

6.

La compasión: de la esfera del sentimiento a la esfera de la voluntad

Ginés Marco Perles

§1. POR UN INTENTO DE REVISIÓN DE LA CONCEPCIÓN NATURALISTA DE LOS SENTIMIENTOS

Una de las principales paradojas de la modernidad consiste en que la emergencia del *yo* como tema central va unida al progresivo reconocimiento de su oscuridad, de su resistencia a ser iluminado y conocido. El fundamento del conocer se vuelve él mismo incognoscible. Al menos desde *Las confesiones* de Rousseau (1997), el autoexamen de cómo se encuentra el sujeto ante sí mismo comienza a atraer de modo creciente la atención de escritores y filósofos. Pero lo que confiere a esta búsqueda un atractivo dramático y morboso es –como sostiene Llano (2009: 3)– “la índole evasiva de su objeto”. Y lo que es más decisivo, no solo el yo individual y concreto es evasivo, sino que ni siquiera somos capaces de proponer una teoría general de la subjetividad.

Esta paradoja es ya patente en Kant. El origen de esta situación se encuentra en el hecho de que también Kant se ve aquejado de un naturalismo gnoseológico que afecta al pen-

samiento medieval tardío y a la propia modernidad desde sus comienzos. Según la concepción naturalista del conocimiento, nuestros conceptos y nuestro intelecto no están libres de aquello que conceptualizan y comprenden: no son simplemente conceptos y comprensiones *de* todo cuanto a su través se conoce, sin serlo ellos mismos. Son más bien aquello que conceptualizan y comprenden: tienen las propiedades de lo que se concibe.

De tal naturalismo epistemológico, en efecto, no está libre ni siquiera Kant, a pesar de sus protestas al final de la “Deducción trascendental”, en la versión de la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, como atestigua el siguiente fragmento:

Es posible que alguien propugnara una tercera vía [...], a saber: las categorías no son ni primeros principios *a priori*, *espontáneamente pensados*, de nuestro conocimiento, ni están extraídas de la experiencia, sino que son disposiciones subjetivas para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro Creador que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza, leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia (especie de *sistema de preformación* de la razón pura). Pero la objeción decisiva a esta vía media [...] consistiría en que las categorías carecerían entonces de *necesidad*, propiedad que forma parte esencial de su concepto. El concepto de causa, por ejemplo, que expresa la necesidad de que algo se produzca, una vez supuesta una condición, sería falso si se basara únicamente en una arbitraria y subjetiva necesidad –implantada en nosotros– de enlazar determinadas representaciones empíricas según tal norma de relación. No podría afirmar entonces que el efecto se halla ligado a la causa en el objeto (es decir, ne-

cesariamente), sino que mi disposición es tal que no puedo pensar esa representación sino como enlazada de este modo [...] (Kant, 2016).

Nos encontramos en Kant con una inversión de la concepción aristotélica, según la cual la propia razón es como una hoja en la que nada está escrito. El propio planteamiento kantiano puede entenderse de manera naturalista, en cuanto que el aparato trascendental de la subjetividad se interpreta ontológicamente, es decir, como una dotación real que llevamos con nosotros. Lo único que le mantiene apartado, hasta cierto punto, del innatismo es su interpretación epigenética del origen de los conceptos, que Kant opone a la concepción preformacionista.

Ahora bien, si nosotros fuéramos solamente el *encontrarse* y el *comprender* se agotara en él, seríamos naturaleza y solamente naturaleza. Nuestra razón se disolvería en ella. Lo que Heidegger designa *ontológicamente* con el término *encontrarse* es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el temple, el estado de ánimo. Pero –como apunta Llano (2009: 4)– “no se trata solo de psicología de los sentimientos. Tiene una función trascendental [...]”. Y es que el estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”. En este “cómo le va a uno” coloca el estado de ánimo al ser en su “ahí” (Heidegger, 2012). Lo que llamamos aquí *encontrarse* era conocido en la teoría clásica bajo la denominación de *pasiones*. Allí se hallaban integrados los sentimientos y las tendencias naturales, el *appetitus*. Según Heidegger, no es casual que la primera exégesis sistemática de las pasiones que nos ha sido transmitida no se encuentre en el marco de la Psicología. Aristóteles, en efecto, estudia las pasiones en el segundo libro de la *Retórica*. El orador debe conocer las posi-

bilidades ínsitas en el orden de los estados de ánimo, para despertar y dirigir éstos de modo justo (Heidegger, 2012). En los sentimientos predomina el carácter pasivo (Sánchez-Migallón, 2008). Su pasividad se ilumina inmediatamente si se piensa que una pasión o tendencia, tan pronto como se desencadena, marcha en una dirección que no se puede cambiar ni cancelar sin la intervención de otros factores: en primer lugar, de otros sentimientos. En este sentido, los sentimientos no son para sí mismos activos, no son espontáneos. Son, en cierto modo, “un fragmento de naturaleza” (Llano, 2009: 5), están *determinati ad unum*, dirigidos a uno y no a su contrario. No representan un comienzo absoluto, en la medida en que tanto en su surgimiento como en su curso dependen de alguna otra cosa, no se autodeterminan.

En cambio, el pensamiento constituido por los conceptos, los juicios y las decisiones libres no es un fragmento de la naturaleza. Es *ad opposita*. Lo cual significa que no tiene por qué ser suscitado (ni puede serlo) como consecuencia de influjos naturales. Se pueden suscitar sentimientos, pero no comprensiones. Una vez que surgen las comprensiones intelectuales, la dirección de sus propios efectos no está unívocamente determinada. Entre un sentimiento como disposición natural y su manifestación –entre la naturaleza, por un lado, y su uso, por otro– se ha cruzado un concepto, un juicio, una comprensión, una decisión libre. Como sostiene Llano (2009: 5), “el pensamiento es lo único que hace posible esta valencia múltiple, porque es *libre-de*, porque no es naturaleza, sino que solo es *de* o *sobre* naturaleza, *de* y *sobre* esto o aquello, porque es libertad originaria”.

Ahora bien, cabe que nos preguntemos: ¿qué tiene que ver esta introducción especulativa con la realidad inmediata

y cotidiana de los sentimientos? Se trata de lo siguiente: la modernidad tardía, en su crítica al racionalismo, en sus sospechas contra el concepto como comprensión y contra la libertad originaria, ha conducido a una especie de sensitivismo, a un predominio de lo tendencial y emotivo sobre lo intelectual, que ha terminado por agostar los propios sentimientos⁷⁹.

Este fenómeno se aprecia con especial fuerza en el terreno del deseo sexual, del que se ha hecho amplio eco el cine contemporáneo. Como muestra, la historia que Christian Munguiu retrata en *Cuatro meses, tres semanas y dos días*⁸⁰, que mereció la Palma de Oro del Festival Internacional de Cannes en 2007 y que refleja la hipersexualización de las relaciones humanas que llegan a perpetrar elevadas dosis de violencia física y psicológica contra las mujeres. No obstante, en el marco de la más abyecta de las violencias, también se abre paso tímidamente un profundo examen interior de una de las protagonistas que experimenta una profunda catarsis en la medida en que se reprocha a sí misma el hecho de haber sido colaboradora necesaria en la práctica de un aborto a una compañera de residencia universitaria. Nos encontraríamos con un discreto trasvase que nos llevaría de un naturalismo rutilante a un cierto tipo de comprensión intelectual.

El estructuralismo y postestructuralismo francés –Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida– han utilizado el *deseo* como elemento de choque contra el intelectualismo logocéntrico, constitutivo de una Metafísica de la presencia que se encontraría

⁷⁹ Conviene recordar en este punto la afirmación de Gadamer: “[...] quien no sabe dominar sus afectos, no es capaz de escuchar al *logos* [...]”. Cfr. Gadamer (1978: 97), citado por Lledó (1995: 107).

⁸⁰ Cfr. Mutu (2008).

todavía en Heidegger y de la que es preciso desembarazarse de una vez por todas. Hasta el punto de que Derrida llega a mantener que la propia noción de *conocimiento* es un concepto radicalmente metafísico. Ahora bien, como sostiene Llano (2009: 6), “sin conocimiento el deseo se convierte en pura pulsión natural, que no conduce a ninguna plenificación personal y que no puede resultar satisfactoria para ningún individuo sano”.

Se impone entonces la necesidad de elevar el sentimiento desiderativo al plano del conocimiento y de la libertad. Eso es lo que hacen desde diversas tradiciones filosóficas Jean Luc Marion en *El fenómeno erótico* (Marion, 2005) y René Girard en *Clausewitz en los extremos* (Girard, 2010). Este último es particularmente significativo en su teoría sobre el deseo mimético, con sus sentimientos concomitantes de los celos, la envidia, el resentimiento, la imitación, la competitividad y, finalmente, la guerra. Cabe resaltar que el único modo de superar la dinámica arrasadora de la violencia generalizada es, según Girard, el amor oblato.

Benedicto XVI, por su parte, ha mantenido en su encíclica *Deus caritas est* que no cabe separar drásticamente el *eros* del ágape, el *desiderium* de la *effusio*, el disfrute del don. Y es que las distinciones entre el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí. Lo típicamente humanista sería el amor descendente, oblato, el *agapé*; en cambio, la cultura hedonista y naturalista se caracteriza por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, el amor se convertiría en algo idealizado y evanescente, desvinculado de las relaciones vitales de la existencia humana, y constituiría un mundo singular, aquejado de un romanti-

cismo etéreo, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana.

En realidad, *eros* y *agapé* –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente –fascinación por la gran promesa de felicidad–, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará “ser para” el otro. Así el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y desperdicia también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don (Benedicto XVI, 2005).

San Agustín, en su *Comentario a la primera carta de San Juan* (Hipona, 2002), ofrece la idea clave de esta articulación de lo desiderativo con lo efusivo en el amor humano. Según Agustín, el deseo expande el amor, abre su horizonte, descubre el objeto de lo que merece ser querido, detecta lo que vale la pena amar y mantiene viva la llama del amor. Y es que, como indica Llano (2011: 309), “el amor surge de la ampliación del deseo, de modo que cuanto más se desee más cerca se está del amor auténtico, del amor de benevolencia”. En una perspectiva cristiana, refiere Llano (2009: 7), “nos mantenemos [...] tan lejos del puritanismo estólido como de la concupiscencia de la carne. Lo cual encuentra su fundamento antropológico en el carácter inconcluso de las pulsiones humanas, que son

más bien prepulsiones”. El amor se malogra cuando se inclina hacia estereotipos instintivos, que con frecuencia derivan a situaciones patológicas y actitudes violentas.

Registramos, por lo tanto, el acercamiento hacia la idea fundamental inicialmente expuesta. El sentimiento se mueve entre dos polos: la tendencia natural y la comprensión intelectual; la pulsión y el concepto; la urgencia de su satisfacción y la libertad ante su objeto (Malo Pe, 2004). Lo propio de la sensibilidad actual viene dado por la superación del mero naturalismo y la añoranza de la comprensión. Nos encaminamos lentamente, pues, hacia una concepción menos naturalista de los sentimientos o, dicho con otras palabras, hacia una comprensión solidaria y comprensiva de la emotividad.

§2. EL *CUIDADO*, COMO FENÓMENO EN EL QUE SE ACENTÚA LA DIMENSIÓN VOLITIVA DE LA COMPASIÓN

El *cuidado* es otro tópico, además del amor y el deseo (expuestos con anterioridad), en el que se anuncia un cambio de mentalidad que va sustituyendo la actitud de dominio por el *ethos* de la veneración. Es la primacía del cuidado sobre la capacidad de transformación, lo cual se hace especialmente patente cuando aquello por lo que se vela no es solo el entorno físico, el clima o variedad de las especies, sino precisamente la mujer y el hombre. Ante nosotros está compareciendo cada vez con más claridad la realidad del límite. Y ese límite que empezamos a tocar ya no está solo fuera, en una naturaleza cuyo deterioro parece irreversible (Francisco, 2015), sino que comparece en nosotros mismos, en esa realidad irrepetible y

única que cada persona es. De forma clara aparece esa orientación en las profesiones basadas en las ciencias de la salud, que constituyen un escenario privilegiado para explorar este cambio perceptivo y valorativo. Porque se trata de trabajos en los que el cuidado ocupa un lugar esencial. En efecto, como advierte Llano (2009: 8), “si toda situación humana requiere cuidado, el dolor lo exige más que ninguna otra”. La decadencia corporal, la enfermedad dolorosa, son fenómenos que revelan esa misteriosa profundidad del mal que, de un modo u otro, hiere a cada hombre, a cada mujer. La enfermedad es una especie de *kairós* existencial, una oportunidad única para profundizar en las raíces de lo más humano del hombre. El modo como una sociedad trata a sus enfermos es un signo de su manera de comprender a las personas que la forman. Y es que la compasión presenta una riqueza antropológica y moral incomparablemente mayor que la eficiencia práctica⁸¹. Porque aquella está en el orden de los fines, y esta en el orden de los medios. Si bien conviene tener en cuenta que hoy en día una compasión que generara todo tipo de ineficiencias sería vista como una regresión inaceptable. La razón última es porque la verdadera profesionalidad exige tanto competencia técnica como competencia comunicativa, capacidad de interpretación y de mediación.

El cuidado incorpora una extraordinaria densidad antropológica y moral. Cuidado es atención, empatía⁸², respeto,

⁸¹ Como afirma von Hildebrand, “[...] sigue siendo verdad que la compasión se debe sentir, ya que un acto de compasión puede dar algo que no se puede reemplazar por ninguna acción [...]” (Hildebrand, 1996).

⁸² El profesor José Sanmartín ha tratado de perfilar una definición de “empatía” y acaba por decantarse por dos aproximaciones al concepto que merecen la siguiente argumentación: «[...] unas veces se define la empatía como la

ayuda (Domingo, 2013). Los pensadores griegos, Platón especialmente, utilizaron una expresión, hoy intraducible, para designar esta actitud: *epimeleia* (Platón, 1992). La *epimeleia* es una originaria actitud de consideración y de acción, de conocimiento y amor. La *epimeleia* no conduce a irrumpir agresivamente en la realidad, sino que la deja ser, la cultiva para que crezca (Heidegger, 2012). Ciertamente, cabe también cuidar de los seres vivos. Pero quien merece cuidado por sí misma, como algo insustituible, es la persona humana, precisamente porque es un ser valioso por sí mismo: digno. De ahí que no quepa una consideración meramente funcional de la persona, porque todo lo que se deja “funcionalizar” es sustituible por algo que desempeñe igual papel, y este no es el caso de la mujer y del hombre.

El cuidado es una actitud que atraviesa todas las dimensiones de la realidad humana. La mujer y el hombre cuidan de sí mismos y de sus semejantes a través de la *cultura*, que es fomento de lo humano y de los medios para cultivarlo. Los padres cuidan de los hijos, el gobernante cuida de la ciudadanía, y la divinidad de todos. Pero este movimiento descendente encuentra una respuesta en la aceptación y el agradecimiento. El hijo maduro cuida de sus padres envejecidos; el ciudadano responsable se preocupa por la suerte de la ciudad y cuida de que

participación de una persona en la realidad afectiva de otra. O, dicho de manera algo más clara, la empatía se considera que es la capacidad que tiene una persona de compartir las emociones de otra. Otras veces se dice que es la capacidad cognitiva de percibir las emociones en los otros. Obviamente, no es lo mismo compartir emociones que percibir emociones. Yo puedo leer en el rostro de alguien que está sintiendo un profundo miedo o dolor; puedo entender, en definitiva, lo que le está sucediendo. Pero eso no significa en modo alguno que yo esté viviendo –sería mejor decir «reviviendo»– en mí sus emociones [...]” (Sanmartín, 2015).

el gobernante no utilice la cosa pública para intereses parciales; y el hombre ofrece a Dios su *culto*. De tal forma que podemos afirmar –siguiendo a Llano (2009: 11)– que “el cuidado parece en todas las actitudes hondas y auténticas: es la preocupación primordial y el sentimiento existencial básico”.

Cuidar de otro es ayudarlo, no invadir con prepotencia su propio ámbito⁸³. No consiste en someterle a pautas de conducta extrañas a él, sino en contribuir a la realización de su proyecto personal. De ahí que, para cuidar, sea preciso –más que sentir– ejercitar la voluntad y comprender: adoptar una postura de simpatía, de *pathos* espiritualmente compartido. El comprender es la más alta forma de donación, porque con él no se da una cosa objetivable: se regala algo de la propia vida. Comprender supone “hacerse cargo”, captar “cómo le va al otro”. Lo cual exige atención a lo cualitativo, esmero, mirar por los detalles y matices que totalizan una auténtica situación vital.

Entre las profesiones dedicadas a cuidar se encuentra la enseñanza, entendida como *paideia* o ‘formación’, no como ilustración presuntuosa de ayer, o como el adiestramiento pragmático de hoy. El que educa no es protagonista del drama, pero tampoco es un mero activador instrumental de una supuesta creatividad del alumno. La acción del maestro no es la principal del proceso formativo pero sin él no hay educación, que es lo que sucede cuando se humilla a los profesores y se minusvalora su imprescindible papel social. El maestro vela por el discípulo, fomenta sus capacidades y ayuda a superar sus

⁸³ El cine contemporáneo nos proporciona a través del laureado melodrama *La historia del Spitfire Grill* (Zlotoff, 1996) una de las más sugerentes muestras de ayudar al desvalido sin pretender suplantar su autonomía personal en lo que a toma de decisiones se refiere.

deficiencias. Cuida de él, se adecua a su tiempo existencial, le ayuda a crecer.

Algo semejante ocurre en el ámbito hospitalario. El enfermo, más que nadie, requiere cuidado. Al atenderle, la empatía se hace compasión: la compartición o comprensión del sufrimiento del otro lleva al compromiso de ayuda y a la ayuda misma. Quien sabe cuidar no mira solo al curso de un proceso aislable, sino que contempla al hombre entero en su curso vital⁸⁴. Esto exige un fundamental reconocimiento del paciente como persona, y no solo como una cosa o un caso (Bellver, 2016)⁸⁵; una persona a la que hay que tratar con lo que los clásicos llamaron *aidós*: pudor y respeto.

La piedad de quien cuida al enfermo le lleva a comprender su miedo y su angustia, su capacidad de sacrificio y su necesidad de perdón. Como afirma Llano:

la enfermedad tiene un efecto catártico: purifica al paciente de las adherencias circunstanciales y le lleva a enfrentarse con las decisivas cuestiones del sentido de la vida y de su último destino. Impedir que estas inquietudes afloren constituye un grave atentado contra la libertad. El dolor y la muerte presentan su cara más hosca e incomprensible cuando no se logra trascender la imperante visión naturalista de la persona humana (Llano, 2009: 10).

⁸⁴ El cine contemporáneo, a través de la historia *En un mundo mejor* (Bier, 2010), nos muestra cómo un matrimonio separado en proceso de divorcio, y en el que ambos son médicos, redescubren el sentido de su vida mientras cuidan de uno de sus hijos, quien permanece largo tiempo hospitalizado e inconsciente recuperándose de las heridas infligidas por un artefacto explosivo.

⁸⁵ El profesor Vicente Bellver se ocupa a fondo de la bioética como una disciplina que vela por el reconocimiento del paciente como una persona en toda práctica clínica.

Y en este punto conviene insistir en que únicamente recurriendo a lo que nos supera y nos envuelve, a la radical dimensión de lo sagrado, es posible cuidar de la persona como toda persona merece. Lo demás es una insensibilidad más o menos disculpable, pero evidentemente desencaminada.

Todo lo cual nos lleva a descubrir nuevos horizontes para una solidaridad que supere los niveles meramente políticos o estéticos, que trascienda los estrechos límites de “lo políticamente correcto”. Y, de forma significativa, la corrección política dominante en nuestros días aboga por sacralizar la respuesta a la satisfacción y al propio provecho del ciudadano elector, tachando de mal idealismo la postura que invoque algo diferente.

Abundando en esto último, el pragmatismo imperante en nuestro tiempo se empeña en la imposible empresa de elaborar una ética al margen del *ordo amoris*. Se parte del carácter improbable, excepcional, e incluso engañoso de la benevolencia, del servicio, de la entrega al otro por él mismo. Pero lo cierto es que tales actitudes antropológicas no son tan extrañas. En rigor, ninguna comunidad, ninguna profesión serían posibles si no existiera –más allá del *do ut des*– una disposición de reciprocidad, de solidaridad, de amistad desinteresada. Solo el amor hace posible unirse con otra persona sin disolver su alteridad, es más, potenciándola. A quien no amamos, nos trae “sin cuidado” y le tratamos “sin miramientos”. Antes que en llevar a cabo prestaciones útiles, amar consiste en contemplar, es decir, en despertar la admiración por otro que es como yo, pero que no soy yo.

La vida dignamente humana –sea cual fuere la edad o la salud– está rodeada de rostros conocidos y voces cercanas, que tratan diferenciadamente a esa persona, con independencia de

cuál sea su presunta productividad o su aportación al pequeño mundo en el que conviven. Contribución que puede consistir en cuidar a otra persona durante toda una vida sin expectativa de retribución alguna o, más difícil aún, la de dejarse cuidar durante toda una existencia sin esperanza de poder corresponder en el mismo plano. Porque, en rigor, la aportación de cualquiera de ellos es insustituible, pues —en algún sentido— toda persona es la mejor de todas y no puede ser sustituida por ninguna otra. En ese punto, cuando cuidar a alguien deja de resultar atractivo entra en escena la esfera de la voluntad que sustituye en protagonismo la esfera de los sentimientos.

De un modo muy significativo, el cine contemporáneo —marcado en el “capitalismo tardío”, cuando se ha adentrado en abordar la etiología de las interrelaciones humanas en el seno de una organización, ha primado la apelación al utilitarismo en todo procedimiento de contratación o de despido de los empleados. Detrás de esa apelación se escondía la decisión (arbitraria) del superior jerárquico, fundada —a su vez— en meros criterios de simpatía o de antipatía. Los casos de *Wall Street* (Oliver Stone, Estados Unidos, 1987), *Class Action* (Michael Apted, Estados Unidos, 1991) o *Glengarry Glen Ross* (David Mamet, Estados Unidos, 1992) son un buen ejemplo de ello. La consigna siempre ha sido la misma: a un empleado se le contrata si garantiza resultados a los directivos que depositan confianza en su candidatura y, en paralelo, de cualquier empleado se puede prescindir si los resultados no se alcanzan. Al fin y al cabo, ningún empleado se considera valioso por sí mismo en tanto que persona.

Lo curioso del fenómeno descrito es que de *reflejar* un reiterado comportamiento organizativo ha transitado a *modelar* la vida entera. Y el resultado se concreta en nuestro tiempo en

una despersonalización de las actividades profesionales y en una cosificación de las relaciones humanas, ya sea de un modo tácito o explícito.

§3. REFLEXIONES FINALES

A través del cuidado y de la dependencia hemos explorado algunas características de las maneras como comprendemos nuestro modo de sentir y de emocionarnos. El objetivo no ha sido otro que recapacitar en torno al alcance y a los límites de la primacía del sensitivismo heredado de la modernidad y a la necesaria irrupción de la voluntad para explicar el fenómeno de darse al otro sin reservas (en pleno ejercicio de la voluntad), sin esperar recibir y, al mismo tiempo, sin experimentar el más mínimo placer sensitivo.

En el fondo de lo anterior está en juego la cultura del yo: cómo uno mismo ha de responder a las solicitaciones que proceden de la propia subjetividad. En el apogeo de la mentalidad posmoderna se han formulado contestaciones simplistas a este interrogante decisivo. Pero no ha tardado en experimentarse que la superficialidad líquida no conduce a ninguna parte. Más bien, lo que se echa en falta es una visión menos naturalista de los sentimientos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín de Hipona (2002). *Comentario a la primera carta de San Juan*. Salamanca: Sígueme.

- Apted, M. (dir.) (1991). *Class Action* (película). Estados Unidos-España.
- Bellver, V. (2016). *Por una Biotética razonable*. Granada: Comares.
- Benedicto XVI. (2005). *Carta Encíclica Deus caritas est*. Madrid: Palabra.
- Bier, S. (dir.) (2010). *En un mundo mejor* (película). Dinamarca-Suecia-España.
- Domingo, A. (2013). *El arte de cuidar*. Madrid: Rialp.
- Francisco (2015). *Carta Encíclica Laudato Si*. Madrid: Palabra.
- Gadamer, H.-G. (1978). *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos*. Madrid: Katz Editores.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hildebrand, D. von (1996). *El corazón*. Madrid: Palabra.
- Hipona, A. D. (2002). *Comentario a la primera carta de San Juan*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (2016). *Crítica de la Razón pura*. Madrid: Taurus.
- Llano, A. (2009). Las nuevas sensibilidades. En E. Anrubia y J. C. Valderrama, *La afectividad. Aproximaciones filosóficas*. Granada: Comares.
- Llano, A. (2011). *Caminos de filosofía*. Pamplona: Eunsá.
- Lledó, E. (1995). Introducción. En Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Malo Pe, A. (2004). *Antropología de la afectividad*. Pamplona: Eunsá.
- Mamet, D. (dir.) (1992). *Glengarry Glen Ross* (película). Estados Unidos-España.
- Marion, J. (2005). *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Ediciones Literales.

- Mutu, O. (prod.) y Munguiu, C. (dir.) (2008). *Cuatro meses, tres semanas y dos días* (película). Bucarest-Madrid.
- Platón (1992). *Alcibiades*. Madrid: Gredos.
- Rousseau, J. (1997). *Las confesiones*. Madrid: Alianza.
- Sánchez-Migallón, S. (2008). *Ética filosófica. Un curso introductorio*. Pamplona: Eunsa.
- Sanmartín, J. (2015). *Bancarrota Moral, Violencia político-financiera y resiliencia ciudadana*. Sello.
- Stone, O. (dir.) (1987). *Wall Street* (película). Estados Unidos-España.
- Zlotoff, L. D. (dir.) (1996). *La historia del Spitfire Grill* (película). Estados Unidos-España.