido el dominio de sí mismo o no pudiera alcanzarlo”: *ibid.*, p. 1142 (la traducción es mía, desde la edición italiana).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 992.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 1017.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, p. 996. Aquí se ve cómo Wojtyła introduce la emotividad scheleriana ante los valores, aunque a la vez intenta reconducirla al nivel racional. “La emotividad, además, indica una especial sensibilidad ante los valores”: *ibid.*, p. 1120. La decisión supone una respuesta intelectual de nivel alto de cara a la emotividad ante los valores, que tiene un valor integrativo en la persona: cfr. *ibid.*

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1137-1138. La temática es cercana a Scheler, que es mencionado en la p. 1138.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1138.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 993-995. “La decisión es casi un umbral a través del cual la persona, en cuanto persona, va hacia el bien, y esto debe continuar en todo proceso de absorción del bien, también cuando podría justamente parecer que es el bien -un gran fin- el que absorbe literalmente al hombre” (p. 994).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1005.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1007.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 994.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, p. 900.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1015-1017.

<sup>19</sup> Para toda esta temática, recomiendo la lectura de las pp. 1138-1151 de la obra de Wojtyła que voy siguiendo.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1139.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1145.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1147.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1145-1149. El autor señala expresamente en la nota 69 de la p. 1149 que esta tesis es distinta de la opinión de Max Scheler referente al mismo punto.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1150-1151. “La operatividad, y con ella la autodeterminación personal, se forma en la decisión y la elección, y éstas presuponen la relación con la verdad, la referencia dinámica a ella en la misma voluntad. De este modo, sin embargo, en la espontánea experiencia vivida del valor y en la tendencia a ella ligada, junto a la realización emocional de la propia subjetividad entra un factor nuevo, trascendente. Este factor orienta a la persona hacia la realización de sí misma en el acto, no mediante la simple espontaneidad emocional, sino a través de la relación trascendente con la verdad, con el deber y con la responsabilidad a ellos vinculados. En las concepciones tradicionales este factor dinámico de la vida personal fue definido *razón*” (*ibid.*, p. 1150).

<sup>25</sup> A causa de esta base orgánica, las condiciones emotivas de las personas pueden tener una base genética o estar ligadas a las experiencias de la primera infancia, lo que explica la naturaleza “temperamental” por la que algunas personas están más predispuestas a cierta emotividad (timidez, nerviosismo, optimismo, fortaleza, debilidad de carácter, sociabilidad, alegría, etc.).

<sup>26</sup> Cfr. D. Goleman, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1996.