

## SANTO TOMÁS: AFECTIVIDAD Y EDUCACIÓN

*Jesús Manuel Conderana Cerrillo*

**RESUMEN:** *En contra de lo que pudiera parecer, la propuesta de educación de la afectividad inspirada en santo Tomás es plenamente actual. Pretendemos desarrollar en este artículo las líneas maestras de una filosofía de la educación tomista. Porque todo planteamiento educativo supone una antropología, empezaremos nuestro trabajo exponiendo los aspectos relevantes de la antropología tomista que centrarán la propuesta educativa. Pero la educación es siempre medio. Por eso estudiamos a continuación el fin último que persiguen todas nuestras acciones: la felicidad. Ahora bien, ¿en qué condiciones se encuentra el sujeto respecto al ideal de vivir felizmente? Constatemos que, para santo Tomás, el hombre no nace preparado para vivir feliz, es decir para alcanzar la plenitud de la vida. De ahí la necesidad de educarse, es decir, de mejorar sus facultades para poder conducir una vida feliz. Desde este planteamiento aparece con absoluta claridad en qué consiste esencialmente la educación. Sostenemos que la educación es fundamentalmente un proceso de adquisición de virtudes. Justificaremos por qué y en qué sentido. En el último apartado nos ocupamos de estudiar con qué estrategias podemos educar nuestro mundo afectivo para que nuestra vida resulte buena y, en esa medida, feliz.*

No creo que sea preciso insistir demasiado en la importancia y relevancia del tema que me propongo afrontar. Baste recordar brevemente dos elementos que todos, por experiencia, conocemos. En primer, lugar que en nuestras actuaciones tenemos en cuenta no sólo qué hacemos, sino también cómo lo hacemos, y los motivos por los que lo hacemos. Estos dos últimos rasgos de la acción plenamente buena (virtuosa)

tienen que ver con disposiciones afectivas<sup>1</sup>. Y la virtud es el componente principal de nuestra felicidad, pues sin virtud no puede haber vida feliz. En segundo lugar, la gran importancia de la educación afectiva radica en que, siendo la afectividad componente clave de la felicidad, no esta directamente en nuestro poder. Ha de ser, pues, objeto de estrategias educativas indirectas, cosa que no sucede, por ejemplo, con la educación intelectual. Acertar, pues, con una educación afectiva adecuada implica colocar al educando en una situación privilegiada para que pueda emprender la senda que conduce por una vida digna del ser humano.

A alguien puede extrañar que enfoquemos este asunto desde la perspectiva de un autor que no está de actualidad. No es preciso decir que en filosofía de la educación no podemos movernos por modas, por muy “filosóficas” que sean. La razón de fondo por la que nos atrevemos a ser algo intempestivos al asumir el punto de vista de santo Tomás en la educación de la afectividad está en que, en contra de lo que puede parecer, su planteamiento es plenamente actual. Una de las críticas más repetidas, pero también más consistentes a la ética moderna es que están escritas desde la tercera persona<sup>2</sup>, lo que supone asumir el punto de vista del juez, del legislador y del observador “imparcial”. Esta forma de plantear la ética arrastra consigo una determinada filosofía de la educación que entiende al educando como algo que hay que construir desde el exterior, convirtiendo la educación moral en un repertorio de técnicas de modificación de conducta que no se preocupan en última instancia de los fines últimos. Sobre ellos no cabe discutir, pues son, en última instancia, opciones radicales y direcciones adoptadas por una sociedad, grupo social o individuo concreto. Frente a este planteamiento la “ética clásica” (antigua y medieval), heredera del planteamiento socrático, adopta el punto de vista de la primera persona, que es el punto de vista del sujeto agente que somos cada uno de nosotros. Desde este punto de vista la pregunta ética relevante no es qué debo hacer (ética de la tercera persona), sino *cómo debo yo vivir*<sup>3</sup>. Es la pregunta socrática por excelencia y es el punto de partida que consideramos completamente relevante en educación. El “qué debo hacer” viene después y está supuesto en dicho interrogante existencial. Pues bien, este punto de vista socrático del que hablamos es precisamente el que adopta santo Tomás en la segunda

1 El término “afectividad” es ambiguo, pues no sabemos a qué nos referimos exactamente. Tomémoslo, por ahora, en su significación general y común. En el primer apartado de este trabajo explicaremos a qué nos estamos refiriendo con él.

2 Sobre la noción de ética de primera y tercera persona y la crítica que esta distinción implica respecto de la ética, véase Giuseppe ABBA: *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1989, 97-101 (hay traducción castellana publicada por EUNSA en 1992).

3 Platón: *República*, I, 352 d.

parte de su *Suma Teológica*, heredera de la *Ética a Nicómaco*<sup>4</sup>. Los motivos expuestos nos llevan a pensar que el planteamiento tomista de la educación es completamente relevante, pues responde a la inquietud básica del hombre de cualquier época que entiende con Sócrates la centralidad existencial de la pregunta acerca del cómo conducir una vida digna de un ser humano como yo. La exposición que sigue se sitúa decididamente desde el punto de vista de la primera persona, desde el cual, la educación es, fundamentalmente, siempre “autoeducación”<sup>5</sup>.

Este trabajo persigue los siguientes objetivos: situar el mundo afectivo en relación con la razón y la voluntad, tomar conciencia de su importancia en nuestra conducta y en tercer y último lugar estudiar y justificar las estrategias educativas que buscan la educación de nuestro mundo afectivo. Una precisión respecto de este último objetivo. Las estrategias educativas de que hablaremos serán fundamentalmente estrategias de “autoeducación”, es decir, estrategias que uno puede emplear consigo mismo para modificar su propia conducta y sus reacciones afectivas ante los acontecimientos de la vida.

Una propuesta educativa supone siempre una determinada antropología. Por este motivo nos ha parecido importante, para una comprensión cabal de la propuesta que presentamos, partir de la descripción de las facultades humanas relacionadas con la conducta: conocimiento y apetitos. Explicamos cómo funcionan, qué relaciones mantienen entre ellas y cómo se llega a la acción a partir de su ejercicio. Ahora bien, toda acción persigue una finalidad. Por este motivo, después de haber descrito las facultades humanas que intervienen en la generación de la conducta nos preguntamos qué fin persiguen todas nuestras acciones. Sin duda la felicidad. Por eso a continuación hacemos una breve descripción de cómo piensa la felicidad santo Tomás. Pero, ¿en qué condiciones se encuentra el sujeto respecto al ideal de vivir felizmente? De nuevo nos encontramos en el planteamiento tomista con una antropología de la educación consciente que trata de responder a preguntas cruciales: porqué es necesaria la educación y en qué sentido lo es. Constatemos que, para santo Tomás, el hombre no nace preparado para vivir feliz, es decir para alcanzar la plenitud de la vida. De ahí la necesidad de educarse, es decir, de mejorar sus facultades para poder conducir una vida feliz. Desde este planteamiento aparece con absoluta claridad en qué consiste esencialmente la educación. Sostenemos que la educación es fundamentalmente un proceso de adquisición de virtudes. Justificaremos porqué y en qué sentido. En el último

4 En la época que escribe esta segunda parte está redactando su comentario a la *Ética a Nicómaco* (cf. James A. Weisheipl: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona 1994, p. 326).

5 Cf. José María Barrio: *Elementos de Antropología Pedagógica*, Madrid 2000, p. 72-74.

apartado nos ocupamos de estudiar con qué estrategias podemos educar nuestro mundo afectivo para que nuestra vida resulte buena y, en esa medida, feliz.

## 1. CONSTITUCIÓN DEL SUJETO: SUS FACULTADES OPERATIVAS

Del sujeto humano nos interesa fijarnos en las facultades por las que actúa. Conociéndolas podremos entender mejor la estructura de la acción humana.

El estudio de las facultades humanas se escapa a nuestra observación directa, pero no se nos escapan sus manifestaciones. Ya desde Platón solemos emplear como método para describir las diversas facultades distinguirlas por sus objetos. También los sentidos los distinguimos por sus objetos. Así decimos que tenemos vista porque reconocemos luces, colores y sombras, decimos que oímos porque reconocemos sonidos, decimos que tenemos olfato porque reconocemos olores, etc.

Hablemos primero de las facultades que tienen por objeto el conocimiento<sup>6</sup>. Dentro de éstas distinguiremos la razón (teórica y práctica) y la cogitativa. Llamamos **razón teórica o especulativa** a la razón que se ocupa de lo que es tal y como es. Es la razón que empleamos, por ejemplo, en el conocimiento de las ciencias naturales o de las ciencias humanas. La proposición “los metales son buenos conductores del calor” es fruto del ejercicio de la razón teórica.

La razón práctica se ocupa no de lo que son las cosas, sino de cómo **deben ser**. Como especies de razón práctica distinguimos la **razón práctica técnica** que se ocupa de la producción de artefactos. Es la razón que empleamos en las producciones técnicas y en las artísticas. Esta razón es la que cultivan de manera especial todos los artesanos, técnicos, arquitectos y artistas. La segunda especie de razón práctica, que es la que nos interesa aquí especialmente, es la **razón práctica moral**. Delibera para encontrar la acción que debemos realizar aquí y ahora. Por ejemplo, si debo o no debo estudiar en este momento, o si debo atender a mi compañero en lo que me está pidiendo. Se ocupa también de juzgar acciones ya realizadas por mí mismo o por otros. Por ejemplo, juzgar si fueron justos los bombardeos de la OTAN sobre Kosovo.

La **cogitativa** es la facultad encargada de conocer los singulares materiales, formar juicios comparativos y racionamientos de orden particular acerca de la conveniencia de un determinado objeto al sujeto singular. Básicamente esta capacidad la compartimos con los animales. La estimativa<sup>7</sup> es lo que permite a un animal, por ejemplo,

<sup>6</sup> Cf. *Suma Teológica (ST)* I, 77-82.

<sup>7</sup> Es el nombre que recibe la facultad equivalente a la cogitativa humana en los animales. No es objeto de esta exposición entrar en las diferencias entre cogitativa y estimativa (cf. Marcos F. MANZANEDO: “La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales” en *Angelicum*, 67 (1990), 329-363).

reconocer un peligro o saber la comida que le conviene. Un poco más adelante veremos cuál es la gran importancia de la cogitativa para la afectividad humana.

Además de facultades cognoscitivas, santo Tomás habla de facultades apetitivas o apetitos. Los apetitos en el lenguaje tomista son “inclinaciones”, “tendencias”. Se distinguen dos tipos de apetitos: el racional y el sensible. La **voluntad** es llamada por santo Tomás “apetito racional”. La voluntad es **apetito racional** porque es la tendencia que nos mueve a actuar siguiendo los dictados de la razón. El objeto de la voluntad es todo aquello que se presenta como bien. Cuando nos decidimos a actuar nos mueve la voluntad, y la voluntad se mueve por aquello que es presentado por la razón como un bien. Si tomamos una determinación es porque ésa nos aparece como la mejor. Nunca escogeremos aquello que se nos presenta como un mal para nosotros.

Una observación importante a tener en cuenta es la siguiente: nuestra voluntad está dirigida a estados de cosas no reales, pero realizables por mí mismo. Propiamente hablando no puedo *querer* que se acabe el hambre en el mundo. Este estado de cosas es sólo *deseable* para mí. Ciertamente este deseo puede convertirse en un fin mío y puede llevarme a querer algo que sea posible para mí: por ejemplo, ahora me implicó en una ONG y empiezo a realizar acciones concretas para contribuir a eliminar el hambre en el mundo. Los deseos separados del querer concreto son una veleidad.

La característica esencial de la voluntad es ser libre<sup>8</sup>. Como dice san Agustín: “nada se haya tanto en nuestro poder como la voluntad: en el momento mismo en que queremos, lo está ya”. Por este motivo nada ni nadie puede obligarnos a hacer algo que no queremos hacer.

Santo Tomás estudia también una última potencia humana a la que denomina: **apetito sensible o pasional**<sup>9</sup>. En cuanto apetito es una tendencia que nos mueve a obrar. Se distingue del apetito racional o voluntad en que el apetito pasional no está bajo el dominio directo del sujeto, en cambio, la voluntad sí lo está, como hemos dicho. La segunda diferencia importante es que la voluntad se dirige a todo aquello que es presentado como un bien por la razón, el bien en general. En cambio el apetito sensible se dirige a bienes particulares, bienes que son tales aquí y ahora, bienes convenientes para el sujeto individual aquí y ahora al margen del dictamen de la razón.

Veamos estas dos diferencias a partir de un ejemplo. Mi madre coloca una magnífica dorada a la sal en la mesa. Tengo hambre porque no he desayunado. El apetito pasional me impulsa a tomar una buena ración al margen de los comensales que sea-

8 Cf. ST I, 83, 4c.

9 Cf. ST I, 80-81.

mos. En cambio la voluntad, guiada por la razón, me hace que me detenga al pensar que no soy el único que ha de comer hoy. Aquí encontramos la primera diferencia señalada: siempre que desee no hacer algo (no empezar a comer) podré hacerlo. *Nadie es capaz de obligarme a hacer aquello que yo no desee hacer*. Pero aunque me detenga, no puedo dejar de sentir el deseo de empezar a comer ya. Esto indica la autonomía que tiene el apetito sensible respecto de nuestro gobierno. Esa autonomía le viene dada porque el apetito pasional actúa guiado por la percepción de lo que es conveniente a la naturaleza del sujeto individual aquí y ahora, al margen del orden racional. El apetito sensible no es ciego, pues está guiado por un cierto tipo de conocimiento: la “cogitativa”. La cogitativa aprehende lo que es conveniente para el individuo y el apetito sensible nos mueve de acuerdo con esa aprehensión. Y ciertamente lo más “conveniente” es empezar a comer inmediatamente cuando uno tiene hambre. Este apetito sensible lo tenemos en común con los animales. También un perro, por ejemplo, tiene una cierta capacidad de discernimiento (estimativa): sabe lo que le conviene o perjudica aquí y ahora. Pero como un perro no posee la razón (conocimiento de lo que es bueno con independencia de lo que es conveniente para un sujeto determinado), y, en consecuencia, tampoco la voluntad, un perro no puede dejar de comer cuando tiene hambre. Únicamente dejará de comer si otro apetito sensible más fuerte se impone al deseo de comer, por ejemplo el temor a un castigo en caso de que coja el trozo de carne que tiene delante. Así queda clara la *segunda diferencia* entre voluntad y apetito sensible: la voluntad es capaz de guiarse por un bien universal (o sea un bien que es tal independientemente de lo que a mí como sujeto me conviene): la voluntad se rige por este bien (a pesar de que conviene a mi naturaleza empezar a comer, mi razón entiende que la conducta buena es esperar a los demás y compartir equitativamente lo que hay encima de la mesa). En cambio, al apetito pasional no le es dada inmediatamente esta consideración. Por eso, a pesar de que decido no comer, mi apetito sensible sigue empujando mi deseo de comer<sup>10</sup>.

Hemos de tener muy en cuenta esta observación. Las facultades humanas que controlan nuestra acción son propiamente dos: la facultad cognoscitiva (razón o cogitativa) y el apetito. Y de los ejemplos que hemos puesto se deduce fácilmente que ambas trabajan siempre en conexión. Santo Tomás se imagina la unión entre conocimiento y apetito como la unión que existe entre materia y forma. Ya sabemos desde la metafísica aristotélica que los seres sensibles están constituidos de materia y forma de tal modo que no se puede separar una de otra. De esta mesa es imposible separar la materia y la forma. Pues análogamente todo acto humano es fruto de colaboración entre

10 Cf. ST I, 83, 1c.

conocimiento y apetito. El apetito proporciona, por así decir, el impulso para la acción. El conocimiento guía ese impulso. Para santo Tomás este esquema básico de apetito guiado por un conocimiento sirve para explicar tanto la conducta animal como la humana<sup>11</sup>.

Estas cuatro facultades fundamentales (razón práctica, cogitativa, voluntad y apetito sensible) están íntimamente relacionadas. Esto va a permitir que unas influyan sobre otras. Del conocimiento del modo en que unas pueden influir sobre otras obtendremos las estrategias educativas básicas.

Continuando con la descripción de las facultades humanas, nos detenemos ahora en el apetito sensible o pasional<sup>12</sup>. Santo Tomás distingue dos tipos de apetitos sensibles, siguiendo en esto a Platón y a Aristóteles: el irascible y el concupiscible<sup>13</sup>. De nuevo vamos a caracterizar estos apetitos por los objetos a los que están vertidos. El **apetito concupiscible** tiene como objeto el bien y el mal en cuanto tales, es decir, lo conveniente en cuanto objeto apetecible y lo nocivo en cuanto objeto que hay que evitar. Es el apetito que nos lleva a descansar o dormir después de un día de duro trabajo.

El **apetito irascible** se dirige, mediante el discernimiento que le proporciona la cogitativa, hacia todo aquello que es bueno, pero difícil de conseguir. Ya que este apetito es, en cierto modo común con los animales, pongamos un ejemplo de este campo. Por ejemplo, un perro o cualquier otro animal será capaz de realizar las acrobacias que haga falta para conseguir el premio de comida que el amo le da al final de las mismas. Es el irascible quien le impulsa a realizar algo difícil para conseguir alimento. Este mismo apetito es el que hace gruñir al perro para defender su comida.

El apetito irascible está en función del concupiscible, pues, como veremos, las pasiones del irascible terminan en pasiones del concupiscible.

El apetito pasional es un motor que nos impulsa a realizar acciones. Este impulso a la acción no es único, sino que está “teñido” o “configurado” por pasiones (hemos dicho que entenderemos como sinónimos: sentimientos, afectos o emociones). Las pasiones son motivos, o sea, movimientos que nos impulsan a la acción. A veces actuamos por miedo, por ira, por esperanza... ¿En qué consisten estas pasiones? ¿Dónde se sitúan? Veamos la clasificación que hace santo Tomás<sup>14</sup>.

- El primer criterio fundamental para distinguir pasiones es a qué apetito pertenecen. Así se distingue entre pasiones del irascible y del concupiscible.

11 Cf. *ST* I-II, 9, 1c; 13, 1c; I, 82, 4c; *ad primum*.

12 Cf. *ST* I, 80-81.

13 Cf. *ST* I, 81, 2.

14 Cf. *ST* I-II, 22-25.

- Dentro de cada uno de estos géneros se distinguen, a su vez, diferentes especies de pasiones. Para distinguir las pasiones dentro de estos géneros emplearemos el criterio de contrariedad. Pero la contrariedad puede entenderse de dos modos:
- Hay contrariedad de pasiones respecto del objeto al que tienden. Hay pasiones que tienen por objeto el bien y otras que tienen por objeto el mal.
  - Además de la contrariedad anterior, existe otro tipo de contrariedad. Respecto de un mismo objeto existen dos tipos de movimientos diferentes: tendencia hacia él o huida de él. Dentro del mismo objeto tendremos, por ejemplo pasiones que tienden al bien y pasiones que evitan el bien porque es difícil de conseguir.

Según esto, distinguimos estos tipos de pasiones:

**1. Pasiones del concupiscible.** Estas pasiones son las que tienen por objeto el bien y el mal en cuanto tales, es decir, el bien en cuanto agradable y el mal en cuanto desagradable. A su vez, para clasificar estas pasiones, emplearemos únicamente el criterio de contrariedad respecto de su objeto.

1.1. Con independencia de que el bien o el mal estén presentes o ausentes:

1.1.1. Respecto del bien: **amor** (querer el bien para mí o para otro).

1.1.2. Respecto del mal: **odio** (querer el mal para otro).

1.2. Si está ausente, es decir, no poseído:

1.2.1. El bien: **deseo** (apetito del bien deleitable).

1.2.2. El mal: **aversión** (rechazo del mal que no está presente).

1.3. Si está presente, o sea, si es poseído:

1.3.1. El bien: **alegría** (sentimiento de gozo ante un bien difícil que se ha conseguido o ante un mal que se ha superado).

1.3.2. El mal: **tristeza** (sentimiento de pesar ante un bien perdido que ya no se puede recuperar o ante un mal presente del que no es posible desprenderse).

**2. Pasiones del irascible.** Estas pasiones tienen como objeto el bien y el mal en cuanto difíciles de conseguir o evitar. Para clasificar estas pasiones emplearemos los dos criterios citados: contrariedad de objeto y contrariedad de movimiento hacia el objeto.

2.1. Pasiones que tienen por objeto el bien difícil de conseguir.

2.1.1. Pasión que tiende hacia el bien difícil de alcanzar: **esperanza** (se tiene esperanza cuando se cree poder superar las dificultades para alcanzar el bien deseado).



- 2.1.2. Pasión que huye, se retira, del bien difícil de conseguir: la **desesperación** (la desesperanza se instala cuando se cree que no se alcanzará el bien que se desea).
- 2.2. Pasiones que tienen por objeto el mal todavía no presente que se considera difícil de evitar.
  - 2.2.1. Pasión que lucha por evitar el mal arduo: la **audacia** es la pasión que lucha por evitar que se instale el mal.
  - 2.2.2. Pasión que manifiesta repulsa ante el mal que se prevé difícil de evitar: el **temor**.
- 2.3. Pasión que tiene por objeto el mal ya presente que es difícil de combatir y al que no se resigna: la **ira**. Si se resigna aparece la tristeza. Si lo enfrenta y vence sobreviene la alegría.

Estos sentimientos son todavía muy genéricos. Cada uno de ellos son géneros que pueden distribuirse en diversas especies. Por ejemplo, son especies del amor: el amor a los padres, a los hermanos, a los amigos... Observemos que estos sentimientos los distinguimos por el objeto al que se dirigen. Esta observación sirve para todas las pasiones de esta clasificación.

## 2. LA FELICIDAD, MARCO DONDE INSCRIBIR LA EDUCACIÓN MORAL

Acabamos de describir las potencias humanas. Las llamamos potencias “operativas” porque están destinadas a la acción. Pero toda acción persigue una finalidad. ¿Qué finalidad persigue la acción humana? ¿Qué buscamos con cada una de nuestras acciones? Sin duda ninguna la felicidad. Pero ¿en qué consiste la felicidad? Podemos dar una definición con la que podemos estar todos de acuerdo seguramente: la felicidad humana consiste en una *relación óptima entre el sujeto y el mundo*. Esta relación óptima existe cuando el sujeto *actúa* en el mundo del modo adecuado y cuando el mundo responde también adecuadamente a las expectativas del sujeto. La felicidad o infelicidad es, pues, fruto de la acción recíproca entre el hombre y el mundo<sup>15</sup>.

Es evidente que no es válida cualquier actuación del sujeto: sólo acciones excelentes que le pongan en relación idónea con el mundo conseguirán una óptima relación entre sujeto y mundo y, en consecuencia, la felicidad.

<sup>15</sup> Cf. Giuseppe ABBA: *Felicità vita buona e virtù...*, 30. Se trata de una definición de la felicidad claramente inspirada en santo Tomás.

## 2.1. Bosquejo de la felicidad: Bienes que la integran

Se trata de que presentemos un esbozo de lo que entendemos por “felicidad”. Hemos definido la felicidad como una relación. En el primer apartado hemos descrito el primer término de esa relación: el sujeto humano con sus capacidades operativas características. Nos ocupamos ahora del segundo término de esa relación: el mundo. Lo entendemos compuesto de cosas, animales, otras personas y Dios.

Puesto que hemos definido la felicidad como fruto de la acción, la pregunta clave que hemos de responder es: ¿qué acciones, sea de parte del sujeto, sea del parte del mundo, son las adecuadas a fin de que pueda resultar la verdadera felicidad para el hombre? Para responder a esta pregunta hemos de conocer primero cuáles son los bienes que el hombre aspira a realizar. Éstos serán los “ingredientes” de su felicidad.

Los **bienes básicos** para el hombre se pueden clasificar en dos categorías<sup>16</sup>:

1) **Bienes experienciales**: aquellos que realizamos mediante el uso de facultades diferentes de la voluntad (la razón y los miembros corporales).

- a) *En cuanto ser corporal animado*: la **vida** en cuanto es conservada, cuidada, educada o transmitida.
- b) *En cuanto sujeto racional*: el **conocimiento** (ejercicio de la razón) y la experiencia de lo **bello** (ejercicio de la razón y de facultades sensibles).
- c) *En cuanto ser corporal animado y sujeto racional*: el **juego**, el **arte** y el **trabajo**.

2) **Bienes existenciales**: son aquellos que consisten en un determinado uso de la voluntad para superar cualquier conflicto (personal o interpersonal) y para realizar diferentes formas de armonía.

- d) *Armonía con las demás personas* en el grupo, familia o sociedad. Se trata de diversas formas de amistad que tienen como resultado la paz exterior.
- e) *Armonía consigo mismo*: armonía entre razón, voluntad y apetito pasional. Su fruto es la paz interior.
- f) *Armonía entre las propias decisiones y el propio comportamiento*. Tiene como fruto la autenticidad y la coherencia.
- g) *Armonía con Dios*, principio de significado y sentido último del hombre y del mundo.

16 Esta clasificación está tomada de Giuseppe ABBA: *Felicità vita buona e virtù...*, 56, que a su vez se inspira en santo Tomás, en especial en los bienes estudiados en el *De beatitudine* (ST I-II, 1-5). El criterio último de la clasificación se puede leer en ST I-II, 10, 1c.

Todos estos son bienes con los que el sujeto entra en relación mediante su conducta, por ejemplo, regulando su dieta par conservar la salud, yendo al cine para cultivar la amistad o haciendo un rato de oración. Cualquier acción que podamos pensar se ha de referir a alguno de los bienes anteriores, si es que hemos dado una clasificación exhaustiva.

## **2.2. Criterio para discriminar entre formas verdaderas y falsas de felicidad**

¿Dónde se encuentra la clave de la felicidad? La hemos definido como una relación óptima entre un sujeto y el mundo. El sujeto será feliz si establece una relación óptima con los bienes anteriores. Ahora bien, es preciso adoptar un criterio a la hora de perseguir los bienes enumerados porque son muchos y no pueden ser realizados todos a la vez. Cada acción nuestra realiza sólo de forma limitada algunos bienes. Esto da lugar a conflictos en los cuales resulta que se puede violar algún bien para alguna persona a fin de perseguir algún otro bien para alguna otra persona. Por ejemplo se pueden dañar las relaciones familiares por dedicar demasiado tiempo al trabajo o a los amigos. Luego estos bienes pueden ser perseguidos y organizados de maneras diferentes. Esto significa que habrá tantos tipos de felicidad como modos posibles de perseguir y organizar el conjunto de estos bienes. La nueva cuestión clave que se suscita es ¿todas las formas diferentes de organizar y perseguir los bienes anteriores son todas ellas formas de *verdadera* felicidad? Dicho de otro modo: ¿se puede ser feliz de cualquier modo? Para que una forma de organizar los bienes sea adecuada, ¿basta que al sujeto se lo parezca? Por ejemplo, puede haber gente que considere que los bienes relativos al cuidado del cuerpo y de la vida son los más excelentes de tal modo que todos los demás pueden subordinárseles. Esta forma de perseguir el conjunto de los bienes humanos ¿alcanza la felicidad?

Si respondemos que sí, ya podemos sacar una conclusión inmediata respecto del asunto de la educación que nos ocupa: No es preciso educar a las personas. Uno está naturalmente preparado para ser feliz. Cuando alcanza el uso de razón, él mismo decide cómo ser feliz. Y basta que se sienta feliz para que lo sea. En esta circunstancia la educación carece significado. Es más: sería una forma espuria de relacionarnos con el otro porque al educar a un niño intentaríamos, en realidad, manipularle.

## **2.3. Esbozo de la verdadera felicidad**

Si respondemos que no todas las formas de intentar ser feliz son igualmente dignas y, en este sentido, afirmamos que no basta sentirse feliz para serlo realmente,

entonces tenemos la obligación de indicar con qué **criterio** podemos discriminar entre formas verdaderas y falsas de felicidad<sup>17</sup>. Santo Tomás propone un criterio de verdadera felicidad que se puede exponer colocando en relación tres términos claves del lenguaje tomista: *bonum rationis*, *ordo rationis* y *modus rationis*. El bien supremo encontrado por la razón (ver la discusión tomista de *ST I-II*, 1-5) es llegar a conocer y a amar a Dios<sup>18</sup>. Éste es el verdadero fin último del hombre, el único que puede saciar completamente nuestro deseo de conocer y amar inscrito en la naturaleza humana. Éste es el *bonum rationis*, el bien de la razón. Teniendo en cuenta este bien último, la razón establece un orden (*ordo rationis*), una jerarquía a la hora de perseguir el resto de los bienes humanos, teniendo en cuenta que el bien supremo y principal es conocer y amar a Dios ya aquí en esta tierra. Según este criterio, ¿de qué manera he de trabajar, relacionarme con mis amigos, ayudar a las personas necesitadas, de qué manera he de cuidar mi salud y perseguir el resto de los bienes que hemos enunciado para que Dios en mi vida sea el fin último de mis acciones? Esta manera de perseguir los bienes humanos es lo que llama santo Tomás el orden de la razón, *ordo rationis*. Pero no sólo es importante asignar un orden adecuado a los bienes teniendo como criterio el bien de la razón, sino que además la felicidad consiste en perseguir ese orden de bienes en el modo adecuado a la razón. Ese modo adecuado de perseguir el *ordo rationis* es el *modus rationis*. Este modo adecuado de perseguir el orden de la razón consiste en la participación emotiva con que actúo. No sólo se trata de hacer lo bueno por el motivo bueno, sino, además, de sentir emotivamente de manera coherente con ese bien. El valor moral de una acción se acrecienta si no sólo se hace lo bueno por un motivo bueno, sino que, además, el apetito pasional participa emotivamente en la acción: es decir si me gozo en el bien y me duelo del mal. El valor moral de una pasión recta no está sólo en que conduzca a acciones buenas, sino que por sí misma la pasión es laudable. Es ya bueno en sí mismo que uno sienta del modo adecuado respecto a ciertas realidades: que se aïre ante la injusticia, que se duela de la maldad, que tema el mal que puede sobrevenir a otros, que tenga esperanza en el triunfo definitivo del bien... Santo Tomás cita un salmo que dice: “mi cora-

17 Estamos suponiendo la distinción entre un aspecto subjetivo y objetivo de la felicidad. Ambos aspectos de la felicidad están ya presentes en el libro primero de la *Ética a Nicómaco* (que recoge, a su vez doctrinas platónicas). Santo Tomás sistematiza esta reflexión aristotélica en el tratado *De beatitudine* (*ST I-II*, 1-5) distinguiendo rasgos formales de la felicidad y el contenido de la misma. No hay duda de que en dicho tratado, santo Tomás tiene presentes las reflexiones de san Agustín a raíz de su encuentro con el borracho en las calles de Milán (san Agustín: *Confesiones*, en *Obras completas*, II, Madrid, 1946, VI, vi, 525-527).

18 Notemos cómo santo Tomás ha asimilado y transformado la idea aristotélica de vida feliz como vida de contemplación.

zón y mi carne se regocijan por el Dios vivo” (Sal 42, 2-3). Y comenta que pertenece al bien humano el que el hombre se mueva al bien, no sólo según su voluntad (corazón), sino también según el apetito sensitivo (carne).

### 3. SITUACIÓN DEL SUJETO HUMANO RESPECTO AL IDEAL DE UNA VIDA FELIZ

Hemos descrito las capacidades humanas que intervienen en la acción y hemos delineado una imagen del ideal al que tiende dicha acción humana. Ahora se trata de que nos preguntemos en qué situación se encuentra el sujeto de cara a alcanzar la felicidad.

Santo Tomás valora la situación en que se encuentra el individuo al llegar a este mundo respecto del ideal al que aspira: la felicidad. De esta valoración resulta la idoneidad natural que tiene el hombre para alcanzar la felicidad y sus carencias actuales para alcanzarla. Es decir, que el sujeto se encuentra naturalmente capacitado para alcanzar la felicidad, pero no está actualmente preparado para ello<sup>19</sup>. Pongamos una imagen para explicar lo que queremos decir. Un grano de trigo está *naturalmente capacitado* para llegar a ser una espiga, pero *actualmente* no está preparado para serlo. Requiere terreno apropiado, lluvia, abono, cuidados...Algo así sucede con un niño cuando llega a este mundo: está naturalmente capacitado para alcanzar la plenitud humana en Dios, pero sin los cuidados de la educación no llegaría a esa meta.

Cabe señalar que sólo en esta situación tiene sentido la educación. En efecto, en el caso de que el sujeto no fuese naturalmente capaz de alcanzar el fin de la vida humana, sería inútil cualquier esfuerzo en esta dirección. Por otra parte si el sujeto estuviese actualmente preparado para alcanzar el fin sería absurdo el intento de perfeccionar sus capacidades.

Digamos que existe una distancia entre el ideal de vida al que el hombre puede aspirar, ideal para el que la naturaleza le ha capacitado, y su situación real, es decir la dotación natural con que llega a este mundo: la indeterminación de sus potencias operativas respecto a la acción buena, en la cual consiste la felicidad.

Estudiemos en particular en qué consiste esta indeterminación de las potencias operativas humanas. La indeterminación de la razón se manifiesta en que está abierta a una indefinida variedad de razonamientos prácticos y juicios concretos. Puede razonar recta o incorrectamente, juzgar bien o mal. También la voluntad se encuentra indeterminada: puede tener intenciones correctas o no, puede emitir elecciones bue-

19 Cf. ST I-II, 51, 1c; 63, 1c (cf. Giuseppe ABBA: *Felicità vita buona e virtù...*, 193-195).

nas o malas. Aspira al bien, pero no distingue el verdadero bien del que sólo lo parece. El apetito pasional presenta mayor determinación por parte de la naturaleza. Por ejemplo, el apetito irascible persigue el bien difícil, pero no tiene en cuenta si, al vencer las dificultades para alcanzar lo que parece bueno, daña o no a otros. Por ejemplo, el irascible me impulsa a combatir una injusticia, pero si no está regulado por la razón de manera virtuosa, puedo remediar una injusticia cometiendo otra. El concupiscible me lleva a perseguir lo que aquí y ahora parece bueno sin tener en cuenta otras personas, otros bienes o el futuro. Esta indeterminación del apetito puede llevar a que las pasiones puedan dominar a la razón o ser reguladas por ella. Si en mí predomina el temor o la desesperanza difícilmente podré sentirme feliz.

Después de este breve repaso por la indeterminación de las facultades operativas humanas se percibe con más claridad la distancia entre el ideal y la realidad. Esta distancia nos hace comprender la *necesidad* de la adquisición de las virtudes para vivir bien, es decir, la necesidad de la educación.

Pero ¿por qué es absolutamente necesario adquirir virtudes para vivir feliz? Como hemos visto la vida buena requiere acciones que permitan una relación óptima entre sujeto y mundo, pues en esa relación reside la felicidad. Tal y como se encuentran las potencias humanas en el niño, esa relación óptima con el mundo es imposible. Las virtudes tienen la misión de disponer las facultades operativas humanas de tal modo que el sujeto viva rectamente<sup>20</sup> y, en consecuencia, sea feliz. Las virtudes corrigen la indeterminación de las facultades humanas de tal modo que hacen que el sujeto obre de modo excelente.

## 4. NECESIDAD DE ADQUIRIR VIRTUDES

### 4.1. Noción de virtud

La virtud es un tipo de hábito. Santo Tomás entiende por hábito una disposición que perfecciona una facultad de manera que hace que esa facultad obre de manera excelente<sup>21</sup>. Por ejemplo, si adquirimos un hábito que perfeccione nuestra memoria seremos capaces de recordar muy bien infinidad de cosas. Si adquirimos un hábito en nuestra inteligencia, ésta razonará de manera excelente.

20 Nótese que el efecto propio de la virtud es “vivir bien”. La facilidad para emitir acciones virtuosas, el placer que se encuentra en las mismas y otro tipo de efectos de la virtud son accidentales (cf. *ST* I-II, 57, 5c; 58, 2c).

21 Esta noción se explica en *ST* I-II, 55, 4. La definición tomista es heredera de la aristotélica (cf. *Ética a Nicómaco* II, 6, 1106b 36-1107a 1).

Cabe señalar que estos hábitos nos permiten usar nuestras facultades de manera excelente, pero dejan indeterminado todavía si empleamos esa capacidad para el bien o para el mal. Los hábitos perfeccionan los actos de las potencias, pero no exigen que se haga buen uso de esa determinación. A esto inclina precisamente la virtud, definida como un hábito adquirido por el cual se vive rectamente y del cuál nadie hace mal uso. Es decir, que la virtud es un hábito que no sólo confiere el uso excelente de una facultad, por ejemplo la razón, sino que concede, además, el uso para el bien de dicha facultad. Quien adquiere la virtud de la justicia no sólo sabe<sup>22</sup> y es capaz de obrar justamente, sino que, además, esta virtud le hace obrar siempre del modo justo y tener los sentimientos acordes a un hombre justo. La virtud es un saber, un obrar y un sentir en consecuencia. Desde este punto de vista la virtud unifica el sujeto. Y no olvidemos que la felicidad consiste en vivir según las virtudes.

#### 4.2. Virtudes necesarias

Hemos dicho de qué facultades operativas está dotado el sujeto humano y que todas ellas se encuentran indeterminadas de cara a alcanzar acciones óptimas en las que consiste la felicidad. De aquí se sigue que todas ellas necesitarán ser perfeccionadas por virtudes. Indicamos ahora qué virtud necesita cada una de las potencias operativas.

La **razón práctica moral** requiere *prudencia* o sabiduría práctica<sup>23</sup>. Es la virtud que se ocupa de cómo hemos de conducir nuestra vida en cuanto a su fin más general: la felicidad. En ese sentido nos capacita para saber encontrar la acción adecuada en las circunstancias particulares en las que nos toca vivir. La necesidad de la prudencia se deja ver fácilmente. En efecto, algunos tienen muy claros los ideales: justicia, solidaridad, compañerismo..., pero no son capaces de plasmar en acciones concretas esos ideales. A éstos les falta prudencia, o sea la sabiduría práctica suficiente para saber cómo se pueden encarnar aquí y ahora los ideales a los que se aspira. La prudencia exige audacia, planificación, valentía, paciencia, sentido de la realidad... necesita todas las virtudes. Para los cristianos, los hombres prudentes por excelencia son los santos: aquellos que han encontrado el modo más conveniente de hacer realidad aquí y ahora los ideales del Evangelio.

22 La virtud no es un saber. Sabe más matemáticas quien hace un problema mal sabiendo que lo hace mal que alguien que lo hace mal sin darse cuenta. Si la virtud fuera un saber del tipo de las matemáticas, sería más justo, por ejemplo, quien cometiera una injusticia, sabiendo que lo hace. Se trata de la famosa paradoja planteada en el diálogo platónico *Hippias Menor*.

23 Cf. *ST* I-II, 57, 5c.

Según santo Tomás la razón práctica requiere también *fe*: virtud infusa que nos permite asentir a lo revelado por Dios.

La **voluntad** requiere la virtud de *justicia* porque la voluntad del individuo está preparada para querer el propio bien, pero no para querer el verdadero bien para los demás<sup>24</sup>. Por la justicia somos capaces de dar a cada uno lo que le corresponde sin dejarnos influir por el beneficio propio o el beneficio para los propios. La justicia nos permite querer el bien de otro en tanto que es de otro.

Según santo Tomás la voluntad también requiere las virtudes teologales de *esperanza* y *caridad* en orden a no desfallecer ante las dificultades y dirigir así la propia vida en beneficio de los demás por amor de Dios.

La regulación que introducen las virtudes en el **apetito sensitivo** se ejerce de dos modos. Cuando el apetito pasional es atraído por bienes sensibles convenientes al individuo, la regulación virtuosa consistirá en moderar y frenar las pasiones (*modus rationis*) a fin de que el individuo busque los bienes sensibles de modo compatible con el amor y el conocimiento de Dios sobre todas las cosas (*bonum rationis* y *ordo rationis*). La virtud principal es la *templanza*, virtud que se refiere a las pasiones más lejanas de la razón: las que tienen que ver con el alimento, el cuidado del cuerpo y el sexo. Se dan, además, otras virtudes como la *humildad* que modera el deseo de la propia excelencia, la *mansedumbre* que modera la ira...

Cuando el apetito pasional induce a rehuir el bien humano a causa de males o daños que provinieran de él, males que suscitan temor y tristeza, la regulación virtuosa consiste en incentivar la agresividad en la justa medida para que el individuo soporte los males sensibles a fin de luchar por el bien racional. La virtud principal es la *valentía o fortaleza*, que es la virtud relativa a los males más lejanos de la razón: temor a los daños corporales y a la muerte. Otras virtudes son, por ejemplo, la *magnanimidad*, que consiste en afrontar dificultades para alcanzar grandes bienes.

De este modo justifica santo Tomás el esquema tradicional de las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y de las tres teologales (*fe*, *esperanza* y *caridad*). Las cuatro virtudes cardinales se llaman así porque representan los pilares que sostienen una vida recta, moralmente buena. Las virtudes teologales son las que soportan lo fundamental de la vida en relación con Dios: creer en lo que Dios nos ha revelado, tener la esperanza de que es posible alcanzarlo y vivir en la caridad haciendo realidad aquello en que creemos y esperamos.

Existe, pues, una jerarquía entre los dos tipos de virtudes: sin las virtudes morales no es posible que se den las virtudes teologales. Por ejemplo, qué sería la *fe* de un

24 Cf. ST II-II, 58, 4.



individuo que no practica la justicia. Si no practica la justicia, ¿dónde queda la caridad? Ya lo dice Santiago: la fe sin obras es fe muerta (*St 2, 26*).

## **5. LA EDUCACIÓN, SEGÚN SANTO TOMÁS, ES EL PROCESO PARA LA ADQUISICIÓN DE VIRTUDES.**

Conocemos el ideal de vida al que aspiramos (la felicidad), conocemos la situación en que se encuentran las facultades humanas al inicio de la vida humana (indeterminación) y sabemos que se puede remediar esa indeterminación para alcanzar el fin de la vida adquiriendo las virtudes que acabamos de señalar. Ahora nos ocupamos de la educación como el medio para adquirir esas virtudes.

### **5.1. La importancia de la regulación virtuosa de las pasiones.**

Nos vamos a ocupar de manera especial de la educación de los afectos. Si nos vamos a fijar en este tema en vez de los otros dos posibles (educación de la razón práctica o de la voluntad) es porque consideramos que de la razón y de la voluntad nos solemos ocupar más. Además, la importancia que tienen los sentimientos o afectos en nuestra vida es el segundo motivo por el que hemos elegido este tema. Dos observaciones nos pueden hacer ver la importancia que tiene la educación virtuosa de los pasiones o sentimientos.

En primer lugar porque creo que todos tenemos claro que *educar no se reduce a instruir*. Para evitar que los jóvenes caigan en la droga es necesario informarles de todos los riesgos, pero no es suficiente. Son las pasiones descontroladas, muchas veces provocadas por carencias infantiles o por situaciones familiares caóticas, las que impulsan a los jóvenes a huir de la realidad y a refugiarse en este paraíso artificial. Y mientras no se ponga orden en los afectos no se logrará salir de ese laberinto.

Ciertamente para obrar no es suficiente que la razón conozca qué se debe hacer. Se puede saber muy bien qué debería hacer uno en esta situación y, sin embargo, no hacerlo. Es el caso del tipo moral denominado “intemperante”: sabe que debe ponerse a trabajar, pero le vence la pereza; sabe que no se debe devolver mal por mal, pero la ira le lleva a la venganza; sabe que debe dejar de fumar, pero la adicción genera deseos que la razón no controla. En todos estos casos ni la razón ni la voluntad logran llevar a la práctica la acción que saben buena, porque las pasiones no están reguladas por virtudes.

La segunda observación parte de la reflexión sobre estos casos. Preguntémonos quién tiene mayor mérito moral: (1) Alguien se encuentra una cartera llena de bille-

tes. A la vista de los mismos piensa que quedárselos podría reportarle varios beneficios. Pero se da cuenta también que el dinero no es suyo y que debería devolverlo. Después de una lucha interior, aunque con esfuerzo, decide devolverlo. (2) Otro sujeto se encuentra la misma cartera pero ve claramente que debe devolverla. No debe vencer ningún obstáculo interior. Sin esfuerzo es capaz de devolverla.

Para responder quién de los dos tiene mayor mérito moral porque realiza la acción moralmente mejor podemos preguntarnos cuál de los dos sujetos desearíamos ser. Casi con total seguridad responderemos que nos gustaría ser el segundo. ¿Por qué? ¿Cuál es la diferencia esencial entre las dos acciones? Desde luego no *qué* se hace. Ambos devuelven la cartera. Desde este punto de vista ambos realizan la misma acción. Tampoco se diferencian en el *motivo* por el que actúan. Ambos perciben, antes o después, con mayor o menor dificultad, que *deben* devolver la cartera. La diferencia fundamental está en el *modo* como lo hacen. El primero lo hace como el temperante, el segundo lo hace como virtuoso. El temperante es aquel que, a pesar de las pasiones que le impulsan en contra de la acción que la razón le dicta, logra vencerlas y hace lo que debe. ¿Dónde está la excelencia de la acción del virtuoso? Está en que sus afectos son plenamente buenos. Sus pasiones se han conformado de tal modo al bien indicado por la razón que no sólo no siente ya la atracción del mal, sino que experimenta gozo en la acción buena. Ésta es una diferencia capital con el temperante. La imperfección moral del temperante está en que el bien todavía no es una realidad plena. Es el caso de quien se encuentra una cartera con dinero y vacila porque confunde bien y mal (lo bueno de devolver la cartera le parece malo porque va contra sus intereses y lo malo de quedarse con el dinero le parece bueno porque favorece sus intereses particulares). El punto que queremos subrayar es que las respuestas afectivas poseen una plenitud de la que carecen las respuestas simplemente volitivas. En las respuestas afectivas se actualiza, por así decir, el corazón que implica la plenitud de la personalidad humana. En las respuestas afectivas el hombre se da todo entero. Esto es lo que hace excelentes las acciones virtuosas<sup>25</sup>.

25 El modelo de conducta es el virtuoso. Es el ideal de vida a que nos llama el Evangelio. Sin embargo, en él leemos que “habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión” (Lc 15, 7). ¿Significa esto que Dios valora más a los no virtuosos (Jesús come con ellos, dice que los que necesitan médico son los enfermos...)? Esta pregunta supone un esquema de comprensión de las relaciones con Dios que Jesús rompe en la parábola del hijo pródigo. Desde luego quien se plantea que Dios ama más a unos que otros porque se preocupa más por unos que por otros plantea la cuestión desde el punto de vista del hijo mayor de la parábola aludida. Unos padres no aman más a un hijo enfermo que a un hijo sano. Lo aman de distinta manera. El verdadero virtuoso no puede plantearse siquiera la cuestión que nos ocupa. La virtud teologal de la caridad, forma del resto de las virtudes, nos configura con el corazón de Dios que es misericordioso, por lo que debe llevarnos a la misma solicitud que Dios tiene por los hermanos alejados de la casa del Padre. El

En el ejemplo que estamos considerando encontramos dos respuestas diferentes de las facultades operativas humanas: la respuesta de la voluntad y la respuesta de los afectos. La diferencia entre ambas repuestas es que somos plenamente dueños de dar o no dar una respuesta voluntaria. Ambos sujetos son libres para devolver la cartera o no hacerlo. En cambio no se nos ha concedido ser igualmente dueños de dar una respuesta afectiva en determinada situación.

En resumen: una acción resulta excelente, y por eso mismo es parte de la felicidad, si *se hace lo que se debe hacer* (se devuelve la cartera), *se hace por el motivo adecuado* (se devuelve porque ésa es una buena acción, porque no debo quedarme con lo que es mío. No serían motivos adecuados para devolver la cartera saber que recibiré una felicitación o el miedo a ser descubierto) y *se hace del modo conveniente*, es decir, se participa afectivamente en lo que se hace: se experimenta satisfacción en la obra buena y se desea por ser buena, por nada más. Mientras que hacer lo que debemos hacer está en nuestro poder, hacerlo por el motivo justo y del modo conveniente no lo está, ya que no somos libremente dueños de nuestros afectos: no somos capaces de darnos directamente intenciones buenas (fines buenos por los que obrar) ni tampoco concedernos los sentimientos acordes con esas intenciones. ¿Esto significa que no podemos educar las respuestas afectivas? No. Nuestra capacidad de manobra es limitada en este campo, pero podemos hacer mucho. Justamente la finalidad de las estrategias educativas busca dotarnos de intenciones y sentimientos tales que fructifiquen en acciones buenas, principios de la vida feliz. De la dimensión educativa de la propuesta moral tomista nos ocupamos a continuación.

## 5.2. Estrategias educativas

La finalidad de la educación es adquirir la virtud, es decir, acciones, motivos y modos sentir excelentes. Pero acabamos de decir que de los tres elementos que configuran las acciones virtuosas no caen bajo nuestro dominio directo ni los motivos buenos por los que hacer algo, ni los sentimientos acordes con ellos y con las acciones buenas. Esto significa que sobre estos dos elementos sólo podemos incidir de manera indirecta. La estrategia fundamental será partir de aquello que está directamente en nuestro poder para modificar aquello que no lo está directamente. Lo que

---

virtuoso cristiano es el que pone en práctica la recomendación de Cristo: “sed compasivos como vuestro Padre es compasivo” (Lc, 6, 36). La alegría en la casa del Padre será perfecta cuando todos los hermanos se sienten junto a él en la misma mesa: “convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado” (Lc 15, 32). El virtuoso cristiano es el que toma la actitud del Padre de la parábola, no la del hermano mayor.

está directamente en nuestro poder son los actos de la voluntad y, en consecuencia, los actos de aquellas potencias que están inmediatamente en poder de ella: la razón y nuestras acciones. Veremos a continuación de qué modo podemos emplear estos dos instrumentos para poder modificar nuestra motivación y nuestros afectos.

Hemos dicho que lo que está plenamente en nuestro poder es hacer o no hacer algo. Nuestra conducta externa cae plenamente bajo nuestro dominio. Somos dueños de hacer o no hacer, de hacer esto o hacer aquello. El gobierno de nuestra conducta externa es el primer medio de que disponemos para influir en nuestro mundo de motivos y sentimientos.

### 5.2.1. *Primera estrategia: La virtud se genera a partir de acciones conformes a la virtud*

La gran importancia que santo Tomás concede a lo que hacemos se debe a dos motivos. En primer lugar, nuestras acciones expresan a las claras lo que realmente somos y queremos ser<sup>26</sup>. Porque nuestras acciones son el fruto maduro de nuestras más auténticas intenciones. ¿Queremos saber a qué damos importancia de verdad? Examinemos cómo distribuimos el tiempo, por ejemplo.

El segundo motivo por el que nuestras acciones son importantísimas está en que las virtudes son hábitos, es decir, disposiciones de nuestras facultades (razón, voluntad, apetito sensible) para la acción *que se generan a partir de acciones repetidas*. ¿Cómo llega un jugador a sacar un corner con precisión? Después de lanzar muchos, preparándose para ello y reflexionando porqué uno determinado le sale bien o mal. De esta manera irá corrigiendo defectos y mejorando cualidades. Algo similar sucede con la virtud. Para educar en la solidaridad, en la compasión, en la paciencia hay que realizar acciones que exhiban ya el comportamiento a que estas virtudes inclinan. Por ejemplo, acostumbrándose, al principio ejerciendo violencia sobre sí mismo, a escuchar a otro hasta el final, uno se habitúa a ser paciente y atento, con lo cual, poco a poco, se convierte en alguien que es capaz de escuchar y entender al otro.

La repetición de acciones que exhiben comportamientos fruto de la virtud, aunque no se realicen al principio por motivos y del modo que lo hace virtuoso, junto con el esfuerzo por hacer consciente cómo y porqué se hacen, *podrán* dar lugar al nacimiento de virtudes auténticas. Digo “podrán” porque la repetición de actos que exhiben virtudes es una condición necesaria, pero no es suficiente para el nacimiento de

26 Cf. *ST I-II*, 9, 2c: “qualis unusquisque est, talis finis videtur ei” (cf. *ST I-II*, 55, 2, 1m). La idea está tomada de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* III, 1114b 1-2: “según la índole de cada uno así le parece el fin”.

la virtud. Quien se muestra amable con los compañeros (saluda por la mañana, presta sus cosas, solicita y ofrece colaboración...) no es necesariamente amable. El nacimiento de la amabilidad como virtud requiere de este comportamiento (sin él no existe posibilidad de que nazca esta virtud), pero necesita, además, y principalmente de un salto cualitativo: pasar de repetir conductas típicas de la amabilidad por motivos como “así no tengo problemas” o “de esta conducta mía obtengo beneficios”, a realizar estas conductas por el motivo de la virtud: la amabilidad en sí misma, independientemente de los beneficios que me produzca, es algo bueno y digno. Cuando uno hace carne de su carne esta motivación, la virtud ha nacido. Necesita sólo fortalecerse, también a base de ejercicio continuo.

El problema clave es ¿cómo se pasa de realizar acciones conformes a la virtud (acciones que exteriormente son iguales o semejantes a las virtuosas) a acciones verdaderamente virtuosas (acciones realizadas por el motivo justo y con la participación afectiva requerida)? Aquí no existe respuesta evidente. Se trata de un salto cualitativo que sólo el individuo puede dar. Nos movemos dentro del misterio de la libertad. ¿Por qué los hijos de padres virtuosos no siempre son honrados ciudadanos, cuando es innegable que han tenido el clima y los medios adecuados para educarse convenientemente?

### 5.2.2. Segunda estrategia: Intervención sobre acciones realizadas

Para generar o afianzar las virtudes debemos *intervenir también sobre acciones ya realizadas*. Se trata de recapacitar sobre la experiencia vivida a partir de acciones concretas, no de ideas generales o de valores abstractos. Se trata de reflexionar sobre estas cuestiones fundamentales: qué hice, qué me motivó a hacerlo, cómo lo hice, qué consecuencias tuvo, qué podría haber hecho para hacerlo mejor...

Dentro de esta estrategia está también el escuchar y recapacitar sobre las llamadas de atención que otros me pueden hacer sobre mi forma de ser o actuar.

La idea básica es muy sencilla, pero muy eficaz: aprovechar estas ocasiones para hacer conscientes las tres dimensiones de toda acción: qué se hace, por qué se hace, de qué modo se hace. No es una intervención sistemática. La sistematicidad puede venir cuando se haga habitualmente un trabajo sistemático (por ejemplo al final de la jornada) en el que se repasan los acontecimientos más importantes del día.

### 5.2.3. Tercera estrategia: intervención sobre sentimientos

Hemos dicho que nos es imposible intervenir directamente sobre nuestros sentimientos puesto que no están plenamente en nuestro poder. Examinando los motivos

que santo Tomás (*ST I-II*, 17, 7) aduce para afirmar que nuestro mundo afectivo no está directamente en nuestro poder podremos ver al mismo tiempo las estrategias que nos pueden servir para cultivar en nosotros afectos buenos.

(1) El primer motivo que aduce santo Tomás es que las pasiones están ligadas al cuerpo, por lo que dependen de las disposiciones corporales<sup>27</sup>. La dependencia del cuerpo puede ser total o parcial. Veamos tres tipos de sentimientos o afectos diferentes en relación con el tipo de dependencia del cuerpo.

*Sentimientos que dependen totalmente del cuerpo* (causados por estados corporales). Los llamaremos “sentimientos corporales”. Por ejemplo: el cansancio. Son voces claramente del cuerpo. Su tratamiento ha de ser corporal. La forma de gestionarlos será, en el ejemplo citado, descansar. Pero, atención, debemos reconocerlos como tales y gestionarlos para que no afecten negativamente a nuestra vida. Si llevo días durmiendo mal o poco, seguramente estaré cansado y el cansancio corporal y mental genera nerviosismo, lo que me lleva a tener poca paciencia, lo que puede desencadenar problemas innecesarios.

*Sentimientos psíquicos*, por ejemplo, depresión (que es un tipo de tristeza), ánimo dispuerto, alteración, buen y mal humor. Estos sentimientos psíquicos participan del cuerpo y del espíritu. Están *causados* por estados corporales. Por ejemplo depresión motivada por falta de vitaminas, mal humor debido al cansancio; bienestar debido a una buena salud, sentimientos de necesidad de consumo que genera la dependencia del tabaco o de las drogas... Estos sentimientos psíquicos están muy ligados a estados corporales. La característica fundamental que los distingue claramente de los sentimientos o afectos propiamente dichos es que no tienen relación significativa con ningún estado de cosas. Uno está falto de ánimo, por ejemplo, porque han bajado sus niveles de azúcar en sangre. Ésta es la *causa* de su falta de iniciativa, pero no el *motivo* de la misma. La intervención sobre la base bioquímica de las pasiones las modifica. Así, por ejemplo, un tratamiento farmacológico puede ayudar a salir de una depresión con base biológica.

Hablamos de *sentimientos o afectos propiamente dichos* cuando existe una relación significativa entre nuestro estado de ánimo y un estado de cosas particular que lo motiva.

Para distinguir claramente los dos últimos tipos de sentimientos pongamos un ejemplo. Jugando al fútbol recibo un golpe en la espinilla. Me provoca dolor corporal (sentimiento del cuerpo) y se provoca también irritación psíquica. Si reconozco

<sup>27</sup> La relación con el cuerpo de las emociones es la base de la “máquina de la verdad”. También queda patente esta relación en pasiones como la ira o el temor donde, por ejemplo, el ritmo del corazón se acelera o se vierte al torrente sanguíneo adrenalina.

que el golpe del rival ha sido fortuito no se genera sentimiento de rabia por haber sufrido una injusticia. En cambio si pienso que el golpe ha sido dado a propósito, entonces siento ira con motivo. La ira (dolor por un mal ya presente) es un sentimiento propiamente dicho que nace al reconocer que se ha cometido una injusticia. En nuestro ejemplo, el golpe en la pierna es injusto porque no había motivo para que el rival me golpeará a propósito. Mi sentimiento de rabia está motivado.

La relación entre sentimientos propiamente dichos y estados de cosas que los motivan es tan íntima que dichos estados de cosas diferencian específicamente los sentimientos. Así, por ejemplo, son sentimientos esencialmente distintos la alegría motivada por la liberación de un hombre injustamente preso, la alegría por aprobar un examen o la alegría porque mi equipo preferido sube de categoría.

Los sentimientos que nacen del reconocimiento de ciertos estados de cosas son los sentimientos más interesantes pues son los propiamente educables. Siguiendo con el ejemplo del fútbol me pregunto ¿puedo educar mis reacciones ante lo que entiendo como una injusticia? La respuesta es claramente “sí”. Y puedo educarlas de dos modos. En primer lugar incidiendo sobre el estado de cosas al que se dirigen. Porque las pasiones o los afectos de que hablamos despiertan y se dirigen a determinados estados de cosas reconocidos por un juicio particular. La forma de modificar los sentimientos consiste en trabajar sobre el objeto al que se dirigen para tratar de reconocerlo tal y como es en sí mismo. Cuando reciba una patada en un partido no debo dejarme llevar por la ira, sentimiento que surge ante lo que considero una injusticia y que busca espontáneamente devolver el mal recibido. Lo primero que he de hacer es preguntarme si el golpe ha sido intencionado. Si averiguo que no lo fue, la ira se desvanecerá, aunque perviva el dolor y el sentimiento psíquico-corporal de irritación que el golpe me ha provocado.

¿Y si averiguo que el golpe fue intencionado? ¿Tengo derecho a devolverlo? El segundo modo de educar mis pasiones es incidiendo sobre el comportamiento a que invitan, como ya hemos advertido en la primer estrategia. Si el golpe fue intencionado entonces debo hacer intervenir la razón que me ha de recordar que no es justo devolver mal por mal. ¿Qué debería hacer ante un compañero que me golpea la espinilla a propósito? Ante esto: ¡imaginación! Hemos de acostumbrarnos imaginar cursos de acción diferentes a los que habitualmente podemos estar (mal) acostumbrados. Si suelo ser agresivo, devolveré el golpe sin pensarlo dos veces. Si soy vengativo, esperaré mejor ocasión para devolverlo sin que el otro pueda replicar. Si usara un poco de mi imaginación podría, por ejemplo, dirigirme al que me golpeó y preguntarle porqué lo hizo. Puede ser que él se haya sentido golpeado por mí antes. La

misma situación concreta me puede sugerir otros comportamientos. Lo que está claro es que lo que no debo hacer es devolver mal por mal.

Un modelo de comportamiento adecuado sobre el que conviene volver de vez en cuando para habituarnos a él lo tenemos en Jesús, durante su pasión. Estando frente a Pilato un soldado le dio una bofetada<sup>28</sup>. Ante este hecho se dirigió al soldado y le dijo: “si he obrado mal dime en qué. Y si no, ¿por qué me pegas?” (Jn 18, 22-23). Este doble movimiento es fundamental. En primer lugar Jesús se vuelve sobre sí mismo y, como no encuentra nada que haya realizado mal, pregunta. Podría ser que hubiese dicho algo inconveniente sin darse cuenta. Él mismo se pone en cuestión en primer lugar. En segundo lugar remite al que le ha ofendido a sí mismo. Es una actitud de respeto hacia el otro, al tiempo que el mejor modo de ayudarle. Es una actitud de quien, incluso en medio de la ignominia, mantiene intacta su dignidad.

Es clave ser capaz de reconocer cada uno de los sentimientos y distinguirlo de todos los demás. Para ello hay que aprender a darles nombre. Darles nombre significa reconocerlos en su realidad, en lo que son. Es una condición absolutamente imprescindible que hay que cumplir para que la gestión de nuestros sentimientos resulte provechosa. Hay que vencer miedos y vergüenzas íntimas respecto a nuestros sentimientos. Es difícil, por ejemplo, reconocer que siento envidia de tal o cual persona. Siento vergüenza porque la envidia es un sentimiento muy feo. Si no reconozco este sentimiento en lo que es y en sus conexiones con otros sentimientos, tenderé a ocultármelo y a disfrazar mis sentimientos. Lo transformaré en antipatía, por ejemplo, y justificaré ante mí mismo esa antipatía diciéndome que “el otro es orgulloso y siempre quiere ser el primero”. Esto es lo que Freud llamó “represión”, seguida de “desplazamiento” o “racionalización”. Y lo que se reprime no se elimina: vuelve a aflorar una y otra vez a la conciencia disfrazado de otra cosa. Tengamos en cuenta que no hemos de culparnos de tener ciertos sentimientos. En la medida en que no somos dueños de que aparezcan determinados sentimientos, en esa medida no somos responsables de ellos. Nuestro trabajo y responsabilidad empieza justamente cuando los sentimientos ya han aflorado.

Otra observación de la máxima importancia: debo irme acostumbrando yo mismo a identificar mis sentimientos y motivaciones. Este trabajo sobre sí mismo es útil cuando soy yo quien va desvelando mi propio mundo interior.

(2) El segundo motivo por el que las pasiones no están directamente en nuestro poder reside en que las pasiones dependen de las percepciones o imágenes que me

28 Ante este hecho existen diferentes cursos de acción: devolver mal por mal, la amenaza, la venganza o la alternativa escogida por Jesús. Escoger una u otra, al tiempo que pone de manifiesto nuestro carácter moral, lo reafirma en una u otra dirección.



presenta la cogitativa aquí y ahora. Por ejemplo si veo dos niños peleándose en la calle, la vista de esa escena necesariamente suscita algún sentimiento que puede ir desde la indiferencia, hasta el deseo de intervenir para separarlos.

También nuestra imaginación puede suscitar en nosotros afectos y sentimientos: me doy cuenta que tal persona está haciendo mucho por mí desinteresadamente. A partir de esa percepción puede surgir en mí el sentimiento de gratitud hacia esa persona. Esto explica la importancia capital que tiene la imaginación en nuestra conducta. Porque también nuestra imaginación nos juega malas pasadas cuando interpretamos en uno u otro sentido el gesto de alguien hacia nosotros. Si esperábamos una palabra amable y no la recibimos “imaginamos” que esa persona ha dejado de apreciarnos o tiene algo contra nosotros. Esto genera en nosotros sentimientos que nos pueden hacer sufrir... gratuitamente porque pueden estar totalmente infundados. Infundados, porque no responden a ningún estado de cosas, pero motivados porque se han despertado gracias a un determinado juicio particular que nos hemos hecho. Y si ese juicio no lo rompemos, los sentimientos permanecerán ahí. ¿Qué hacer? Pues averiguar si existe el estado de cosas al que nuestro sentimiento se refiere. Por ejemplo, ¿por qué no preguntar a dicha persona la causa de que no me saludara?

La imaginación puede ser nuestra peor enemiga o nuestra mejor aliada. San Ignacio recomienda orar representándose escenas evangélicas e identificándose con los diversos personajes y situaciones que allí aparecen. Éste es el modo adecuado de ir conformando nuestros sentimientos con los de Cristo, siguiendo las palabras de san Pablo: “tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo” (Flp 2, 5). Éste es también el motivo por el que nos gusta decorar nuestras casas y habitaciones con pinturas, fotografías y objetos. Estas imágenes y objetos suscitan en nosotros sentimientos que queremos cultivar. Un atardecer nos transmite tranquilidad, sosiego... Queda claro que no es indiferente que pongamos en nuestra habitación un póster u otro, que escuchemos un tipo de música u otro.

Lo dicho demuestra que las pasiones no son ciegas, sino que están guiadas por el conocimiento particular de la cogitativa. Siento esperanza si imagino que puedo terminar con éxito el curso, siento compasión si percibo en mi amigo tristeza, etc. Estas pasiones o sentimientos se generan espontáneamente en mí siguiendo las imágenes o percepciones aludidas. No soy dueño de imaginar una cosa u otra (por ejemplo que tengo recursos para acabar bien el curso), ni soy dueño completamente de percibir esto o aquello (por ejemplo, que mi amigo está triste, ya que puede ser que no me dé cuenta). En la medida en que no soy dueño de imaginar una cosa u otra, en esa medida no soy dueño de mis propios sentimientos. Pero sí soy dueño de modificar o corregir estas imaginaciones o percepciones mediante mi razón. En la medida en que soy

capaz de modificar o suscitar imágenes o percepciones, en esa medida puedo intervenir sobre mis sentimientos y gobernarlos de algún modo. Puedo, por ejemplo, examinar objetivamente mis posibilidades reales frente a las materias del curso y ver que puedo superarlas. Puedo ponerme en el lugar de mi amigo para tratar de percibir lo que él percibe y así sentir como él siente de tal manera que me haga cercano a él. Es decir que las pasiones o sentimientos están en nuestro poder en la medida en que, a través de la razón, podemos intervenir sobre la imagen o percepción particular que guía esos sentimientos. En la medida en que modificamos esas percepciones, modificamos las pasiones e intervenimos también sobre las modificaciones orgánicas que llevan aparejadas. Calmando los motivos de mi desesperación ante lo difícil del curso, calmo el ritmo de mi corazón.

Hemos dicho que los sentimientos surgen en nosotros sin nosotros, pero que podemos gobernarlos de algún modo. Ahora bien. ¿cómo podemos saber qué sentimientos he de cultivar y cuáles no? ¿Cómo saber, por ejemplo, si mi alegría o desesperación ante determinado estado de cosas es correcta? (Jesús arrojó a latigazos a los vendedores del Templo.) Al respecto santo Tomás dice lo siguiente<sup>29</sup>. La percepción que guía las pasiones es un juicio particular sobre unas determinadas circunstancias. Es particular en el sentido de que dicha percepción prescinde de toda referencia al bien último del sujeto. Se fija únicamente en lo que conviene a la naturaleza del sujeto. Así, por ejemplo, es “natural” que me alegre del mal de los que considero “enemigos”. Es también natural tener miedo ante una tarea que resulta importante y difícil para mí. La razón tiene la capacidad de evaluar el bien o el mal contenido en la percepción que mueve nuestros afectos y ver si es conforme o no con el *ordo rationis*. Todos nuestros afectos espontáneos se pueden ir educando si la razón los evalúa desde el punto de vista del bien del orden de la razón y los sitúa en un orden de bienes que tienen en el amor y el conocimiento de Dios los fines últimos. Esta evaluación del bien implícito en las percepciones que guían nuestros afectos hacen que las pasiones se sometan al orden de la razón y que de ellas resulten las acciones adecuadas. Me doy cuenta de que alguien lo está pasando mal. Siento compasión pero al mismo tiempo, este sentimiento se refrena porque también me doy cuenta de que él no me ayudó cuando yo estuve en dificultad. Surge el conflicto interior ¿le ayudo? Si la razón no interviene, vencerá la pasión que sea más fuerte. En este caso no soy yo el dueño de mi vida, tanto si le ayudo como si no, debido a que mi comportamiento surge de una pasión de la que no soy dueño. En cambio si ante este conflicto inter-

29 Cf. Santo Tomás, *De malo* 6c. Tomado de Giuseppe ABBA', *Lex et virtus. Saggio sull'evoluzione del pensiero morale di San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983, 216. Ver también *ST* I-II, 58, 2c.

viene la razón y evalúa ambas percepciones a la luz del bien del orden racional (conocer y amar a Dios), y sitúa estas percepciones en ese contexto, puede ser que me olvide del mal que recibí y ayude a esta persona.

Hay que señalar que escoger una u otra alternativa lleva implícito ya una imagen de lo que yo considero vida feliz. La importancia de las acciones está en que en ellas ratifico lo que realmente quiero ser porque en ellas reafirmo mi ideal de vida buena. ¿En qué consiste ese ideal: en satisfacer mis deseos cuando llega la ocasión o en trabajar por el bien de los otros independientemente de que me lo agradezcan o no?

En resumen: Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, establece con una analogía el tipo de relación que existe entre la razón y las pasiones. La razón no gobierna a las pasiones de manera dictatorial. Las pasiones no son esclavas de la razón y en este sentido no la obedecen sin más. Las pasiones son ciudadanas libres dentro del estado que es el alma humana. Es decir, las pasiones se rigen siguiendo principios propios de comportamiento (las percepciones que buscan lo conveniente al sujeto particular, al margen del orden de la razón). Pero las pasiones pueden obedecer a la razón como ciudadanas libres si la razón las persuade adecuadamente de qué es lo mejor en cada caso, evaluando la percepción particular que las guía y situándola en el orden que marca la razón a la luz del fin último de la vida. Así como el gobernante puede convencer a los súbditos mediante un discurso de qué es lo mejor, así también la razón puede modificar las pasiones mediante un discurso interior que uno dirige a la parte pasional de su alma.

#### 5.2.4. Cuarta estrategia: sanción y desautorización de los sentimientos

Ahora dirigimos nuestra vista a los sentimientos mismos, no ya a las acciones que los motivan ni a las percepciones particulares que los guían.

Disponemos de dos mecanismos fundamentales para abordar el trabajo con los sentimientos: *sancionar* los que son acordes con el orden de la razón y *desautorizar* los que no lo sean.

Detengámonos en la sanción. Alguien siente alegría porque una persona se ha restablecido de una grave enfermedad. Esta persona tiene buen corazón y por ello responde con alegría ante este acontecimiento. Esta alegría puede surgir de manera espontánea, sin más. Su naturaleza buena le invita a ello. Si es así, esta persona se mueve por impulsos naturales. Tal vez si la persona restablecida le desagradase, se mantendría indiferente ante esa curación. Esta reacción natural en uno u otro sentido no es la reacción moralmente valiosa.

Hay que dar un paso más. Hay que hacerse plenamente consciente del porqué se alegra uno. El motivo de la alegría es la salud de una persona. Este hecho, por sí mismo, es fuente de alegría. La persona moralmente consciente ha de *sancionar* esta alegría que siente dándose cuenta del motivo por el que surge: la curación de una persona. De este modo se pasa de ser una persona moralmente inconsciente que se alegra o entristece al hilo de su estado de ánimo, a ser una persona moralmente consciente que se implica con todo su corazón dando su sanción interior plena a un sentimiento motivado coherentemente por un estado de cosas.

Veamos qué sucede con la desautorización. Me entristezco porque a un compañero las cosas le van mejor que a mí (saca buenas notas, juega bien al baloncesto...). Para gestionar esta situación, el primer paso es darme cuenta de que lo que siento en realidad es envidia, por ejemplo. En un segundo momento he de hacer intervenir la razón práctica para juzgar este sentimiento a la luz del orden de la razón y darme cuenta de que ése es un feo sentimiento. Lo natural es alegrarse cuando al bueno le van bien las cosas y entristecerse de lo contrario y no simplemente alegrarme porque a quien me cae mal le va mal en la vida. Al ser consciente del carácter moralmente negativo de mi respuesta, la desautorizaré desde mi libre centro personal. Este “no” que le digo a mi alegría no es del mismo tipo que cuando juzgo una actitud en otra persona. Esta desautorización interior tiene más elementos: con este “no” me desligo expresamente de esta respuesta afectiva y me opongo a ella. Esta desautorización supone “decapitarla”, privarla de su sustancia.

Claro que la desautorización de una respuesta afectiva no la erradica totalmente, pero es el primer paso para que estas respuestas vayan desapareciendo de mi interior. De manera análoga la sanción hace que las respuestas afectivas motivadas coherentemente por un estado de cosas se vayan afianzando en mi interior.

Este trabajo realizado día a día me hará una persona moralmente consciente de mi mundo interior y lo irá educando de modo que se conforme al orden de la razón: me alegraré de lo que sea digno de alegría y me entristeceré de lo contrario<sup>30</sup>.

30 Una fuente riquísima y casi inagotable de educación afectiva la encontramos en la buena literatura (novelas, parábolas del evangelio, ejemplos, fábulas, cuentos...) y el buen cine. Aunque motivos obvios hacen que en santo Tomás no haya referencia directa a estos dos instrumentos de educación sentimental, es evidente que su concepción antropológica, que hemos expuesto brevemente, permite un desarrollo sistemático de esta estrategia educativa. Dejamos su estudio para otra ocasión.

## 6. ANOTACIÓN FINAL

A lo largo de nuestra exposición hemos hablado de la felicidad y de la virtud. Pero ¿qué imagen nos hacemos del hombre virtuoso y feliz? Tal vez pensamos, después de leer estas páginas, que quien es virtuoso y feliz no puede estar triste. Las estrategias educativas que hemos expuesto parecerían apuntar a que el equilibrio en las pasiones implica descartar todo dolor o sentimiento desagradable. Ésta sería la finalidad de una educación sentimental que alcanzara su objetivo. Pensar así nos llevaría a desenfocar la doctrina tomista sobre la educación y sobre la felicidad. Santo Tomás se pregunta en *ST I-II, 59, 3* (cf. *I-II, 39*) si ser virtuoso y bueno es compatible con la tristeza. Cito el sentido de su respuesta: Dadas las circunstancias del mundo en que vivimos (pensemos en la situación de pobreza y marginación que viven tantas personas en nuestro mundo), un cierto grado de tristeza es perfectamente compatible con la virtud, pues en este caso el apetito sensitivo no hace sino seguir la repulsa de los males que la razón detesta. Entristecerse con moderación por las cosas que deben causar tristeza es una nota de la virtud misma<sup>31</sup>.

Ahora bien, quedarse en este sentimiento sería poco para cualquier hombre de bien. La virtud de caridad, que es para santo Tomás la virtud suprema que une el amor a Dios y el amor al prójimo, debe impulsarnos a unir, en la medida de nuestras fuerzas y posibilidades, nuestro destino al destino de nuestros hermanos más necesitados. De acuerdo con esto, la educación es el medio por el cual se abre la inteligencia de las nuevas generaciones a comprender cuál es el fin último que plenifica la vida (entender nuestra vida como ser-para-los-demás) y acordar nuestra voluntad y nuestros afectos con ese fin último descubierto.

31 Esta tristeza es compatible con la verdadera virtud. Hay otro tipo de tristeza (que en nuestro lenguaje de hoy llamamos “depresión”, en sus diversos grados y modos) que nos hace daño y de la que conviene salir cuanto antes. Invito a leer los sabios consejos que ofrece santo Tomás en *ST I-II, 38*.