

**El dinamismo del *habitus*: una lectura aristotélico-tomista
del *hombre del subsuelo* de Dostoievski**

**The dynamism of the *habitus*: an Aristotelian-Thomist reading
of Dostoevsky's *Underground Man***

Liliana Beatriz Irizar¹

Jefferson Wiles Linares²

Resumen

El objetivo de la presente investigación es el de explorar la naturaleza del hábito en el ser humano, enfocándose en la génesis del hábito inadecuado a la naturaleza propia. Para analizarla, así como sus efectos en la persona, el artículo apela al análisis de "*Las memorias del subsuelo*", de Dostoievski, a la luz de la perspectiva aristotélico-tomista de la formación de los hábitos. Análisis que permitirá, al mismo tiempo, arrojar luz en torno a la falta de armonía entre el juicio de la razón, el deseo de la voluntad y la afectividad del apetito sensitivo. Así, el artículo, explorando el concepto de potencias del ser humano, específicamente las potencias racionales (entendimiento y voluntad) y las potencias racionales por participación (apetitos sensibles), destacará cómo estas potencias están sujetas a hábitos adecuados y inadecuados, y cómo la adquisición de hábitos adecuados es esencial para alcanzar la plenitud y la perfección de la naturaleza racional.

Palabras-clave

Psicología Tomista. Potencias. *Habitus*.

¹ Liliana Beatriz Irizar. Docente investigadora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Sergio Arboleda, en Bogotá, Colombia, donde dirige el grupo de investigación Lumen. Lidera el proyecto "Humanismo Cívico" y el "Proyecto Dewan en español". En el contexto de ambos proyectos ha publicado varios libros y artículos. Este artículo fue originalmente presentado en el 1^{er} Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología, promovido por el Instituto De Anima entre 18 y 31 de mayo de 2023 y publicado en esta revista por expresa autorización de los autores.

² Jefferson Wiles Linares. Candidato a Magíster en Gestión Cultural y Creativa. Profesional en Filosofía y Humanidades por la Universidad Sergio Arboleda, en la cual se desempeña como docente de la Escuela de Filosofía e investigador del grupo de investigación Lumen adscrito a la misma.

Abstract

The objective of the present investigation is to explore the nature of the habit in the human being, focusing on the genesis of the habit inappropriate to one's own nature. To analyze it, as well as its effects on the person, the article appeals to the analysis of Dostoevsky's "*Memories from Underground*", in the light of the Aristotelian-Thomist perspective of habit formation. Analysis that will allow, at the same time, to shed light on the lack of harmony between the judgment of reason, the desire of the will and the affectivity of the sensitive appetite. Thus, the article, exploring the concept of powers of the human being, specifically the rational powers (understanding and will) and the rational powers by participation (sensible appetites), will highlight how these powers are subject to adequate and inappropriate habits, and how the acquisition of proper habits is essential to attain the fullness and perfection of the rational nature.

Keywords

Thomistic Psychology. Powers. *Habitus*.

Introducción

Es un principio muy conocido de la metafísica de Aristóteles de Estagira y de Tomás de Aquino aquel que sostiene que el ser humano puede habituarse o connaturalizarse tanto con actos adecuados a su naturaleza y finalidades propias, cuanto con los inadecuados a ellas.

En el presente trabajo, nuestro objetivo es analizar la naturaleza del hábito no adecuado ahondando en sus raíces que son, ciertamente, muy profundas, y sobre el proceso por el cual tales hábitos inadecuados pueden cambiar la personalidad del individuo. Para que la investigación no sea por demás abstracta, podrá resultar de gran utilidad acogerse a un clásico de la literatura universal: *Las memorias del subsuelo* de Fiódor Dostoievski.

Asimismo, abordaremos un tema medular directamente conectado con la adquisición del hábito, a saber, la naturaleza del placer tal y como la han desarrollado Aristóteles y Tomás de Aquino.

De modo que este escrito quedará estructurado así: una primera parte, en la que se aborda la naturaleza del hábito en general; una segunda parte, dedicada a la naturaleza del hábito inadecuado a los fines y a la naturaleza propia del ser humano, y la tercera y última parte que hace confluir los tópicos anteriores en la figura del "*hombre del subsuelo*" de Dostoievski a fin de ejemplificar y presentar con mayor nitidez la génesis del hábito inadecuado.

Naturaleza del hábito

Según Tomás de Aquino, el ser humano es dotado de materia y forma, a la cual llama alma, y ésta no actúa directamente desde su propia esencia, sino a través de sus potencias.³ Lo cual significa que el alma es el *principio* o la *fuentes* de toda la actividad del ser vivo, pero no es ella misma, desde su propia esencia, esto es, en tanto que forma el acto primero del cuerpo, quien realiza cada una de las funciones anímicas (por ejemplo, conocer, querer, desear).

Uno de los argumentos que da Santo Tomás para explicar este principio es el siguiente: el alma esencialmente es acto; específicamente, acto primero. Por consiguiente, si el alma realizase ella misma directamente las operaciones vitales, el ser vivo - así como por su esencia, el alma, está vivo, es decir, tiene la vida en acto -, del mismo modo estaría siempre actualmente realizando las operaciones vitales. Esto se entiende si se tiene en cuenta que el alma es forma del cuerpo, es su acto, y un acto, en cuanto forma, no se ordena a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Ella, en tanto que acto, no puede estar en potencia para otro acto. De ahí que la esencia del alma no es su potencia dirigida a otro acto. El alma es acto primero, y sus facultades o potencias son las que se ordenan al acto segundo (que son las operaciones).⁴

Se comprende, entonces, que las potencias sean las fuentes *inmediatas* de la actividad del sujeto; el principio de donde emerge directamente la operatividad de un ser vivo. Mientras que el alma es el origen primario y mediato de dicha actividad. Todas las potencias están en ella como en su *principio*, enseña Santo Tomás.⁵

Ahora bien, la potencia es una capacidad para actuar en otro o ser actuado por otro. Recordemos la definición aristotélica de potencia activa: principio del movimiento o del cambio en otro en cuanto otro, y la de la pasiva: principio del movimiento o del cambio por otro en cuanto otro.⁶ En el caso de las potencias del alma, el movimiento o cambio consiste en el acto segundo, en la operación propia de la potencia respectiva.⁷

³ Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* (en adelante S.Th.), I, q.77, a.1. Todas las traducciones del Latín son de nuestra autoría, salvo expresa indicación en contrario.

⁴ Ídem.

⁵ Cf. S.Th. I, q.77, a.5, *ad.2*.

⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

⁷ Una precisión a tener en cuenta: en algunos casos, como es el del acto de conocimiento intelectual, el querer de la voluntad o los actos de los sentidos, la operación no es un movimiento, es decir, no es un “acto imperfecto”, sino un “acto perfecto”.

Desde el punto de vista categorial, las potencias son *accidentes*. Dentro de ellos pertenecen al accidente *cualidad*. Las potencias son cualidades de segunda especie,⁸ de modo que determinan, *cualifican* directamente, al sujeto en el que inhiere y lo cualifican bajo el aspecto operacional. Lo hacen *capaz* de realizar unas operaciones específicas.

Aristóteles y Tomás de Aquino admiten cinco géneros de potencias: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectual.⁹ El alma humana posee los cinco géneros, pues el hombre necesita realizar muchas operaciones para alcanzar su plenitud ontológica. Además, la forma racional es la más perfecta, por lo cual asume en sí misma las formas inferiores y con ellas las potencias específicas de cada una.

Las potencias y, en último término el alma, son la explicación ontológica de la vida que no deja de palpitar en nosotros y que brota incesantemente en cada uno de nuestros actos, desde el más básico, como el respirar, hasta el más el complejo, como el pensar o amar. Aquí nos centraremos solo en las potencias que pueden ser sujeto de hábitos, es decir, las potencias racionales en sí mismas (entendimiento y voluntad) y las racionales por participación (el apetito sensible, cuyos actos son las pasiones o afectos).

Las facultades racionales poseen una amplitud operacional - que enraíza en la libertad que las define y caracteriza¹⁰ - que es, al mismo tiempo, principio de su grandeza y de su indigencia. De su grandeza porque, a diferencia del principio operativo que es según naturaleza, ellas no están determinadas a una sola cosa,¹¹ sino que se pueden relacionar de múltiples modos con sus objetos, pero en esto mismo radica su indigencia porque no siempre se vinculan con ellos del mejor modo u óptimamente. Meta, esta última, sólo posible y realizable a través de la determinación de la potencia en la dirección señalada por la naturaleza racional, determinación que sólo puede darse mediante la adquisición de hábitos adecuados a los fines y a la naturaleza humana.

El hábito adecuado es, en efecto, un *habitus (hexis)*,¹² y éste, una cualidad, es decir, un modo de ser o determinación accidental de la sustancia.¹³ Propiamente el *habitus* es,

⁸ Recordemos que, según Aristóteles (*Categorías*, 8b25-10a11), a la primera clase de cualidad pertenece el hábito, a la segunda y la tercera el modo de determinación del sujeto según la acción o pasión, a la cuarta la figura y la forma (cf. también S. Th., I-II, Q. 49, Art. 2).

⁹ Cf. Respectivamente: *De Anima* II.3 y *Sentencia libri De Anima* II.V. n° 279.

¹⁰Cf. S.Th., I, q.83, a.1.

¹¹ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae de virtutibus* [en adelante *Q.D., De Virt.*], q. un, a.8

¹² *Q.D., De Virt.*, q.un., a.9. Cabe resaltar que son diversas las traducciones que se han hecho del término griego *hexis* utilizado por Aristóteles: "modo de ser" (Gredos); "état habituel du caractère" (Gauthier-Jolif); "states" (J. Barnes); "dispositions" (Tricot), por mencionar algunos ejemplos. Para los efectos de la presente investigación utilizaremos su traducción latina *habitus*, y no la castellana "hábito", debido a la especial y diferente significación que este último vocablo tiene en la Filosofía y Psicología modernas, esto es, como la de un automatismo no sujeto a la elección humana. Para Aristóteles y Tomás de Aquino, por el contrario, el *habitus* operativo es esencialmente *electivo*. La acción derivada del *habitus* es siempre objeto de la libre elección del agente.

¹³ Cf. S.Th., I-II, q.49, a.1 y a.2.

junto con la disposición, una cualidad de la primera especie. Sin embargo, el *habitus* difiere de la disposición por su mayor duración y estabilidad.¹⁴

El *habitus* es, por tanto, una profunda cualificación de la sustancia porque la determina en sí misma, y lo hace con cierta permanencia y estabilidad, pues "(...) existe al modo de una naturaleza".¹⁵ Determinación que, por otra parte, puede ser ya conveniente, ya contraria a la naturaleza de la sustancia.¹⁶

Por esta referencia favorable o perjudicial a la naturaleza del sujeto, los *habitus* pueden dividirse en *adecuados* y *inadecuados*,¹⁷ pues el bien y el mal se dicen con relación al fin y la naturaleza es el fin y la causa de que una cosa exista.¹⁸ Además, por ser la naturaleza principio de operaciones, el *habitus* supone siempre orden a la operación, bien remotamente, si el sujeto en que inhiere es el alma o el cuerpo, o bien inmediatamente, cuando su sujeto es una facultad.¹⁹ Es así como los *habitus* se dividen también en *entitativos* y *operativos*.

Las distinciones que hemos hecho han sido reunidas por Aristóteles en la siguiente definición que del *habitus* da en la *Metafísica*: "En otro sentido se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto, lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro, por ejemplo, la salud es cierto hábito, pues es una disposición tal...".²⁰

A diferencia del inadecuado, el *habitus* adecuado es bueno porque dispone a la potencia de tal manera que ella, mediante - y en - sus actos, alcanza la plenitud de poder y perfección a que está llamada por la naturaleza específica. Por el contrario, el *habitus* no

¹⁴ ARISTÓTELES, *Categorías*, 8a25-30.

¹⁵ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sententia libri Ethicorum*, II, III, n° 265.

¹⁶ Cf. S.Th., I-II, q.49, a.3: "(...) le es esencial (al hábito) implicar alguna relación, conveniente o no a la naturaleza de la cosa."

¹⁷ Cf. S.Th., I-II, q.54, a.3: "(El hábito) Se dice bueno o malo, según que disponga para un acto conveniente o no con la naturaleza del que obra; así, los actos de las virtudes son convenientes con la naturaleza humana; y los hábitos malos disponen a actos no convenientes con la misma."

¹⁸ Cf. S.Th., I-II, q.49, a.2.

¹⁹ Cf. S.Th., I-II, q.49, a.3: "(...) hay algunos hábitos que, por las exigencias del sujeto en que residen, implican primaria y principalmente un orden al acto, porque, como acabamos de decir, el hábito, primariamente y de suyo, dice relación a la naturaleza del ser. Si, pues, la naturaleza del ser en la cual se encuentra el hábito, consiste en la tendencia al acto, síguese que el hábito implica principalmente orden a la acción. Pero es evidente que la naturaleza y la razón de la potencia es ser principio del acto. Por eso, todo hábito que tiene por sujeto una potencia importa principalmente orden al acto".

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1022 b19-20. Op. cit.

será bueno cuando actualiza a la potencia de modo que el operar de ésta implica un desorden y menoscabo de la naturaleza racional.²¹

El *habitus* inadecuado corrompe los fines naturales

En efecto, mientras el hábito adecuado lleva a su plenitud o acabamiento la naturaleza racional, el inadecuado es una verdadera "destrucción" y "un extravío" de ésta.²² ¿A qué obedece este su resultado demoledor? ¿Qué "destruye", de hecho, en el sujeto que adquiere hábitos inadecuados?

La respuesta la encontramos también en estos dos colosos de la Filosofía, Aristóteles y Tomás de Aquino. Para ambos filósofos, los fines o metas de la vida humana son los motores que explican e impulsan todas nuestras acciones y, por lo tanto, todas nuestras decisiones. No daríamos un solo paso sin tener en la mente y en el corazón algún propósito más o menos explícito. De este modo se entiende la famosa sentencia de Aristóteles según la cual toda actividad humana se dirige a la consecución de algún bien que, por lo mismo, se convierte en fin.²³

En este contexto, se comprende la importancia que el Estagirita atribuye a la necesidad de cultivar en nuestro interior inclinaciones afectivas hacia los bienes o fines verdaderamente adecuados a nuestra naturaleza.²⁴ Si es tan decisiva en nuestra vida la incidencia de los fines que perseguimos,²⁵ salta a la vista que no da lo mismo elegir repetidamente un determinado tipo de acciones,²⁶ no resulta indiferente para la autoconfiguración del carácter ir generando, por ejemplo, una afinidad connatural con actos de soborno, o sentimientos de odio y venganza.

Porque, si bien los actos y los hábitos son fruto de una libre elección, con todo, existe un momento en que ya no es tan sencillo *elegir* nuestras acciones, sino que la fuerza de la inclinación representará un obstáculo difícil de vencer a la hora de decidir libremente.²⁷ En tales situaciones nos encontramos frente a un *carácter* configurado, cincelado *golpe a golpe*, con repetidos actos adecuados o inadecuados.²⁸

²¹ Cf. S.Th., I-II, q.71, a.1.

²² ARISTÓTELES, *Física*, VII, 3, 246a10-20; Trad. G. Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

²³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* [en adelante *EN*], L. I, cap. 1.

²⁴ Los fines son, en suma, "bienes" o "cosas" hacia las que se inclina nuestra afectividad que pueden ser materiales, tangibles, o intangibles: dinero, prestigio, poder, afecto, determinada actividad, como trabajar, servir, robar, etc.

²⁵ Porque lo que desencadena la acción es la elección y el principio motor de esta última es la atracción hacia un fin determinado. Cf. *EN*, L. VI, cap. 2.

²⁶ Cf. *EN*, L. II, cap. 1.

²⁷ Cf. *EN*, L. II, cap.5.

²⁸ Practicando actos de injusticia nos volvemos injustos, o mintiendo reiteradamente, mentirosos, y con respecto a los actos adecuados, lo mismo. Cf. *EN*, L. II, cap. 2.

Y venimos, así, a dar nuevamente con los fines: según sea nuestro carácter, así serán los fines a los que tenderemos.²⁹ Una vez adquirido este nuevo modo de ser, las elecciones no dependerán tanto de nuestra libertad como de esta tendencia adquirida, patentizada en el deseo y la complacencia,³⁰ fruto de la afinidad que sentiremos al realizar tales acciones. Según Aristóteles,³¹ reviste, pues, total importancia, identificar hacia qué bienes vamos dirigiendo nuestros afectos, es decir, nuestros deseos o nuestras aversiones. Esto con el objetivo de, según el caso, alentar o de reimprimir otra dirección a dicha tendencia.

Con el objetivo de dilucidar la génesis del *habitus* inadecuado, consideramos que el *hombre del subsuelo*, personaje de *Memorias del subsuelo* de Fiódor Dostoievski,³² es un caso que, si bien es extraído de la literatura, no obstante, ilustra con trazos precisos dicho proceso.

El *habitus* inadecuado en el *hombre del subsuelo*

¿Qué tipo de experiencia es aquella por la cual se rechaza el don de una conciencia aguda, como ocurre con el personaje en cuestión? Quizás una forma de esclarecer esto sea estableciendo un paralelo entre la conciencia y la deliberación, de suerte que la anterior pregunta es susceptible de interpretarse en términos tales como: ¿qué puede haber en la experiencia de las decisiones que permita considerar la conciencia a la manera de un lastre? ¿Qué hay en la experiencia de nuestras decisiones que hace de una conciencia lúcida ocasión de dolor y sufrimiento?

Precisamente, en el contexto de la acción donde hay una contradicción entre la razón y el apetito sensitivo,³³ el agente, a causa de uno o más actos de este último que no logran acompañar al deseo de la voluntad y al juicio de la razón, se aflige como resultado de tal desavenencia entre las instancias de lo desiderativo y de lo cognitivo. A lo mejor sea este el origen de lo que se experimenta con lo que aquí llamamos de conciencia aguda: la conciencia de no conformar los afectos conexos al acto con lo que por razón se muestra y por voluntad se quiere. El contenido de una conciencia dolorosa, como la de una afectividad que se revela en una relación discordante con las causas de la acción (deseo inteligente e inteligencia deseosa), es así susceptible de entenderse a la manera de “una enfermedad, una verdadera enfermedad”.³⁴

²⁹ Cf. *EN*, L. VI, cap. 12.

³⁰ Cf. *EN*, L. II, cap. 3.

³¹ Cf. *EN*, L. II, cap. 3.

³² DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Memorias del subsuelo*. En: *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Aguilar, 1946.

³³ Cf. *EN*, L. VII, cap. 1.

³⁴ DOSTOIEVSKI. *Op. cit.*, p. 99.

La condición onerosa de la conciencia se encuentra así en una relación directamente proporcional respecto a la intencionalidad de los actos, dado el horizonte en el que se produce la desconexión afectiva: la desconexión entre la comprensión racional y la intención de la persona, de un lado, y sus respuestas emocionales o afectivas, del otro. La situación de una tal disociación no puede mantenerse de manera indefinida: la afectividad terminará por arrastrar consigo los contenidos de la razón y de la voluntad, si persiste en su condición de no subordinarse al criterio de la misma razón. Es así que la afectividad instaurará un nuevo “orden” en la producción de la acción. El deseo se arrogará el imperio sobre la razón y la voluntad, hasta terminar por conformarlas a su imagen.

La pregunta, ahora, puede formularse como sigue: ¿por qué, en este caso, el deseo no está conforme con la razón? Aún más, ¿es la naturaleza mudable de la afectividad la explicación por la cual, en rigor, no es un “orden” lo que el deseo instaura, o si lo es, no es más que el “orden” que se encuentra en una tiranía?

La explicación debe buscarse de parte de las razones ontológicas supuestas en la forma. Precisamente, la forma, en tanto principio de permanencia, permite suponer que el orden para una naturaleza debe tender hacia su estabilidad y consistencia en el tiempo. La forma, como principio de permanencia, explica el dinamismo que da origen a la manera inveterada como las arañas construyen sus telarañas o como los pájaros tejedores tejen sus nidos. *Forma dat esse*: el régimen del deseo también tenderá a configurar una especie de estabilidad, aunque este sea el régimen de la veleidad, que no es otra cosa que el resultado de haberse adquirido hábitos inadecuados.³⁵

El régimen del deseo, buscando la permanencia, necesita arrastrar consigo al principio de la razón, pues de esta forma encuentra su estabilidad: “la operación cognoscitiva se parece más al reposo. La operación apetitiva, por su parte, al movimiento”.³⁶ Lo que revela que, a pesar de sus esfuerzos en contrario, el orden de lo humano es el subordinar sus potencias a la razón. Incluso en el caso de una afectividad desordenada que consigo arrastra a la razón y a la voluntad, una vez lo ha hecho, buscará la permanencia de su régimen así configurado a través del reposo que el principio cognoscitivo supone. En todo caso, se trata de un descanso que no deja de perturbar, toda vez que el orden de la verdadera razón y del recto deseo se ha desecho. Toda vez que, como lo menciona Aristóteles, “el deseo es infinito”.³⁷

En el marco de la interpretación de los tipos defectuosos de carácter, el ejemplo del *hombre del subsuelo* se revela pertinente para esclarecer la naturaleza del placer en el orden del régimen inaugurado por el deseo. En cuanto a la afectación emocional, el hombre del

³⁵ Como lo señala Santo Tomás (*In De caelo* 2.18.): “*optimum in rebus est permanentia. Quae quidem in substantiis separatis est absque omni motu; et quicquid permanentiae est in inferioribus rebus, illinc derivatur*” (“lo que es mejor en las cosas es la permanencia. Esto se da en las sustancias separadas e inmóviles; y toda permanencia en los seres inferiores se deriva de ellas”).

³⁶ S.Th., I, q. 81, a. 1

³⁷ “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa – pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano –, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor” (*EN*, L. I, cap. 2).

subsuelo experimenta una paradoja. A pesar de que se siente capaz de comprender y apreciar las excelencias de lo bello y lo sublime, también se sumerge en actos que su consciencia reprueba

por qué cuando más capaz me sentía de comprender las exquisiteces *de todo lo bello y lo sublime* [...] sucedíame perder toda conciencia y cometer actos reprobables... Actos que... Actos que todo el mundo comete, sin duda..., pero que yo había de cometer precisamente en el instante en que más claramente comprendía que no se deben cometer. [...] Cuando más admiraba yo lo bello y lo sublime, más profundamente me hundía en el cieno y más se me desarrollaba esa facultad de encenagarme. Lo peor era que esto no me ocurría por casualidad, sino como si yo hubiera pensado que absolutamente debía ser así.³⁸

Esta contradicción entre su capacidad de admiración y su inclinación hacia la degradación genera sufrimiento y vergüenza. Sin embargo, también experimenta un secreto placer cuando se confiesa brutalmente sus bajezas, lo que indica una conexión emocional compleja con su propia degradación:

¡Interiormente, en secreto, me daba de dentelladas, me tundía, me devoraba, hasta que aquella amargura concluía por trocárseme en un dulzor maldito, innoble y, finalmente, se transformaba en un verdadero goce! ¡Mantengo lo dicho! ¡Sí; en un placer, en un placer!”.³⁹

Desde el horizonte de una vida centrada en la búsqueda de placeres sin esfuerzo, la afectación emocional viene dada por la unidimensionalidad de una tendencia hacia emociones positivas y agradables, como lo son la satisfacción inmediata, el alivio de tensiones y la comodidad. Al tiempo que, por la evitación o minimización de emociones negativas, como la frustración, el aburrimiento o la tristeza, que son asociados a las dificultades y desafíos. Consecuencia de la búsqueda de permanencia promovida por el régimen del deseo que necesita arrastrar consigo al principio de la razón.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la afectación emocional es de tal naturaleza que obnubila la razón y es soberana de la apreciación y la inmersión en la experiencia placentera? Es decir, ¿qué ocurre cuando el entrar en un estado de placer es más importante que la actividad misma del placer? Es aquí cuando se dan lugar las reacciones impulsivas y los comportamientos irracionales que no están alineados con una apreciación más profunda y reflexiva de la experiencia placentera. Es cuando se corre el riesgo de dejarse llevar por las emociones del momento sin tener en cuenta consideraciones más amplias y significativas. Cuando se puede caer en la trampa de buscar constantemente experiencias placenteras superficiales y efímeras, así como en la posibilidad de perder el control sobre

³⁸ DOSTOIEVSKY. Op. cit., p. 99-100.

³⁹ Ídem.

las propias acciones y decisiones. Y quizás sea esto la raíz de aquella voluptuosidad de la desesperación: “Es indudable que los más intensos placeres se los debemos a la desesperación, sobre todo si tenemos la conciencia íntegra de hallarnos en un callejón sin salida”.⁴⁰

El *hombre del subsuelo* a pesar de ser consciente de las excelencias de lo bello y lo sublime, de admirar estas cualidades, y a pesar de su comprensión intelectual,⁴¹ su “estado normal” es hundirse en la degradación y cometer actos que él mismo considera reprobables. Contradicción que sugiere una falta de apreciación profunda y una tendencia a la subyugación a los impulsos negativos. Es más, a pesar de sentir vergüenza por sus actos, el *hombre del subsuelo* encuentra un placer secreto en reconocer su propia degradación, en sumergirse en la autodestrucción, experimentando un “dulzor maldito” y gozando en su amargura. De suerte que, en este caso, la inmersión en la experiencia placentera está vinculada a una conciencia lúcida de su degradación y la impresión de que no puede escapar de ese estado.

La desconexión afectiva (la que tiene lugar en el contexto de la disociación entre la comprensión racional, la intención de una persona y sus respuestas emocionales), entonces, deviene en un régimen de afectación emocional que, en el caso del *hombre del subsuelo*, se pone de manifiesto a la manera de una conciencia hipertrofiada y una consiguiente susceptibilidad. Régimen caracterizado por una atención excesiva y profunda a las propias sensaciones internas, pensamientos y emociones. Régimen en el que se presta una atención desmedida a los detalles y se reflexiona obsesivamente sobre la propia existencia, donde las experiencias subjetivas pueden amplificarse y magnificarse. Al mismo tiempo, se trata de un estado caracterizado por una sensibilidad y capacidad de ser afectado emocionalmente por estímulos externos. Ambas, conciencia hipertrofiada y susceptibilidad, implican una mayor sensibilidad y receptividad a las experiencias internas y externas.

Ahora bien, esto nos lleva a plantearnos el problema en torno a la intensidad de la pasión (o afecto), la fuerza del agente y la receptividad y pasividad del paciente. La intensidad de una pasión está determinada tanto por la fuerza del agente, como por la receptividad y pasividad del paciente.⁴² De donde debe considerarse la distinción entre los sentidos de padecer según que se alude a la potencia apetitiva o de conformidad con la potencia aprehensiva. Por la primera, el alma es atraída hacia una cosa en sí misma, ordenándose a la misma (se asemeja y se transforma en aquello que se ama). Por la potencia aprehensiva, en cambio, el alma no es atraída hacia una cosa en cuanto es en sí

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Cf. *EN*, L. VII, cap. 3, 1147a20: “ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles”.

⁴² Cf. S.Th., I-IIae, q. 22, a. 3, ad. 2.: “La magnitud de la pasión no sólo depende de la fuerza del agente, sino también de la pasividad del paciente, porque los seres muy pasibles padecen mucho aun de parte de activos débiles”.

misma, sino que la conoce según la intención que de la cosa tiene en sí o recibe según su modo propio.⁴³

En relación al *hombre del subsuelo*, sea este el lugar para considerar la distinción que asoma en Dostoievski, a saber: el hombre de conciencia hipertrofiada, “el hombre de retorta”, que se escurre suavemente ante su antítesis, es decir, ante el hombre de naturaleza.⁴⁴ Estamos ante la distinción previamente establecida entre el régimen del deseo y el régimen de la verdadera razón y del recto deseo. En este sentido, “el hombre de retorta” describe la suerte de un individuo que no se considera como un ser humano completo, sino como alguien de naturaleza artificial, elaborado o forjado de manera artificial, en contraposición al “hombre normal” que se considera parte de la naturaleza.⁴⁵

El hombre de naturaleza se presenta así como alguien que es considerado auténtico y normal según la naturaleza. De suerte que su pasión parece estar más ligada a una conexión profunda con la naturaleza y una entrega sincera hacia ella. Por otro lado, el hombre de retorta, descrito como el hombre de conciencia hipertrofiada, parece tener una pasión más enfocada en la duda, las interrogaciones y las dudas insolubles. En ambos casos la intensidad de la pasión difiere en cuanto a su objeto y orientación: el hombre normal se encuentra orientado hacia la naturaleza, en tanto que el hombre de retorta lo está hacia sus propias dudas y tormentos internos.

La fuerza como agente, en el caso del hombre normal, proviene de su conexión con la naturaleza y su capacidad de adaptarse a ella. Lo que explica que su fuerza radica en su conformidad con la disposición natural. El hombre de retorta sugiere que su fuerza como agente es más artificial o derivada de circunstancias diferentes a las de la naturaleza. Su “fuerza” parece estar vinculada a una conciencia hipertrofiada y a una serie de bajezas emocionales y mentales.

Si, como se ha indicado, los seres muy pasibles padecen mucho incluso de parte de activos débiles, en este sentido, el hombre normal, al ser receptivo a la armonía y la conformidad con la naturaleza, “opone resistencia a los impulsos atosigantes que se imponen. En lugar de exponer la mirada a merced de los impulsos externos, la guía con

⁴³ Cf. S.Th., I-IIae, q. 22, a. 2.

⁴⁴ DOSTOIEVSKY. Op. cit., p. 101.

⁴⁵ Como se indicó, el “orden” instaurado por el régimen del deseo es arbitrario. Así, el “ratón de conciencia hipertrofiada”, como lo denomina el propio *hombre del subsuelo*, “por espacio de cuarenta años estará rumiando su injuria en sus más nimios y bochornosos pormenores, añadiéndoles todavía de su cosecha circunstancias particularmente infamantes, enardeciendo y excitándose a su antojo. Se avergonzará de sus desvaríos, pero los seguirá rumiando, a pesar de ello; dará principio una y otra vez mentalmente a la lucha; inventará cosas no sucedidas, so pretexto que pudieron ocurrir, y no perdonará nada” (DOSTOIEVSKY. Op. cit., p. 101).

soberanía”.⁴⁶ Por otro lado, el hombre de retorta, con su conciencia hipertrofiada y sus dudas insolubles, puede presentarse como más pasivo y receptivo a las tormentas internas y las bajezas emocionales que lo rodean. Se trata, en este caso, de la hiperactiva agudización de la actividad:

la hiperactiva agudización de la actividad transforma esta última en una hiperpasividad, estado en el cual uno sigue sin oponer resistencia a cualquier impulso e instinto. En lugar de llevar a la libertad, origina nuevas obligaciones. Es una ilusión pensar que cuanto más activo uno se vuelva, más libre se es.⁴⁷

El hombre del subsuelo,⁴⁸ entonces, es el caso de quien, no siendo capaz de hacerse centro, deviene en sujeto. La razón la explica Santo Tomás:

La potencia apetitiva se considera más activa, porque es más principio del acto exterior. Esto le compete por la misma razón por la que es más pasiva, o sea, por cuanto dice orden a las cosas como son en sí mismas, pues por la acción exterior llegamos a conseguirlas.⁴⁹

De manera que, la mentada hiperactiva agudización de la actividad, que se revela en el caso del *hombre del subsuelo*, es susceptible de analizarse desde la observación que hace Santo Tomás sobre la naturaleza del apetito sensitivo, lo que pasa cuando éste se sobrepone a la razón y la consecuente inversión de la normal interacción de dichas potencias que supone el régimen del deseo.

Por otra parte, que el *hombre del subsuelo* devenga en sujeto significa que, para él, la presencia de los otros gravita en torno de su propia personalidad de manera disruptiva, generando interferencias y tensiones que dificultan su cohesión interna. En lugar de experimentar una sincronía natural con la propia identidad, el *hombre del subsuelo* se ve afectado por esta presencia externa que lo desestabiliza. La influencia y la falta de integración que el otro supone generan una sensación de fricción y desorden en su personalidad. Razón por la que el *hombre del subsuelo* se siente, por decirlo así, constantemente desviado de su “autenticidad”.

De este modo, el otro se convierte en una cosa inerte que, al no ser asimilado en la propia órbita, perturba. En este estado, el hombre del subsuelo está constantemente comparándose con los demás, buscando validación y reconocimiento externo. La presencia de los demás ejerce una influencia significativa en su propia percepción y en cómo se valora a sí mismo. Así se comprende que, para él, se aplique la observación de Santo

⁴⁶ HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012, p. 54.

⁴⁷ HAN. Op. cit., p. 54.

⁴⁸ Para referirse al personaje de Dostoievski, se empleó siempre, hasta aquí, la expresión “hombre del subsuelo” con letras en itálico, pero para aplicarla de modo general, es decir, a quien se le pueda aplicar en cualquier circunstancia, se la escribirá, en adelante, con caracteres normales para estos casos, como modo de marcar la distinción entre los dos sentidos de la expresión en este texto.

⁴⁹ S.Th., I-IIae, q. 22, a. 2, ad. 2.

Tomás sobre la envidia: “el bien de otro se considera como mal personal porque aminora la propia gloria o excelencia”.⁵⁰

Conclusión

La búsqueda de estabilidad y consistencia en el tiempo, como se ha indicado, es un aspecto importante en el régimen del deseo del hombre del subsuelo (sea el de Dostoievski, sea cualquier otro a quien se pueda aplicar la expresión). Es así que, el régimen del deseo necesita arrastrar consigo al principio de la razón para encontrar su estabilidad, ya que la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo, mientras que la operación apetitiva se asemeja al movimiento.

No obstante, a pesar de estos esfuerzos por encontrar estabilidad, el orden de lo humano es subordinar sus potencias a la razón, incluso en casos de una afectividad desordenada. Esto implica, como trató de mostrarse, que el hombre del subsuelo puede experimentar un descanso que perturba (lo que indica una búsqueda constante y perpetua que puede dificultar la consecución de una estabilidad duradera), ya que el orden de la verdadera razón y del recto deseo se ha deshecho.

En este sentido, la permanencia, entendida como un orden de estabilidad y consistencia en el tiempo, es un ideal deseado por el *hombre del subsuelo*, arquetipo de la génesis y de la entrega a los hábitos inadecuados (y tal vez deseado también por todos a los que se les pueda aplicar la expresión), pero su naturaleza misma, marcada por la influencia disruptiva del otro y la falta de integración de esta presencia en su propia órbita, dificulta la consecución de esa permanencia y genera un estado de desorden y agotamiento que lo caracteriza y es, desde el punto de vista subjetivo, tal vez lo que más lo caracteriza.

Referencias

ARISTÓTELES, *Física*. Traducción G. Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción J. Palli. Madrid: Gredos, 1985 (publicada inicialmente en 349 a.C.).

ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (órganon)*: categorías, tópicos, sobre las refutaciones sofísticas. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Revisada por J. Montoya. Madrid: Gredos, 1982.

⁵⁰ S.Th., II-IIae, q. 36, a. 1.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. Memorias del subsuelo. En: DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Obras completas. Tomo II*. Traducción Rafael Cansinos Assens. Madrid: Aguilar, 1946.

HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sententia libri Ethicorum*. Textum adaequatum Leonino, 1969. Disponible en: <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O.P. en 16 vol. Madrid, 1950-1964.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Sentencia libri De anima*. Textum Taurini, 1959. Disponible en: <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae de virtutibus*. Textum Taurini 1953. Disponible en: <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Textum Leoninum Romae, 1886. Disponible en: <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>.