



*Universitat
Abat Oliba CEU*

El dominio de la razón sobre las pasiones en el pensamiento psicológico de Tomás de Aquino

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Autor: Vicente Silva Beyer

Tutor: Joan D. A. Juanola

Máster Universitario en Estudios Humanísticos y Sociales

Año: 2022

A mi hermano mayor

DECLARACIÓN

El que suscribe declara que el material de este documento, que ahora presento, es fruto de mi propio trabajo. Cualquier ayuda recibida de otros ha sido citada y reconocida dentro de este documento. Hago esta declaración en el conocimiento de que un incumplimiento de las normas relativas a la presentación de trabajos puede llevar a graves consecuencias. Soy consciente de que el documento no será aceptado a menos que esta declaración haya sido entregada junto al mismo.

Firma:

Vicente SILVA BEYER

Resumen

Este trabajo busca estudiar la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre el control racional de nuestras emociones. Partiendo del hecho de que el apetito sensitivo es racional por participación, demuestra que puede ser dominado *políticamente* por la razón, es decir, con ciertos alcances y ciertos límites. En efecto, la parte racional podrá influir sobre la parte sensible mediante los sentidos internos y por una redundancia de la afectividad superior sobre la inferior, pero esta influencia es acotada por la rebeldía del pecado original y por la misma disposición de nuestro cuerpo. Se concluye afirmando que este control, además de ser posible, es necesario, pues gracias a él las pasiones pueden aportar a la plenitud humana.

Palabras clave

Tomás de Aquino — Pasiones del alma — Dominio político — Apetito sensible — Procesos psicológicos — Emociones — Virtud

Abstract

This work aims to review St. Thomas Aquinas' teachings on the rational control over our emotions. Starting from the fact that the sensitive appetite is rational by participation, he shows that it can be ruled *politically* by reason, that is, with a certain reach and limits. The rational part of the soul will be able to affect the sensitive part through the inner senses, and by a redundancy from the superior affectivity to the inferior one; but this influence will be limited because of original sin and our bodily dispositions. This work concludes by arguing that this control is not only possible, but necessary, because thanks to it the passions can contribute to human fulfillment.

Keywords

Thomas Aquinas — Passions of the soul — Political rule — Sensitive appetite — Psychological processes — Emotions — Virtue

Sumario

Introducción	9
1. Nociones preliminares sobre las pasiones en Tomás de Aquino	13
1.1 Las pasiones como actos del apetito sensitivo	13
1.2 El componente cognoscitivo de las pasiones	15
1.3 El componente fisiológico de las pasiones	21
2. La relación del apetito sensitivo con las potencias superiores	24
2.1 Las pasiones, racionales por participación	24
2.2 El imperio de la razón sobre las potencias del alma.....	28
2.3 Dominio político y dominio despótico.....	35
3. Alcances y límites del dominio racional sobre el apetito sensitivo.....	39
3.1 Los textos clave	39
3.2 El dominio de la razón mediante los sentidos internos.....	44
3.3 La noción de redundancia	50
3.4 Los primeros movimientos de la sensibilidad	54
3.4 El problema de la disposición corporal	59
4. Las virtudes del apetito sensitivo	61
Conclusiones	67

Abreviaturas frecuentes

a.	<i>articulus</i>
DV	<i>Cuestión disputada De Veritate</i>
EN	<i>Ética a Nicómaco</i>
in c.	<i>in corpore</i>
In Eth.	<i>Comentario a la Ética a Nicómaco</i>
L.	<i>liber</i>
p.	página
q.	<i>quaestio</i>
ST	<i>Suma Teológica</i>

Introducción

Desde que el hombre comenzó a preguntarse por sí mismo, ha constatado con sorpresa la existencia de fuerzas al interior de su propia alma que escapan de su control. Estas fuerzas le permiten percibir su relación con el mundo que lo rodea de un modo espontáneo, anterior a los juicios intelectuales que pueda realizar sobre él; algunas veces de un modo agradable y sereno; otras, turbándolo y haciéndolo sufrir. Enfatizando el hecho de que nos afectan sin que nosotros los causemos activamente, los griegos antiguos llamaron a estos fenómenos anímicos *páthos*, que muy literalmente podríamos traducir como 'sufrido' o 'recibido', pero que en nuestra habla cotidiana solemos llamar *emociones* o *afectos*.

Incluso antes de que se formularan los grandes discursos que indagan la estructura del alma humana, los antiguos reflexionaron sobre la naturaleza de estos particulares movimientos internos, y nos legaron fascinantes testimonios sobre el modo en que afectan la vida humana. No debe sorprendernos que, en una cultura aun dirigida por el mito, las emociones fueran identificadas con la acción de distintos dioses sobre nuestras almas: desde esa cosmovisión, podría ser la explicación más natural para dar cuenta de unas fuerzas que, aunque se den en nuestro interior, muchas veces se experimentan como ajenas a nosotros mismos o venidas *desde fuera*.

El hecho va cobrando más importancia, además, conforme el hombre se va preguntando por la naturaleza del bien moral. En efecto, es fácil observar cómo gran parte de las obras que llamamos *malas* son realizadas, precisamente, siguiendo estas mociones interiores; e incluso, cuando buscamos perseverar en el bien, experimentamos muchas veces emociones que nos dificultan en gran manera el recto obrar, sintiendo una amarga división al interior de nuestras mismas almas. No es extraño que los latinos, antes de la aparición del calco *passio* en el s. II, llamaran a las emociones *perturbationes*, *infirmities* e incluso *morbus animi*.

El hecho de que los movimientos afectivos se despierten en nosotros espontáneamente, pues, no es ninguna novedad, ni para los antiguos, ni para los medievales ni para el hombre moderno. Con el desarrollo de la psicología como ciencia experimental, además, pareció confirmarse que las emociones responden a dinámicas propias, ajenas a nuestra consciencia racional. Siguiendo esta misma línea, vemos hoy en día una tendencia a concebir al ser humano como completamente a merced de sus afectos, hasta el punto de poner en duda si realmente somos libres, o si nuestro comportamiento no será, acaso, un mero producto de las emociones que se dan en nosotros.

Sin embargo, la experiencia cotidiana permite constatar, también, que por muy espontáneos que sean los movimientos afectivos, muchas veces podemos sobreponernos a ellos. Todos hemos visto en alguna ocasión a alguien que, temblando de miedo, tuvo el coraje de enfrentarse a un agresor, o que, por mucho que deseara procurarse algún placer, se determinó a rechazarlo en vistas a un bien mayor. Estos hechos testimonian que las emociones no son una fuerza interior que se traduzca invariablemente en comportamiento exterior. Pero también hemos observado todos alguna vez, en nuestra propia alma, cómo la misma turbación interna puede remitir, en gran medida, mediante nada más que un discurso intramental. ¿Quién no se ha parado a reflexionar cuán injustificado es un enfado, un temor o una tristeza que siente, logrando que casi sin darse cuenta la emoción se serene? Todas estas constataciones han llevado a muchos pensadores a sostener que las emociones no escapan totalmente a nuestro control, y que el hombre puede irse habituando o entrenando para hacerse cada vez más dueño de estas extrañas fuerzas interiores. Por esto, desde muy antiguo se han desarrollado las nociones de templanza y fortaleza.

En el mundo contemporáneo, términos como estos no gozan de mucha popularidad. Sin embargo, encontramos con mucha frecuencia ideas que, en la forma, son muy semejantes. Conceptos como autocontrol o resiliencia, el *mindfulness* y la "gestión emocional" confirman tácitamente lo que la filosofía clásica repitió tantas veces: no estamos a completa merced de nuestras emociones, sino que podemos gobernarlas en un grado significativo. Ciertas ideas que se han presentado como revolucionarias, como la famosa "inteligencia emocional" de D. Goleman, no suponen mucha novedad para quien esté familiarizado con los grandes tratados antropológicos de la antigüedad y el medioevo. Con esto no queremos decir que sean por completo superfluas: el hecho de que gobernemos nuestras emociones es verdadero, porque así es la realidad de la condición humana; consiguientemente, muchas de las técnicas, observaciones y estrategias de regulación emocional serán en efecto eficientes. El gran problema es que estas diversas ideas no suelen estar fundamentadas en un modelo antropológico claro que explique por qué, efectivamente, funcionan cuando funcionan. Y esta misma debilidad en el sustento teórico conducirá muchas veces a conclusiones que no se condicen con el auténtico fin de la vida humana.

Para comprender, pues, no solo la eficiencia del control emocional, sino también el rol que juega en el despliegue de la personalidad, hace falta cimentarse en un modelo antropológico completo y realista, que dé cuenta cabal y sistemáticamente de los elementos psicológicos implicados. Por lo mismo, y como en tantas otras cuestiones, resulta provechoso acudir a santo Tomás de Aquino. El *Doctor communis* posee la virtud de no solo presentar una

explicación sistemática de las distintas dimensiones del ser humano, sino además de fundamentarlas en observaciones psicológicas que lo revelan como un profundo conocedor del alma humana. Respecto a las pasiones, en particular, es sin duda el autor escolástico que más minuciosamente las estudió, y su doctrina en este punto resulta ser una de las más iluminadoras y completas que jamás se hayan escrito.

Como experto psicólogo, pues, santo Tomás se hace cargo del complejo asunto del control de las emociones. Atendiendo a la realidad del ser humano, explica rigurosamente qué son, exactamente, aquellos movimientos internos que él llama pasiones, y en qué grado y con la participación de qué estructuras psíquicas podemos gobernarlas. Sus conclusiones permiten comprender con claridad, desde sus causas, qué es aquello que se suele llamar "gestión emocional". El objetivo de este trabajo radica precisamente en esto: ¿qué es lo que el Aquinate enseña sobre el gobierno que poseemos de nuestra vida afectiva? Si partimos de la constatación de que en cierta medida nuestras emociones escapan a nuestro control, y en cierta medida no, ¿cómo podemos explicar esta dificultad? En último término, ¿qué estamos designando cuando hablamos de tener dominio sobre las pasiones?

Para dar respuesta a estas interrogantes, es preciso hacer una revisión de numerosas obras del *corpus* tomasiano. Por lo mismo, este trabajo pretende realizar una labor de hermenéutica textual que nos permita reconstruir, con la mayor completud posible, la concepción tomista del gobierno de las emociones. Con este fin, estructuraremos nuestra investigación en cuatro grandes apartados, cada uno constituyendo un paso lógico.

(i) La explicación del Aquinate solo podrá comprenderse adecuadamente si tenemos en cuenta, antes que nada, los elementos que componen su sistema psicológico, especialmente en lo que refiere a la naturaleza de la afectividad sensible. Por lo mismo, dedicaremos el primer capítulo a sentar las bases fundamentales de la teoría tomista de las pasiones. Para esto, seguiremos tres puntos centrales: primero, la noción de pasiones como actos del apetito sensible; segundo, su relación con las potencias cognitivas; y tercero, su dimensión corpórea.

(ii) Habiendo comprendido la naturaleza de las pasiones en sí mismas, podemos dar un paso más, y analizar la relación que tienen con la dimensión racional del ser humano. Lo que predicamos sobre el apetito sensitivo *per se* podemos aplicarlo sin mayores diferencias a la vida afectiva animal; pero en cuanto nuestras emociones están en estricta relación con nuestras potencias superiores, resulta manifiesto que la vida afectiva humana no tiene punto de comparación con ningún otro ser de la naturaleza. El segundo capítulo está dedicado a indagar, precisamente, este hecho decisivo, desde una perspectiva general. Comenzaremos analizando cómo, para santo Tomás, las emociones humanas están por naturaleza abiertas al influjo de la

razón; luego, veremos cómo la razón extiende dicho influjo a las demás potencias del alma, a través del acto de imperio; y terminaremos reflexionando sobre el modo particular en que el imperio se aplica a las emociones. Este apartado busca demostrar que el dominio sobre las emociones es efectivamente posible, aunque no absoluto.

(iii) El tercer capítulo parte desde esta última afirmación. Si comprendemos que la razón puede gobernar las pasiones, pero hasta cierto punto, resulta pertinente indagar en qué sentido sí y en qué sentido no pueden las emociones ser reguladas racionalmente. Dada la importancia de esta pregunta, analizaremos con detenimiento los pasajes en que santo Tomás la trata. De aquí obtendremos los principios fundamentales para comprender cuáles son los alcances de este dominio, es decir, en qué circunstancias y mediante qué mecanismos psíquicos logra la razón mover a las pasiones; y veremos asimismo los límites, es decir, los factores que de algún modo impiden que los movimientos emocionales estén completamente bajo nuestro poder.

(iv) Por último, reflexionaremos sobre las virtudes del apetito sensitivo, sin lo cual un estudio sobre el lugar de las emociones en la vida humana quedaría incompleto. Veremos cómo resulta necesario, para garantizar que el dominio racional sobre la afectividad sensible sea constante y eficiente, que el mismo apetito sensitivo esté bien dispuesto para atender a los designios de la razón.

Con todo lo anterior, esperamos hacer justicia a lo que santo Tomás enseña sobre este fenómeno capital de la psicología humana.

1. Nociones preliminares sobre las pasiones en Tomás de Aquino

1.1 Las pasiones como actos del apetito sensitivo

Como primer paso para indagar si las pasiones pueden ser dominadas, resulta imprescindible realizar unas consideraciones generales que nos permitan comprender exactamente a qué nos referimos con el término 'pasión'. A lo largo de todo el trabajo utilizaremos este concepto como equivalente a lo que hoy en día llamamos emociones, afectos o sentimientos, dejando, pues, de lado las otras acepciones del vocablo latino *passio* que no tienen directamente que ver con el ámbito afectivo del ser humano y que santo Tomás utilizará con frecuencia en otros contextos¹. Asimismo, no tendremos en consideración en esta instancia aquellas dimensiones puramente espirituales de la afectividad que, como ha hecho notar repetidamente Martín Echavarría, también forman parte del sistema tomista². Nos ceñiremos, pues, al más restringido sentido de 'pasión': el acto del apetito sensitivo.

Pero partamos por lo más general. *Appetitus* refiere, en el lenguaje del Aquinate, a toda tendencia o inclinación hacia un bien de cualquier tipo. El bien, por su misma noción, atrae hacia sí; a esta *tensión* que suscita lo atrayente en lo atraído podemos llamarla, pues, apetito. Dado que de toda forma se sigue una inclinación, toda criatura tendrá una inclinación ínsita en su misma naturaleza, una tendencia a lo que le resulta conveniente precisamente según lo que es: este es el nivel más básico de apetición, que santo Tomás llama *apetito natural*³. Pero ocurre que ciertos tipos de criaturas, precisamente por la mayor actualidad de su grado de ser, están dotadas de conocimiento, es decir, son capaces de poseer formas más allá de la que les viene dada por naturaleza. Esto les permite a estos vivientes apetecer no solo lo que se sigue de su propia forma, sino cualquier otra forma que sean capaces de aprehender cognoscitivamente. Este segundo y más perfecto tipo de apetito, a saber, el que se sigue de las formas conocidas, recibe el nombre de *apetito elícito*, que constituirá el tipo de inclinación que de hecho podemos considerar como afectiva. Pero existen dos géneros de conocimiento distintos: el intelectual, propio de los seres personales, y el sensible, que poseemos los hombres en común con los animales. Consecuentemente, corresponderá un género de apetito elícito (y, por qué no, un

¹ Santo Tomás explica en detalle los distintos sentidos de 'pasión' en ST I-II q. 22 a. 1-2.

² Ver MARTÍN ECHAVARRÍA, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu*. Vol. 65 (2016), núm. 151.

³ Para un análisis completo de este concepto en el pensamiento del Aquinate, ver ANTONIO PREVOSTI, "El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil", *Espíritu*. Vol. 65 (2016), núm. 151, pp. 11-39.

grado de afectividad) para sendas clases de conocimiento. Cuando una forma es representada bajo la razón de bien por el intelecto, se suscita el *apetito intelectual o racional*, más comúnmente llamado voluntad. En cambio, cuando una forma es aprehendida como sensiblemente buena, la potencia que se actualiza recibe el nombre de *apetito sensible*. Es en este último donde concentraremos nuestro análisis. El apetito sensible es, pues, la potencia del alma que inclina al animal a buscar aquello que conoce como bueno y, por lo mismo, a rehuir aquello percibido como malo. No debemos olvidar que estamos situados en un nivel de vida sensible, por lo que bajo las razones de bien y mal a las que responde este apetito solo cabrán objetos particulares y corpóreos. A los diversos actos o movimientos de este nivel apetitivo, pues, les llamamos *pasiones*.

Debe mencionarse también que santo Tomás sigue la tradición que reconoce dos facultades individuales dentro del género apetitivo sensible, a saber, el llamado apetito concupiscible y el apetito irascible. En efecto, cuando el bien sensible percibido resulta inmediatamente conveniente al organismo del animal, y consecuentemente provoca placer en sus sentidos externos, entra en juego el concupiscible; también lo hará ante un mal sensible que dañe el cuerpo y, por tanto, cause dolor. Sin embargo, aun dentro del género de lo sensible existen bienes que no provocan deleite alguno y, por tanto, requieren de un cierto esfuerzo por parte del animal para su consecución. A estos bienes les llamamos arduos, y para obtenerlos la naturaleza ha dotado a los animales del apetito irascible. Veamos cómo lo explica el mismo Aquinate:

Es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas: una por la cual el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible y rehúya lo nocivo, y a esta llamamos concupiscible; y otra por la cual el animal rechaza cuanto se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le ocasiona perjuicio, y a esta llamamos irascible, cuyo objeto decimos que es lo arduo, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello. Ahora bien, estas dos inclinaciones no pueden ser reducidas a un solo principio, ya que a veces el alma, a despecho de la inclinación de su apetito concupiscible, se ocupa en cosas tristes, a fin de superar los obstáculos, conforme con la inclinación del irascible⁴.

⁴ "Necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. Hae autem duae inclinationes non reducantur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria". ST I q. 81 a. 2 in c.

Cabe mencionar que santo Tomás encuentra en el irascible una cercanía a la racionalidad más estrecha que en el concupiscible, y que este sufre la corrupción del pecado original más que aquel⁵. Por consiguiente, las pasiones del irascible estarán mejor dispuestas a obedecer a la razón que las del concupiscible; idea que, por lo demás, ha gozado de gran popularidad en el pensamiento clásico y medieval desde las célebres alegorías de Platón⁶. Si bien las consecuencias éticas de esta distinción al interior del ámbito sensible ameritarían un interesante estudio, en este trabajo nos restringiremos a indagar el dominio de la razón sobre las pasiones en general. Por lo mismo, sin olvidar que el irascible y el concupiscible constituyen dos potencias semejantes pero no idénticas, las trataremos en conjunto con el nombre genérico de apetito sensible, como muchas veces acostumbra el mismo Aquinate⁷.

1.2 El componente cognoscitivo de las pasiones

En su condición de potencia apetitiva elícita, el apetito sensitivo requiere que el bien o mal sensible se presente cognoscitivamente al sujeto para poder actualizarse. Por esto insiste santo Tomás en que el bien puede ser objeto del apetito exclusivamente en cuanto es conocido⁸. Por lo tanto, el conocimiento que las active no puede ser el intelectual, al menos no directamente. Por su naturaleza apetitiva, las pasiones no se actualizarán por la mera aprehensión de un objeto sensible, sino, como hemos dicho, de un objeto sensible percibido en cuanto bueno o malo para el mismo sujeto aquí y ahora. La activación emocional dependerá inherentemente, como muchos siglos después reformularía la psicología cognitiva, de un cierto *juicio valorativo* sobre el objeto percibido.

Los sentidos externos son el punto de partida de la conexión del animal con el mundo que lo rodea, por lo que todo proceso cognitivo, tanto el que desemboca en moción afectiva como el que no, debe comenzar por ellos. Pues bien, las aprehensiones aportadas por la sensibilidad externa solo podrán suscitar de modo inmediato un movimiento afectivo si aparecen

⁵ "Et sic incontinentia concupiscentiae est turpior quam incontinentia irae, quia motus concupiscentiae habet maiorem inordinationem quam motus irae. Et hoc propter quatuor, quae philosophus tangit in VII Ethic. Primo quidem, quia motus irae participat aliquantulum ratione, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam sibi factam, quod aliquantulum ratio dicitur, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictae. Sed motus concupiscentiae totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem", ST II-II q. 156 a. 4 in c.

⁶ Según el *Timeo* (69d y ss.), el *thymos* (irascible) radica en el corazón precisamente porque está más cerca de la cabeza, sede del *logos* (razón). La *epithymia* (concupiscible), en cambio, radica en el vientre. En la misma línea, en el *Fedro* (246a-254e) se representa el *thymos* como un caballo bueno, dócil y que tira hacia lo alto, mientras que el caballo de la *epithymia* es rebelde y perezoso.

⁷ "Appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur, sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem". ST I q. 81 a. 2 in c.

⁸ ST I-II q. 27 a. 2 in c.

por sí mismas como convenientes a la propia naturaleza: en este caso, hablamos de *bienes delectables*, que tienen razón de bien sensible. Basta que la comida le provoque placer al animal para que se susciten afectos de amor, deseo o alegría. Sin embargo, la búsqueda de lo placentero y la huida de lo doloroso están lejos de explicar la totalidad de la dinámica afectiva de los animales y por cierto naturalmente también del ser humano. La complejidad de las emociones, la diversidad de objetos que las activan y la mera observación del comportamiento de los animales superiores demuestran que debe existir una instancia psíquica evaluativa que trascienda la inmediatez del placer y el dolor corpóreos. Santo Tomás lo explica con estas palabras:

Hay que tener en cuenta que si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no solo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o prejuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso le es preciso al animal el percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior, y, además, que exista en él un principio propio para esta operación⁹.

Los animales, en efecto, poseen una facultad capaz de cargar de significado particular los objetos percibidos por la sensibilidad, de modo que puedan valorarlos como conveniente, útil o necesario. Gracias a esta capacidad anímica, caben bajo la razón de bien sensible, y por tanto pueden suscitar movimientos del apetito sensitivo, objetos que trascienden la mera delectabilidad. Esta potencia capital de la vida sensible recibe el nombre de estimativa. Su función es captar las llamadas *intentiones insensatae*, es decir, todas aquellas formas sensibles (por lo mismo, singulares, materiales y concretas) que no inmutan el sentido externo, pero que permiten al animal relacionarse adecuadamente con su medio. En palabras de Echavarría, la estimativa

⁹ "Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior". ST I q. 78 a. 4 in c.

se ordena a la captación de estas intenciones (valores concretos), como el carácter de conveniente o nocivo, de amistad o enemistad [...]. Si bien es un conocimiento que va más allá de lo que presentan los sentidos exteriores, estamos todavía en el orden sensorial, porque no supera lo individual material, y además –de por sí– se ordena totalmente a las necesidades biológicas del individuo o de la especie¹⁰.

Dado que su horizonte vital se agota en lo sensible, la estimativa basta para explicar la totalidad de los afectos y el comportamiento de los animales. Esta "restricción" resulta clave, como lo ve Juanola, para comprender la vida animal:

Desde esta explicación de la potencia estimativa se da razón de la capacidad cognoscitiva animal, de sus apetencias y su conducta motriz, sin necesidad de referirlo a la capacidad intelectual, sino a valoraciones vitales, *intentiones*, instintivas, enriquecidas por los aprendizajes. De atribuir una capacidad intelectual a los animales, en el uso clásico del término, deberían existir los actos propios de esta potencia, a saber, la abstracción conceptual por la que se alcanza el conocimiento esencial de las cosas y la autopresencia en el mismo acto de conocer, por la que la persona se conoce como individuo y sujeto de conocimiento¹¹.

Esto es lo que ocurre, precisamente, con el ser humano. Al estar abierto al mundo inteligible en virtud de la plenitud de su acto de ser, el conjunto de la sensibilidad humana existe en función de sus facultades racionales, las únicas que le permiten alcanzar el fin de su naturaleza. Esto supone que todo aquello que en la psicología del animal ocupe el rol dominante, en el hombre desempeñará una función subsidiaria. De este modo, la estimativa, cumbre de la vida sensible, en el ser humano estará conectada estrechamente con la razón; consecutivamente, su funcionamiento se distinguirá de la estimativa animal, hasta el punto de que la tradición escolástica prefiere designarla con un nombre propio: *vis cogitativa*.

Adviértase que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales, pues los animales las perciben tan solo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante cierta deducción. De aquí que la llamada en los animales estimativa natural se llame en el hombre cogitativa, la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación. Por eso se le llama también "razón particular",

¹⁰ MARTÍN ECHAVARRÍA, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Documenta Universitaria: Girona, 2005, p. 136.

¹¹ JOAN D. A. JUANOLA. "Inteligencia animal y vis aestimativa en Avicena y Tomás de Aquino", *Espíritu*, vol. 64 (2015), núm 150, p. 359.

a la cual los médicos le asignan un determinado órgano, que es la parte media de la cabeza, y confronta estas intenciones particulares como la intelectual con las universales¹².

A causa de su rol conector entre la vida sensible y la racional, la cogitativa goza de una importancia excepcional para la psicología humana. En el plano cognoscitivo, desempeña la función clave de disponer la especie sensible para la intelección, además de reconocer los objetos particulares en la llamada *conversio ad phantasmata*; procesos fundamentales para la gnoseología tomista, pero que escapan del ámbito de este trabajo. En cualquier caso, la relevancia de esta facultad ha suscitado particular interés en el último siglo tanto en el horizonte especulativo como en el práctico¹³. El aspecto de la cogitativa que nos compete directamente es su conexión con la vida afectiva. No debemos olvidar que esta potencia pertenece a lo cognitivo, dado que su función es aprehender formas y no, en sí misma, inclinar a su consecución, pero es preciso tener presente que, sin la valoración proporcionada por la cogitativa, el apetito sensitivo ordinariamente no podría moverse. En efecto, "su influjo sobre la afectividad ha de ser de orden noético o intencional, *via objecti*: en cuanto interviene en la aprehensión del bien, objeto motivo de toda la afectividad del apetito"¹⁴.

Es cierto que, como hemos visto, la sensibilidad externa también tiene capacidad de despertar el apetito al percibir sensaciones placenteras, que también tienen razón de bien sensible. Sin embargo, los movimientos emocionales activados exclusivamente por el deleite físico son insuficientes para explicar la profundidad y complejidad de la vida afectiva. Si ni siquiera bastan para dar cuenta del psiquismo de los animales, como hemos visto, resulta evidente cuánto menos bastarán para el alma humana. Victorino Rodríguez llega incluso a sostener que la cogitativa "es la única facultad que ejerce influencia objetiva inmediata sobre el

¹² "Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium". ST I q. 78 a. 4 in c.

¹³ Interés inaugurado, posiblemente, por el ya clásico *Perzezione e pensiero* de Cornelio Fabro (Vita e pensiero: Milán, 1941). A partir de él, la bibliografía sobre el rol de la cogitativa en la psicología humana es abundante. Además de los textos que ya hemos citado, podemos mencionar: RUDOLPH ALLERS, "The Vis Cogitativa and Evaluation", *The New Scholasticism*, vol. 15 (1941), núm. 3, 195-221; MIGUEL GARCÍA-JARAMILLO, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA: Pamplona, 1997; DANIEL DE HAAN, "Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affective Percepts", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 88 (2014), núm. 3, 397-437, entre otros.

¹⁴ VICTORINO RODRÍGUEZ. *Los sentidos internos*. PPU: Barcelona, 1993, p. 139.

apetito sensitivo; solo ella provoca inmediatamente la emoción"¹⁵, y que el sentido externo llega a suscitar movimientos afectivos, también, con ella como intermediario.

El placer y el dolor tienen razón de bien y de mal sensibles. Constituyen, sin embargo, un bien o mal parcial; no constituyen el bien o el mal total de la naturaleza animal en todos y en cada uno de sus momentos vitales. Una sensación de placer es un bien del sentido, pero no siempre es el bien de la naturaleza animal. Por eso el animal abandona la comida o el coito ante otra exigencia más imperiosa para su naturaleza; y tolera incomodidades sensibles si prevé un final que las recompense. No se niega que la sensación algésica sea un bien sensible, ni que de hecho la mayoría de las veces se la busque, y su continuidad causa complacencia emotiva. Lo que pasa es que cuando tal ocurre, no solamente es un bien del tacto, sino que se le estima como bien del sujeto total, bien de la naturaleza individual [...]. Y esta estimación o valoración total, integral, trasciende al tacto; es de la cogitativa. En una palabra: la cogitativa percibe la razón de bien para el sujeto, tanto en la sensación táctil como en aquellas otras especies que se escapan totalmente al sentido externo¹⁶.

De todos modos, la principalidad de la cogitativa en el conjunto de la dinámica pasional queda fuera de discusión. Tanto más evidente resulta esto cuando consideramos la importancia radical de las emociones del irascible en la vida afectiva del hombre, las cuales, al versar sobre objetos que en sí mismos escapan a la aprehensión del sentido, se apoyan en la evaluación de la cogitativa como único motor cognoscitivo. Bien podría decirse que el halo de misterio e incognoscibilidad que tantas veces se le asigna al mundo afectivo (con formulaciones del tipo "el corazón tiene razones que la razón no puede comprender") se explica en gran manera por el olvido del juicio cognitivo que acompaña a las emociones del ser humano¹⁷. El sistema tomista, en su insistencia de que el apetito no puede moverse sin que se le presente un objeto en cuanto bueno, sencillamente no admite en los afectos una espontaneidad independiente del factor cognoscitivo.

Toda emoción, pues, depende tanto en su activación como en su especificación de los valores que asigna la cogitativa a los objetos percibidos. Como ya habíamos mencionado, esta idea ha sido recogida y confirmada experimentalmente por la teoría del *appraisal*, que sistematiza magistralmente Madga Arnold¹⁸. Esta evaluación no puede reducirse ni a la mera percepción externa y ni al conocimiento intelectual, que si bien también es capaz de asignar

¹⁵ Ídem.

¹⁶ VICTORINO RODRÍGUEZ. *Los sentidos internos*. PPU: Barcelona, 1993, p. 144.

¹⁷ Propiamente hablando, el término 'juicio' refiere a un acto del entendimiento, en cuanto compone o divide conceptos (MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*. Rialp: Madrid, 2001, p. 115 y ss.). Sin embargo, utilizamos ampliamente el término para designar también el acto de composición de intenciones sensibles que realiza la potencia estimativa.

¹⁸ Especialmente en su obra capital: *Emoción y personalidad*. Losada: Buenos Aires, 1969.

significados, lo hará de acuerdo a su propia naturaleza, es decir, universalmente. Como recuerda Echavarría, los significados que articula la cogitativa

son particulares, vitales y pragmáticos. Son particulares porque no son conceptos universales, sino del individuo (por ejemplo, "mi madre", no "madre"). Son vitales porque afectan la vida del sujeto (como su comida, su hogar, su amigo). Son pragmáticos porque mueven a la acción (para el animal madre, aprehender algo como su descendencia es, al mismo tiempo, prepararse para actuar respecto a ella con alguna acción de cuidado materno), pero lo hacen activando primero las pasiones o emociones de modo que la potencia estimativa sería, en esta teoría, la que evalúa el valor vital que la cosa tiene, y esta evaluación activa la emoción. Dado que se trata de una evaluación no intelectual que depende de muchos factores (instintivos o aprendidos), puede ser inconsciente y precede a la determinación realizada desde principios intelectuales¹⁹.

La idea de que la activación de las emociones depende del juicio realizado por la cogitativa constituye un paso fundamental en nuestra indagación respecto al dominio que tiene la razón sobre la afectividad sensible. Las pasiones no responden al juicio racional en sí mismo, sino a la cogitativa: consecuentemente, el enlace entre razón y emoción necesariamente se realizará con la cogitativa como intermediario. Así lo recuerda Victorino Rodríguez: "Adviértase que es este el punto de apoyo para sostener Santo Tomás el control racional de toda la afectividad sensible: porque toda concupiscencia e irascibilidad sigue al juicio de la cogitativa, y este juicio es controlable por la razón"²⁰; y en la misma línea, Echavarría: "Las emociones dependen de ese específico tipo de cognición que se relaciona con la evaluación sensible. Consecuentemente, la posibilidad de ser responsables de nuestras emociones dependerá de la habilidad para controlar ese tipo de cognición"²¹.

¹⁹ "These meanings are particular, vital and pragmatic. They are particular because it is not a universal concept, but of the individual ("my mother", for example, not "mother"). They are vital because they affect the life of the subject (such as its food, its home, its friend). They are pragmatic because they move to action (for the animal mother, to apprehend something as her offspring is, at the same time, to prepare to act on her offspring with some action of maternal care), but they do it by activating first the passions or emotions in such a way that the estimative power would be, in this theory, the one that evaluates the vital value that a thing has, and this evaluation would activate the emotion. As it is a non-intellectual evaluation that depends on many factors (instinctive or learned), it can be unconscious and precede an assessment made from intellectual principles". MARTÍN ECHAVARRÍA. "Desire and Freedom: Are We Responsible for Our Emotions?", en MAGDALENA BOSCH (ed.), *Desire and Human Flourishing*. Springer: Barcelona, 2020, p. 65.

²⁰ VICTORINO RODRÍGUEZ. *Los sentidos internos*. PPU: Barcelona, 1993, p. 147.

²¹ "Emotion depends on cognition, but not immediately on intellectual cognition. Instead, emotions depend on that specific cognition which relates to that sensory evaluation. Consequently, the possibility of being responsible for our emotions will depend on the ability to govern that type of cognition". MARTÍN ECHAVARRÍA. "Desire and Freedom: Are We Responsible for Our Emotions?", en MAGDALENA BOSCH (ed.), *Desire and Human Flourishing*. Springer: Barcelona, 2020, p. 65.

1.3 El componente fisiológico de las pasiones

Si el objeto de nuestra investigación fuera la afectividad puramente espiritual o intelectual, no haría falta tratar la corporalidad directamente. En efecto, si entendemos la afectividad como la inclinación al bien conocido, bien podríamos indagarla sin trascender el ámbito de lo estrictamente inteligible, articulando un discurso que sería aplicable a la parte intelectual del hombre, a la vida angélica y al mismo Dios. Pero nos estamos preguntando por una clase particular de mundo afectivo, al que llamamos pasiones, que pertenece al grado de vida sensitiva. Esto significa que estamos ante un fenómeno que por su mismo nivel ontológico exige la materia como principio constitutivo. Como advierte Juanola, "esta materialidad intrínseca a las potencias sensitivas es clave para evitar lecturas intelectualistas o espiritualistas, que surgen en la modernidad filosófica"²². Todo discurso sobre la afectividad sensible del ser humano, pues, debe tener en consideración que el sujeto de los diversos movimientos pasionales es una potencia inherentemente material, que a su vez brota de una naturaleza hilemórfica.

El hombre es un ser compuesto de la unión intrínseca de alma y cuerpo, que se relacionan entre sí como forma y materia. El alma, como principio actual, da el ser al compuesto (vivir es ser para los vivientes²³), lo que supondrá que es también el principio de su unidad y de sus operaciones. Sabemos que algunas facultades humanas, que llamamos espirituales, tienen al alma racional como sujeto inmediato, y por tanto no exigen por sí mismas la consideración del cuerpo; pero hay otras que, aunque también emanen del alma, arraigan en el compuesto hilemórfico como sujeto propio. Como decíamos, el apetito sensible pertenece a estas últimas. Esta es la consideración inicial del Aquinate cuando comienza a abordar el tema de las pasiones, tanto en la *Suma* como en *De Veritate* q. 26. Como recuerda Uffenheimer-Lippens,

Tomás escribe que, en este caso, las pasiones son accidentales a la forma, es decir, al alma humana. Esta afirmación debe ser entendida correctamente en el marco de los presupuestos más básicos de su antropología, a saber, su concepción hilemórfica del hombre. Un ser humano es una unión sustancial de cuerpo y alma. Dado esto, es claro que Tomás dirá que las pasiones humanas no pueden encontrarse en el alma *per se* o exclusivamente en el cuerpo. Las pasiones se predicán *per se* del ser humano en cuanto unión hilemórfica²⁴.

²² JOAN D. A. JUANOLA. "Inteligencia animal y vis aestimativa en Avicena y Tomás de Aquino", *Espíritu*, vol. 64 (2015), núm 150, p. 345.

²³ ST I q. 18 a. 2. in c.

²⁴ "Thomas writes that in this case the passions are "accidental" to the form, that is, to the human soul. This statement needs to be understood correctly within the framework of the most basic presupposition of Thomas's

En efecto, las potencias sensibles del hombre se caracterizan por estar asentadas en un órgano corporal. Del mismo modo en que el alma es la forma y el cuerpo es la materia informada, la facultad se comporta como principio formal, mientras que una parte específica del cuerpo humano, que llamamos órgano, será el principio material. Esta composición resulta muy clara en las potencias sensoriales externas: la facultad de la vista informa al órgano del ojo y al entramado neurológico del sistema visual, que se desempeña como soporte material. En la sensibilidad interna y en el apetito sensitivo no es tan evidente cuál sea el órgano en cuestión, pero naturalmente tendrá que ver con las complejas estructuras del sistema nervioso central. En cualquier caso, debemos tener presente que todo movimiento del apetito sensitivo siempre supondrá el concurso de los elementos corporales, lo que permitirá que las emociones puedan ser (hasta cierto punto) estudiadas empíricamente.

Si sostenemos esta propiedad de la potencia afectiva, resulta natural que ocurra de modo semejante en sus actos. En efecto, "en las pasiones del alma el movimiento mismo de la potencia apetitiva es como el elemento formal, y la alteración corporal, como el elemento material, mediando proporción entre ambos"²⁵. Es decir, la inclinación misma del apetito hacia un bien o mal presente o ausente será lo determinante en la emoción, pero este movimiento se dará necesariamente acompañado de algún tipo de inmutación fisiológica. La naturaleza de esa inmutación responderá proporcionalmente al género de pasión de que se trate, así como a la intensidad de la misma. De este modo, la tristeza (movimiento del apetito concupiscible ante la percepción de un mal presente) irá acompañada de enlentecimiento psicomotor y de presión en el pecho; la ira (movimiento del irascible ante la presencia de un mal arduo posible de remover) supondrá simultáneamente un aceleramiento del corazón y la secreción de adrenalina, entre otras cosas.

La neurofisiología contemporánea puede iluminar mucho respecto a la *proportio* entre emoción y alteración corpórea, siempre y cuando no reduzca la primera a la segunda; incluso santo Tomás designa en algunas ocasiones a la pasión a partir de la inmutación física que le corresponde, como la contracción en el temor o el hervor del corazón en la ira²⁶ (mostrando, por lo demás, una fisiología cardiocéntrica ya obsoleta), pero teniendo en mente que se apunta al

anthropology, namely, his hylomorphic conception of man". ELISABETH UFFENHEIMER-LIPPENS, "Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions", *The Review of Metaphysics*, Vol. 56 (2003), núm. 3, p. 535.

²⁵ "In passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur". ST I-II q. 44 a. 1 in c.

²⁶ ST I-II q. 44 a. 1; q. 48 a. 2.

componente material, no formal y ciertamente no exclusivo, de la misma. Al respecto, y para evitar aproximaciones dualistas al ámbito afectivo, cabe recordar lo que reflexiona Roqueñi:

Esta distinción de Tomás de Aquino sobre ambos componentes es fundamental para comprender el fenómeno afectivo; específicamente lo es para iluminar sobre aquella discusión filosófica acerca del origen y causa de las emociones, problema muy complejo y abordado por varios psicólogos y filósofos. Ambos elementos, aunque entre ellos media una proporción, son diversos y tienen distinta relación con los principios del actuar humano. En principio, es importante resaltar que el segundo tiene lugar en el tiempo y es —en cierta medida— observable o medible (que no por esto mengua su importancia, aunque es de reconocer que el otro es quien determina y este es determinado); en cambio el primero es primordialmente una actividad inmanente que permanece en el interior del sujeto, como un hecho de experiencia personal cuya verificación solo puede ser vivida y experimentada por el sujeto. A pesar de la gran diferencia e importancia entre ellos, en el único acto vital y sentimental ambos componentes son inseparables²⁷.

La constatación de que las emociones dependen tanto de un componente psíquico como de uno fisiológico resulta de gran importancia para la dinámica de la vida afectiva. Si en la génesis de la pasión confluyen ambos elementos, se sigue ella podrá verse afectada tanto desde su causa formal como desde su causa material. En efecto, "todo acto de una virtud que se sirve de órgano corporal no depende solo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano corporal; así, la visión depende de la potencia visiva y de la salud del ojo, que puede facilitar o dificultar"²⁸. De esta manera, no podrá haber auténtica emoción de tristeza, por ejemplo, si el apetito no resiente la presencia de un mal (presupuesto, recordemos, el juicio valorativo de la cogitativa); pero la disposición del cuerpo podrá afectar en gran medida en la intensidad, duración o modo de desarrollarse de la misma.

Este punto resulta capital para nuestra investigación. Si las pasiones no se hallan solo en conexión causal con el componente psíquico, sino también con la disposición corporal, se sigue que el dominio que la razón tenga sobre ellas se verá influido también por ella. Como veremos más adelante y en mayor profundidad, la razón podrá valerse de las dinámicas propias de lo corporal que están en nuestro poder para suscitar o potenciar determinadas pasiones, y también para disminuir su intensidad en caso de contrariar al bien personal. Pero al mismo tiempo, la dependencia corporal de la pasión supondrá muchas veces un impedimento a dicho

²⁷ JOSÉ MANUEL ROQUEÑI, *Educación de la afectividad: una propuesta desde el pensamiento de Tomás de Aquino*. EUNSA: Pamplona, 2005, p. 31.

²⁸ "Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur". ST I-II q. 17 a. 7 in c.

dominio, puesto que algunos procesos fisiológicos escapan de nuestro control y, por consiguiente, pueden otorgar a las pasiones una especial tenacidad.

2. La relación del apetito sensitivo con las potencias superiores

2.1 *Las pasiones, racionales por participación*

Ya sabemos que las pasiones competen al ser humano en cuanto dotado de vida sensitiva, lo que nos es común con los animales. Sin embargo, nuestras potencias apetitivas brotan de una naturaleza racional. Esta premisa es clave para comprender todos nuestros fenómenos psíquicos, y permite que también las pasiones formen parte de la vida personal. Esto puede parecer extraño, puesto que lo racional *per se* radica en nuestras potencias intelectivas, a saber, el entendimiento y la voluntad. La clave está en la misma razón de racionalidad. Si entendemos este término de modo unívoco, está claro que las pasiones, al pertenecer a la vida sensible y depender inherentemente de la materia, son ajenas a la racionalidad y, por consiguiente, al ámbito de la libertad. De ser así, nuestra afectividad quedaría radicalmente fuera de nuestro poder en toda circunstancia, lo cual contradice la experiencia cotidiana y, en último término, desemboca en un dualismo insalvable. Si, en cambio, entendemos la racionalidad de modo análogo, podemos admitir la existencia de dimensiones psíquicas que sean *racionales por participación*. Este es el enfoque que sigue Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*²⁹, y que, como iremos viendo, constituye la piedra angular del dominio sobre las pasiones en la psicología tomista.

Veamos cómo lo formula santo Tomás en su comentario al mismo texto. El punto de partida es la constatación de que las pasiones no son idénticas a la razón, dado que todos experimentamos en algún grado que la sensibilidad contraría a lo que nuestra razón determina:

Hay algo [en el alma] naturalmente ínsito fuera de la razón, que la contraría y la resiste, es decir, que la obstaculiza en la ejecución de su elección. Por tanto, se ve claro que es algo irracional, porque es

²⁹ EN I 1102b.

contrario a la razón. Este es el apetito sensitivo, que apetece lo deleitable al sentido, que a veces es contrario a lo que la razón juzga como bueno en sentido absoluto³⁰.

De aquí concluimos que el apetito sensitivo es esencialmente irracional. Si nos quedamos exclusivamente con este pasaje, caeríamos en el univocismo mencionado arriba. Es preciso, pues, atender a lo que sigue:

Pero la potencia o fuerza concupiscible y toda potencia o fuerza apetitiva, como la irascible y la voluntad, participan de alguna manera de la razón, en la medida en que oyen a la razón que mueve y la obedecen porque impera. Así decimos que la razón se encuentra en el lugar de un padre que impera y de los amigos que mueven [...]. Si hay que decir que aquella parte del alma que participa de la razón es de alguna manera racional, lo racional se dirá entonces de dos modos. Por un lado, como principalmente racional y teniendo en sí mismo la razón. Así es lo esencialmente racional. Por otro lado, como *naturalmente apto* para obedecer a la razón, tal como se obedece a un padre. Así decimos que es lo racional por participación. De acuerdo con esto, solo un miembro [del alma] se contiene no solo bajo lo racional, sino también bajo lo irracional. Pues hay algo en el alma que es solamente irracional, como la parte nutritiva del alma. Hay algo que es solamente racional, como el intelecto y la razón. Y hay otra parte que en sí misma es irracional, pero participadamente racional³¹.

El apetito sensible, pues, goza de la singularidad de ser simultáneamente irracional por esencia, pero racional por participación. Podríamos valernos de una metáfora para comprender este punto: pensemos en una olla puesta en el fuego. Tanto el fuego como la olla están calientes, no cabe duda alguna, pero el calor de una y otro son de distinto orden: el fuego es caliente por esencia, dado que posee en sí mismo el calor; en cambio, la olla es caliente precisamente porque recibe el calor que la proximidad del fuego le comunica. Una comprensión unívoca de la racionalidad equivaldría a negar que la olla en modo alguno posea calor, aduciendo que "solo el fuego es caliente". Pero ocurre el hecho innegable de que, si pongo la mano encima, tanto el fuego como la olla me queman. De este modo, solo si admitimos que la

³⁰ "Videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et obviat ei, idest impedit ipsam in executione suae electionis, unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium. Et hoc est appetitus sensitivus, qui appetit id quod est delectabile sensui, quod interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse bonum simpliciter". In I Eth. L. XX n. 148.

³¹ "Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem monentem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium [...] Quod si oportet dicere illam partem animae, quae participat ratione esse aliquantulum rationale, duplex erit rationale: unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens, quod est essentialiter rationale. Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, sicut et patri, et hoc dicimus rationale per participationem. Et secundum hoc, unum membrum continetur et sub rationali et irrationali. Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quaedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis". In I Eth. L. XX n. 150-152. Las cursivas son propias.

razón es capaz de trascender lo que es esencialmente racional y extenderse a lo que es participadamente racional, podemos sostener que el plano afectivo tiene algo que ver con la perfección humana.

Pero detengámonos en la formulación con la que santo Tomás caracteriza lo racional por participación: "quod est natum obedire rationi", es decir, que le corresponde por naturaleza obedecer a la razón. Como dice Astorquiza, "se trata de una subordinación 'natural', de manera que los apetitos sensitivos no requieren de una disposición especial sobreañadida a su propia naturaleza para seguir el juicio de la razón"³². Esta afirmación resulta fundamental para comprender la antropología tomista. Para santo Tomás, el dominio de la razón sobre las emociones, por su misma naturaleza, nunca es violento. La acción que se aplica con violencia sobre otra cosa supone darle un movimiento o reposo que repugna a su dinamismo natural³³. Sin embargo, Tomás enseña que el apetito sensible es *natum obedire rationi*, es decir, forma parte de su misma esencia el seguir el imperio de la razón, y precisamente para esto existe en la naturaleza humana. Encontramos repetidas formulaciones que van en la misma línea: "Las facultades sensitivas [están] ordenadas por naturaleza a secundar dicho imperio"³⁴; "el apetito sensitivo está ordenado naturalmente a ser movido por el apetito racional"³⁵; "la sensualidad, es decir el apetito sensitivo, por su misma naturaleza, está exigiendo ser movida por la voluntad"³⁶, entre tantos otros. Al respecto, parece muy acertada la observación de Uffenheimer-Lippens:

Por su propia naturaleza, el alma sensitiva está dirigida hacia la razón y está abierta a su influencia. Incluso más: la participación del alma sensitiva en la razón quiere decir que ella es capaz de y que "acepta" ser controlada por la razón y obedecer sus órdenes. Desde el punto de vista de la razón, esta participación supone que su campo de actividad se extiende más allá de lo estrictamente racional. Si esta relación original y mutua entre la razón y las pasiones del alma no existiera, la influencia de la razón sobre ellas sería un acto de violencia, y además, las pasiones jamás podrían constituir una contribución positiva al acto humano³⁷.

³² PATRICIA ASTORQUIZA, "Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino", *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*. Vol. 8 (2008), núm. 14, p. 120.

³³ ST I-II q. 6 a. 4.

³⁴ "Vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis". ST I-II q. 50 a. 3 ad 1.

³⁵ "Appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali". ST I-II q. 50 a. 3 ad 3.

³⁶ "Sensualitas, id est appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri". ST I-II q. 74 a. 3 in c.

³⁷ "By its very nature the sensitive soul is directed toward reason and open to its influence. Even more, the participation of the sensitive soul in reason means that the sensitive soul is capable of and "willing" to be controlled by reason and to obey the orders of reason. From the point of view of reason, this participation means that reason's field of activity is extended beyond the strictly rational. If this original, mutual relationship between reason and the passions of the soul did not exist, the influence of reason on the passions would be an act of violence, and further, the passions would never be able to constitute a positive contribution to the human act". ELISABETH UFFENHEIMER-LIPPENS, "Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions", *The Review of Metaphysics*, Vol. 56 (2003), núm. 3, p. 543.

Es cierto que la razón es capaz de imperar sobre el apetito sensitivo, pero esto no debe llevarnos a concebir esencialmente este fenómeno como una lucha de fuerzas en la que la razón, doblegando a su adversario, logra imponerse. Si así lo fuera, lo ideal sería que sencillamente la pasión no existiera, de modo que la razón pudiera imponerse en todas y cada una de las situaciones; sin embargo, como profundizaremos más adelante, tal modelo antropológico es incompatible con una ética centrada en la virtud. Del hecho de que muchas veces experimentemos la resistencia de pasiones desordenadas no se sigue que el apetito sensible sea por esencia contrario a la razón. Esta línea de pensamiento, que entiende el mundo emocional como esencialmente negativo, y que por tanto, busca suprimirlo cuanto sea posible, ha sido famosamente sistematizada por la escuela estoica y atraviesa un buen número de concepciones éticas hasta hoy en día. Tal planteamiento resulta completamente ajeno a la doctrina del Aquinate: cuando en la *Summa* se pregunta por el bien y el mal moral de las pasiones del alma, procura dejar en claro que no hay un desorden *constitutivo* en ellas, sino únicamente cuando contrarían a la razón: "Las pasiones no se dicen enfermedades o perturbaciones del alma sino cuando están fuera del orden de la razón"; "las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por ella, pertenecen a la virtud"³⁸. En esta línea apunta Uffenheimer-Lippens:

En la medida en que las pasiones tienen una relación política con la razón "por naturaleza", no son por definición ni un factor perturbador (*perturbationes animae*) ni malas moralmente. No están dirigidas naturalmente contra la razón, por mucho que tengan un aspecto de independencia y puedan escapar a su control. En este sentido, la vida moral no supone una supresión de las pasiones, sino más bien su integración en la tendencia original del ser humano hacia la plenitud³⁹.

De esto se sigue con claridad que la desobediencia a la razón no radica en la naturaleza de las pasiones, sino que ocurre todo lo contrario: a la pasión le corresponde naturalmente atender a la razón, pues ese es su orden propio en el compuesto humano. Una pasión que no se someta a ella será, por tanto, *contra naturam*: "Como en el hombre la parte concupiscible

³⁸ "Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis; passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum, inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem". ST I-II q. 24 a. 2, in c.; ad 3.

³⁹ "Insofar as the passions have a political relation to reason "by nature" they are by definition neither a disturbing factor (*perturbationes animae*) nor morally bad. They are not by nature directed against reason even though they possess an aspect of independence and can escape the control of reason. Accordingly, moral life does not mean a suppression of the passions but rather their integration within the original human striving for fulfillment". ELISABETH UFFENHEIMER-LIPPENS, "Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions", *The Review of Metaphysics*, Vol. 56 (2003), núm. 3, p. 547.

debe estar sometida a la razón, los actos de la concupiscencia son naturales en cuanto que siguen el orden racional; toda concupiscencia que traspase los límites de lo racional irá contra la naturaleza humana⁴⁰.

Es, en efecto, un desorden *adquirido*, no constitutivo, el que acarrearán nuestras emociones desde el pecado adánico. Profundizaremos en este punto más adelante. Por el momento, no debemos olvidar que el modelo antropológico del Aquinate se configura en un contexto teológico judeocristiano, en que la culpa original, y la pérdida de armonía intrapsíquica que conlleva, supone una premisa indispensable para comprender al *homo viator*. De cualquier forma, incluso desde la perspectiva pagana existe una cierta noción de "caída originaria", que si bien puede variar respecto a los términos con que se explica, coincide con la visión cristiana a la hora de explicar con ella el misterio del mal en nuestras mismas tendencias. Al respecto apunta Juanola:

Hay, *de facto*, un desorden entre razón y emoción, que los filósofos clásicos constatan, aunque no identifican con la naturaleza humana, sino con una condición que debe remediarse mediante la educación virtuosa [...]. Esta condición humana que Platón y Aristóteles se proponen remediar mediante la adquisición de la virtud, se explica desde la antropología cristiana como un desorden en la concupiscencia, respecto de la inclinación hacia el bien deleitable, consecuente al pecado original⁴¹.

Si nuestras potencias, especialmente las apetitivas, se encuentran debilitadas, resulta necesario *vigorizarlas* para alcanzar la plenitud de nuestro ser racional; necesitan ser fortalecidas para poder participar mejor de la razón, que es lo que les corresponde por naturaleza. Precisamente en eso consiste la virtud, como su misma etimología lo indica. Por lo mismo, este trabajo no estaría completo sin un examen de la virtud moral, como explicaremos en el apartado 4.

2.2 El imperio de la razón sobre las potencias del alma

Habíamos dicho que el dominio sobre las pasiones se sostiene por el hecho de que el apetito sensitivo, si bien no es una potencia que posee la racionalidad esencialmente, sí es capaz de participar de ella. Pues bien, esto supone que la razón humana tiene la capacidad de

⁴⁰ "Quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem, concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam". ST I-II q. 82 a. 3 ad 1.

⁴¹ JOAN D. A. JUANOLA, "La connaturalidad en el acto del *appetitus sensitivus*", *Espíritu*, vol. 66 (2017), núm. 154, p. 400.

trascenderse a sí misma y extender su influjo a otras facultades del alma del sujeto. Esta "extensión" esta sólidamente sistematizada en la doctrina de santo Tomás bajo el nombre técnico de *imperium*, uno de los actos de la razón práctica que con más claridad explica la unidad del acto humano.

Pero antes de analizar este acto particular, conviene reflexionar sobre los alcances de este tema. La pregunta por el control de la razón sobre las emociones supone, en último término, la cuestión de si existe o no algún valor moral en el mundo afectivo del ser humano. La vida moral consiste en el conjunto de los actos humanos, que no son otra cosa que los actos voluntarios⁴²; solo de ellos somos perfectos dueños, dado que los causamos perfectamente; por lo tanto, solo de ellos somos responsables. Planteado de esta manera, podría parecer que los actos del apetito sensitivo, al no proceder de la voluntad, quedarían fuera de los alcances de la vida moral. Pero si atendemos a que es voluntario todo acto que suponga una operación racional⁴³, y ya sabemos que las pasiones son racionales por participación, se sigue que ellas participan también de lo voluntario y, por lo mismo, de la moralidad. Así lo confirma santo Tomás en el *De Veritate*:

No podemos dar sino eso que es nuestro, de lo que somos dueños. Pero somos dueños de nuestros actos por la voluntad, no solo de aquellos que inmediatamente ejercemos por la voluntad, como amar y querer, sino también de esos que ejercidos por otras potencias, son imperados por la voluntad, como andar, hablar y de este estilo⁴⁴.

A los actos de "este estilo" debemos sumar, pues, los movimientos del apetito sensible. Afirmar la participación de las emociones de la racionalidad equivale a afirmar su participación en la vida moral. Y ya sabemos que el apetito sensible participa de la razón en cuanto es por naturaleza capaz de obedecer sus mandatos, y "todo lo que está en nuestro poder está sometido a nuestro mandato"⁴⁵. De todo lo anterior se sigue que una facultad del alma tendrá relevancia moral en la misma medida en que sea imperable por la razón. La potencia racional, en virtud de su reflexividad⁴⁶, es perfectamente imperable por la razón y por lo tanto perfectamente moral, lo cual no supone sorpresa alguna. Las potencias vegetativas, como veremos, no son imperables en modo alguno, de lo que se sigue que nadie les asigne responsabilidad. Las

⁴² ST I-II. q. 6 intr.

⁴³ ST I-II q. 6 a. 1 sed contra.

⁴⁴ "Dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle, sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potencias eliciti, ut ambulare, loqui, et huiusmodi". DV q. 26 a. 6 in c.

⁴⁵ "Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro". ST I-II q. 17 a. 5. sed contra.

⁴⁶ ST I-II q. 17 a. 6 in c.

potencias sensibles, en cambio, son en cierta medida imperables, y por lo mismo, en esa misma medida participarán de nuestro perfeccionamiento moral (o lo que es lo mismo, serán voluntarias, estarán en nuestro poder o seremos responsables de ellas).

Pues bien, resulta evidente la necesidad de preguntarse por este dominio, mandato o imperio por parte de la razón que permite a otras dimensiones de nuestra alma formar parte de la vida moral. El Aquinate lo indaga al tratar los actos voluntarios en particular, específicamente en ST I-II q. 17. Veamos primero el pasaje clave:

Imperar es por esencia acto de la razón, pues el que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer [*intimando vel denunciando*], y esta ordenación es un acto racional. Sin embargo, la razón puede intimar o enunciar una orden de doble manera. De un modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo; así, cuando se dice a alguien "debes hacer esto". Otras veces la razón *intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar*. Esta intimación se expresa en la forma imperativa: "haz esto". Mas siendo la voluntad, como se ha dicho, el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto, las cuales, por lo tanto, no mueven sino en virtud de su moción primera, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad⁴⁷.

Hay muchos elementos en este pasaje sobre los que reflexionar. En primer lugar, vemos que un mandato o imperio es un acto comunicativo mediante el que un sujeto insta a un subordinado a realizar alguna acción. La naturaleza comunicativa del acto de imperio queda clara por los verbos que utiliza repetidamente santo Tomás cuando trata el asunto: intimar y enunciar. Intimar, que en castellano tiene el mismo significado que el *intimare* latino, quiere decir "requerir, exigir el cumplimiento de algo, especialmente con autoridad o fuerza para obligar a hacerlo"⁴⁸; el carácter locutivo de este requerimiento queda confirmado con el *denuntiare*. En esta línea, es interesante constatar que santo Tomás designa a las potencias participadamente racionales, es decir, las que pueden ser imperadas, como aquellas que *oyen a la razón*⁴⁹. Pero el imperio no es sencillamente indicar lo que se ha de hacer; si así lo fuera, todo juicio de la

⁴⁷ "Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis". ST I-II q. 17 a. 1 in c. Las cursivas son propias.

⁴⁸ REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, versión electrónica 23.5. Consultado en enero de 2022.

⁴⁹ In I Eth. L. XX n. 150.

conciencia bastaría por sí mismo para poner en movimiento las demás potencias, lo cual no ocurre así. A esto se refiere el Aquinate cuando menciona el primer modo de intimación de la razón ("debes hacer esto"), que no cabe bajo la razón de imperio y que se le atribuye exclusivamente a la razón práctica. Solo el otro modo cumple con la segunda característica necesaria: el imperio es una intimación *motora*. Cuando alguien manda a otro, no solo está comunicándole la bondad de que realice cierta acción; está impulsándolo a hacerla. En este sentido, santo Tomás dice que imperar es un modo particular de mover a otro, a saber, enunciándole una orden⁵⁰.

Si atendemos a los dos elementos constitutivos del imperio, a saber, lo comunicativo y lo motor, caemos en cuenta de que este acto supone el concurso de las dos facultades racionales: la única facultad capaz de ordenar es la razón, y la única capaz de mover es la voluntad. De hecho, como ha visto María Teresa Enríquez, santo Tomás oscila en su *corpus* respecto a la pregunta sobre a qué facultad se le atribuye el imperio más propiamente⁵¹. En las obras más tempranas, el Aquinate parece inclinarse por potencia volitiva: dice explícitamente en el *Quodlibetum IX* que el imperio es acto de la voluntad⁵². En la *Summa*, en cambio, resuelve que es acto de la razón⁵³. Tomando en cuenta que es su obra de madurez, y que además explica profusamente el asunto, nos ceñiremos a esta última. Imperar es esencialmente un acto de la razón, porque supone antes que cualquier otra cosa ordenar o dirigir la acción, lo cual es exclusivo de la potencia racional; sin embargo, es un acto que exige en sí mismo el concurso de la voluntad: el imperio es "acto de la razón que ordena hacer algo con un cierto impulso de la voluntad"⁵⁴. Este particular concurso lo explica el Aquinate en los siguientes términos:

Imperar es acto de la razón, pero presupone otro acto de la voluntad. Para evidenciarlo, basta considerar que los actos de la voluntad y de la razón mutuamente se sobreponen, pues la razón delibera sobre el acto de querer, y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces el acto de la razón precede al de la voluntad, y viceversa. Y como la influencia del primer acto se prolonga en el

⁵⁰ ST I-II q. 17 a. 2 ad 1.

⁵¹ "Es interesante observar cómo los textos que explican este doble principio del acto humano del imperio se inclinan a subrayar uno u otro principio. Los planteamientos de los escritos cronológicamente anteriores, como el *Super Libros Sententiarum* (1252-1265), *Quodlibetum IX* y *De Veritate* (1256-1259) parecen enfatizar la primacía motora de la voluntad en el imperio. En los últimos escritos, en cambio, *De Malo* (1271-1272), *De virtutibus* (1271-1272), *Sententia Ethica* (1271-1272), *Sententia de Anima* y la I-IIae de la *Summa Theologiae* (1270-1271) está todavía más subrayado el carácter esencialmente racional del imperio". MARÍA TERESA ENRÍQUEZ, *El imperium en Tomás de Aquino*. Tesis doctoral para la Universidad de Navarra. Pamplona: 2008, p. 24-25.

⁵² MARÍA TERESA ENRÍQUEZ, *El imperium en Tomás de Aquino*. Tesis doctoral para la Universidad de Navarra. Pamplona: 2008, p. 24.

⁵³ ST I-II q. 17 a. 1.

⁵⁴ "Actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum". ST I-II q. 17 a. 5 in c.

siguiente, con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón, como se ha dicho del uso y de la elección. Y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad⁵⁵.

En palabras de Enríquez,

Cuando la razón no solo ordena, sino que ordena moviendo a la ejecución de la orden y, por tanto, su acto está antecedido por el acto de la voluntad de manera que conserva su virtualidad, entonces, la orden no es mera intimación —acto absoluto de la razón— sino que es imperio, y por tanto, intimación relativa a la voluntad. El imperio es uno de esos actos en donde se verifica simultáneamente la virtualidad de ambas potencias superiores⁵⁶.

En efecto, tanto la razón como la voluntad tienen poder causal sobre el acto imperado, pero en órdenes distintos. "El intelecto práctico es motor, no como quien ejecuta el movimiento, sino como quien dirige al movimiento, cosa que le compete según el modo de su aprehensión"⁵⁷; en cambio, la voluntad es motor en cuanto pone eficazmente en ejecución el acto de la potencia imperada. Esta puesta en movimiento por parte de la potencia volitiva posee el nombre técnico de *uso*, que, según lo que hemos visto, sigue inmediatamente, pero no se confunde, con la intimación del imperio. Santo Tomás lo explica de este modo:

El uso de una cosa entraña la aplicación de la misma a una operación cualquiera [...]. Ahora bien, aplicamos a la operación tanto los principios interiores, o potencias del alma, y miembros del cuerpo —así, el entendimiento a entender, el ojo a ver—, como las mismas cosas exteriores, v. gr., el bastón para golpear. Pero es evidente que no aplicamos estas últimas a la acción sino mediante los principios internos, que son las potencias del alma, los hábitos y los órganos corporales. Hemos demostrado antes que la voluntad mueve a las demás potencias a sus actos, y esto es aplicarlas a la acción. Por lo tanto, es evidente que el uso corresponde primera y principalmente a la voluntad como a primer motor, a la razón como facultad dirigente y a las demás potencias como ejecutoras⁵⁸.

⁵⁵ "Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis". ST I-II q. 17 a. 1 in c.

⁵⁶ MARÍA TERESA ENRÍQUEZ, *El imperium en Tomás de Aquino*. Tesis doctoral para la Universidad de Navarra. Pamplona: 2008, p. 75.

⁵⁷ "Intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis". ST I q. 79 a. 11 ad 1.

⁵⁸ "Usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam [...]. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est

Como siempre ocurre en el orden apetitivo, la potencia impulsora no puede actualizarse sin un acto cognitivo previo que le presente el fin de su operación. Por lo mismo, la voluntad no puede ejercer el uso sobre las potencias inferiores sin que la razón primero aprehenda y consecuentemente ordene lo que ha de hacerse: "Hay una prioridad natural entre un mandato y la obediencia del mismo, los cuales a veces se separan incluso en el tiempo. Es, pues, evidente que el imperio precede al uso"⁵⁹. Tengamos presente, de todos modos, que en lo que respecta a la relación de la parte superior del alma con la inferior, razón y voluntad pueden tratarse en conjunto: "En diversos aspectos, la voluntad precede a la razón y la razón a la voluntad. Por este motivo, el acto del entendimiento puede llamarse voluntario, y el acto de la voluntad puede llamarse racional"⁶⁰. Por lo mismo, santo Tomás no designa cosas distintas cuando dice que las potencias sensibles están sometidas a la razón o a la voluntad.

Es, pues, gracias al imperio que tenemos dominio sobre nuestros actos. Resta ver, como lo hace sistemáticamente el Aquinate en la cuestión que estamos estudiando, de qué modo se verifica este acto respecto a las demás potencias del alma, lo que nos conducirá directamente al particular modo en que la razón puede imperar sobre las emociones.

Si comenzamos por las potencias superiores, el mero hecho de saberlas esencialmente racionales basta para concluir que son imperables, es decir, están completamente en nuestro poder: "Es evidente que la razón puede disponer del acto de la voluntad, y por lo mismo que puede juzgar que es bueno querer algo, también puede ordenar bajo mandato que el hombre quiera"⁶¹. Podría plantearse la objeción, como lo hace san Agustín en las *Confesiones*, de que algunas veces *queremos querer* algún bien y, sin embargo, no lo hacemos. Santo Tomás responde contundentemente:

applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens". ST I-II q. 16 a. 1. Las cursivas son propias.

⁵⁹ "Naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus". ST I-II q. 17 a. 3. in c.

⁶⁰ "Cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et praecedat rationem, et ratio quodammodo voluntatem, unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius". ST I-II q. 74 a. 5 ad 2.

⁶¹ "Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit". ST I-II q. 17 a. 5 in c.

Cuando el alma se manda a sí misma querer de una manera perfecta, ya sin más quiere. Si alguna vez manda y no quiere, es que el imperio no es entonces perfecto. Esto acaece cuando la razón fluctúa, por diversos motivos, entre mandar o no mandar, y así su imperio es imperfecto⁶².

El que la razón puede imperarse a sí misma puede parecer extraño, pero no supone dificultad alguna si tenemos en mente que, por su naturaleza espiritual, puede volver sobre su propio acto: "Por el poder que tiene la razón de reflexionar sobre sí misma, así como puede ordenar los actos de las demás potencias, también puede ordenar los suyos propios, los cuales, por lo mismo, están sometidos a su imperio"⁶³.

Debe tenerse en cuenta, de todos modos, que el imperio sobre los actos de la razón y la voluntad no agotan la actualidad de estas potencias. Podemos imperarnos querer *algo*, pero el amor primordial al fin, que se asienta en la voluntad, no está en nuestro poder, porque responde infaliblemente al impulso natural de nuestro ser racional⁶⁴. De manera semejante, podemos imperarnos el ejercicio de la facultad intelectual, aplicando el discurso racional para deliberar; sin embargo, el acto mismo de la intelección no es imperable, puesto que depende de la luz natural de nuestra inteligencia⁶⁵. De este modo, es tan imposible imperarse no querer ser feliz como imperarse no asentir a los primeros principios del entendimiento.

Este punto ayuda a comprender la naturaleza y los alcances del imperio. Aquello a lo que tendemos *naturalmente* escapa del alcance de lo imperable. De este modo, las inclinaciones que están inscritas en nuestra naturaleza con independencia de la aprehensión cognoscitiva, que más arriba hemos identificado como apetito natural, no están en modo alguno en nuestro poder. A esto se debe, pues, que aquel conjunto de procesos biológicos que llamamos potencias vegetativas no puedan ser imperadas por la razón:

El apetito natural no va precedido de un conocimiento previo, como el apetito animal o intelectual. Por otra parte, la razón impera en calidad de facultad cognoscitiva; de ahí que solo pueden someterse al imperio de la razón los actos procedentes del apetito animal o intelectual, no los que derivan del apetito natural, cuales son los de la vida vegetativa. Por eso, el mismo Gregorio Niseno añade que se llama

⁶² "Animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult, sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum, unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat". ST I-II q. 17 a. 5 ad 1.

⁶³ "Quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus". ST I-II q. 17 a. 6 in c.

⁶⁴ ST I-II q. 17 a. 5 ad 3. Respecto a la necesidad del primer acto de la voluntad, ver ST I-II q. 9.

⁶⁵ ST I-II q. 17 a. 6 in c.

natural lo generativo y nutritivo. Los actos de la vida vegetativa no están, pues, bajo el imperio de la razón⁶⁶.

A este hecho se debe, pues, que a las potencias vegetativas no se les llame racionales en ningún sentido, puesto que ni poseen la racionalidad en su esencia ni son capaces de recibir el mandato de la razón.

Quedan, pues, las potencias sensibles. Por todo lo dicho hasta ahora, sabemos que el apetito sensitivo sí es imperable, en la medida en que participa de la racionalidad. Sin embargo, sabemos también que el imperio sobre él no es infalible y total, como sí ocurre con las facultades superiores. ¿Hasta qué grado puede la razón, entonces, mandar sobre las emociones? Dado que esta es la pregunta central de nuestra investigación, dedicaremos los siguientes apartados a indagarlo en profundidad.

2.3 Dominio político y dominio despótico

En casi todas las ocasiones en que se refiere al imperio de la razón sobre el apetito sensible, santo Tomás utiliza una comparación tomada de Aristóteles, que ha llegado a ser canónica: tenemos efectivamente dominio sobre nuestras emociones, pero no al modo de un soberano absoluto o despótico, sino político o regio. El texto aristotélico enuncia la comparación en estos términos:

Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia⁶⁷.

Dado el número de veces que acude a este pasaje, podemos ver que al Aquinate le resulta sumamente útil para ilustrar su pensamiento psicológico. Attendamos primero a algunos de los textos en que lo cita:

⁶⁶ "Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus vegetabilis animae, unde Gregorius Nyssenus dicit quod vocatur naturale quod generativum et nutritivum. Et propter hoc, actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis". ST I-II q. 17 a. 8 in c.

⁶⁷ *Política* I, 5 1254b.

Dominio despótico es el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de medio alguno para resistir las órdenes de quien les manda, pues nada propio tienen; en cambio, el poder político y regio es el que se ejerce sobre hombres libres, los cuales, si bien están sometidos al gobierno de un jefe, poseen, no obstante, cierta autonomía que les permite obedecer órdenes. Según esto, se dice que el alma domina al cuerpo con imperio despótico, pues los miembros corporales en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo, al punto se mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, el entendimiento o la razón se dice que imperan al apetito concupiscible e irascible con imperio político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón⁶⁸.

Acontece, a veces, que estos movimientos del apetito se susciten súbitamente ante la aprehensión de una imagen o una sensación; entonces, este movimiento se subtrae al imperio de la razón [...]. Por eso afirma el Filósofo que la razón ejerce sobre la parte irascible y concupiscible no un dominio despótico, propio del amo con su esclavo, sino un dominio político o real, como se ejerce para con los hombres libres que no están totalmente sometidos a su poder⁶⁹.

Como podemos ver, el alma rige a los miembros del cuerpo de modo despótico, es decir, estos responden automáticamente al mandato de la razón. Santo Tomás aclara que esto se refiere exclusivamente a los miembros que podemos mover a voluntad, dado que, como ya vimos, las potencias vegetativas no caben bajo el dominio racional en ningún caso. Del hecho de que los miembros corporales sigan los designios de la razón invariablemente se sigue que todos sus actos se atribuyen íntegramente a la voluntad como principio, de la que son meros instrumentos⁷⁰, así como atribuimos un espadazo a quien comete el acto, y no a la espada. Además, en la medida en que los miembros se adaptan de modo automático al imperio de la razón, no se requiere en ellos de virtud moral alguna:

⁶⁸ "Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis". ST I q. 81 a. 3 ad 2.

⁶⁹ "Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio". ST I-II q. 17 a. 7 in c.

⁷⁰ "Membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa, unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit". ST I-II q. 74 a. 2 ad 3.

El cuerpo es regido por el alma de distinta manera a como el concupiscible e irascible lo son por la razón. Así, el cuerpo obedece a voluntad e irresistiblemente al alma en aquellas cosas en que tiene aptitud natural para ser movido por ella. Por eso dice el Filósofo: "El alma rige al cuerpo con poder despótico", como un señor a su esclavo; de ahí que todo el movimiento del cuerpo se refiera al alma. Por esta razón, la virtud no está en el cuerpo, sino en el alma⁷¹.

En cambio, el dominio sobre las emociones no es en modo alguno automático. Esto se debe a que el apetito sensitivo posee "cierta autonomía" (*aliquid proprium*), y se compara a la razón como libre (*quasi liberae*⁷²), lo que le permite moverse con independencia del mandato de la razón, tal como los ciudadanos pueden actuar por su cuenta en concordancia o en oposición a los designios del gobernante. Las emociones pueden activarse al ser imperadas racionalmente, pero también pueden suscitarse con independencia de ella, como profundizaremos más adelante. En efecto, "no obedecen ciegamente a la razón, sino que tienen movimientos propios, que a veces se oponen a la razón"⁷³, es decir, "pueden rebelarse contra la voluntad"⁷⁴. En tanto existe la posibilidad de que el apetito sensible se mueva por otros motivos que solo el mandato de la razón, y muchas veces en directa oposición a lo que la razón juzga como bueno, se sigue que el imperio sobre él no es total ni perfecto. Teniendo esto presente, pareciera que nuestra palabra castellana 'dominio' no recoge perfectamente la relación de la razón sobre las pasiones, dado que connota marcadamente una autoridad plena y absoluta: el *dominus* latino equivale al *despotés* griego. Nótese que el Aquinate no utiliza en este contexto el término *dominium*, sino *principatus*, que alude, más ampliamente, a un principio directivo y jerárquico.

Debemos considerar, con todo, que la relativa autonomía del apetito sensible no equivale necesariamente al desorden moral. De ser así, las pasiones serían por su misma naturaleza defectos morales, y la perfección humana exigiría, por lo mismo, su eliminación; ya hemos visto que este modelo antropológico es ajeno al Aquinate. Es una exigencia de justicia que todo lo dominado sea dominado según el modo que le es propio, pues "corresponde que a los diversos de diverso modo se mande; por eso hay perversidad en el hecho de mandar de la

⁷¹ "Alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri, unde philosophus dicit, in I Polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam. Et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima". ST I-II q. 56 a. 4 ad 3.

⁷² ST I-II q. 74 a. 2 ad 3.

⁷³ "Sed irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant". ST I-II q. 56 a. 4 ad 3.

⁷⁴ "Possunt in contrarium movere ad voluntatem". ST I-II q. 9 a. 2 ad 3.

misma manera a los libres y a los siervos⁷⁵. Un dominio despótico de las pasiones supondría un desorden, puesto que sería análogo a tratar como esclavos a los ciudadanos libres. Un modelo ético que proponga la supresión del movimiento afectivo equivaldría, pues, a un control tiránico de las potencias del alma. *Natura nihil facit frustra*: si el ser humano ha sido dotado de un apetito sensitivo, es preciso que también se lo conduzca a su plenitud propia. Por lo mismo es necesario que exista en él virtud moral, como veremos más adelante.

Esta idea reafirma, además, cuán acertada es la comparación del dominio racional sobre lo sensible con el poder regio. Como dice Aristóteles, "en la amistad de un rey hacia sus súbditos hay una superioridad de beneficio, porque el rey hace bien a sus súbditos, si es bueno y cuida de ellos, a fin de que prosperen, como el pastor cuida de sus ovejas"⁷⁶; santo Tomás, al comentar el pasaje, añade: "[El rey] cuida de sus gobernados para que obren bien, procurando hacerlos virtuosos"⁷⁷. Esta es, precisamente, la finalidad del imperio de la razón sobre los afectos. Y de la misma manera que un gobernante justo no busca exclusivamente su propio bien, sino el de la totalidad de su reino, la razón está llamada a extender su influjo sobre las facultades a ella subordinadas: "Así como en los miembros corporales cada uno no obra para sí solo, sino para todo el cuerpo, como el ojo ve para todo el hombre, lo mismo pasa con las facultades del alma. La inteligencia no entiende solo para sí, sino para todas las potencias"⁷⁸.

Por último, algo más podemos decir de esta analogía. Es una idea común en el pensamiento griego que el rey es a su pueblo lo que un padre a sus hijos:

Se podrían observar semejanzas y, en cierta manera, modelos de estas formas de gobierno en las casas. Así, la comunidad del padre con los hijos tiene forma de realeza, puesto que el padre cuida de los hijos. De ahí que también Homero se dirija a Zeus como padre, ya que la realeza quiere ser un gobierno paternal⁷⁹.

Por lo mismo, si hay una equivalencia entre el dominio que tiene la razón sobre las emociones con el gobierno de un rey, también la tendrá con la autoridad paterna. Así lo confirma el mismo santo Tomás en el *Comentario a la Ética*:

⁷⁵ "Oportet enim quod diversis aliquis diversimode principetur. Unde perversum est quod aliquis principetur similiter liberis et servis". In VIII Eth. L. X n. 1198.

⁷⁶ EN VIII 11 1161a.

⁷⁷ "Pertinet enim ad regem ut beneficiat subditis; si enim sit bonus, habet curam subditorum ut bene operentur: intendit enim subditos facere virtuosos". In VIII Eth. L. XI n. 1204.

⁷⁸ "Sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis". ST I-II q. 17 a. 5 ad 2.

⁷⁹ EN VIII 10 1160b.

La potencia o fuerza concupiscible y toda potencia o fuerza apetitiva, como la irascible y la voluntad, participan de alguna manera de la razón, en la medida en que oyen a la razón que mueve y la obedecen porque impera. Así, decimos que la razón se encuentra en el lugar de un padre que impera.

Y más adelante: "Lo racional se dirá entonces de dos modos. Por un lado, como principalmente racional y teniendo en sí mismo la razón. Así es lo esencialmente racional. Por otro lado, como naturalmente apto para obedecer a la razón, tal como se obedece a un padre"⁸⁰. La relación de la razón con las pasiones, pues, puede compararse con la del padre con su hijo. En efecto, el apetito sensible es semejante a un niño, que reacciona con espontaneidad ante los estímulos externos y, en sí mismo, no posee uso de la razón; sin embargo, no es del todo ajeno a la racionalidad. El niño es capaz de *oír* los mandatos del padre y hacer caso a sus amonestaciones, tal como ocurre con los afectos respecto a la razón. Esta capacidad de oír y obedecer a la palabra paterna existe en virtud de su naturaleza racional, por mucho que aún no esté desarrollada en plenitud; de manera semejante, el apetito sensible es capaz de obedecer los mandatos de la razón porque por naturaleza es, también, racional, aunque participadamente. La condición de posibilidad de un dominio racional de las emociones radica, pues, en la cierta *connaturalidad* que existe entre ambas potencias; connaturalidad que nos remite, una vez más, a la imagen del padre y el hijo. Y de la misma manera que el padre dirige y manda a los hijos porque busca el bien de su familia, procurando que sus hijos lleguen a participar del bien que él conoce y ama, la razón debe imperar sobre las pasiones para que ellas puedan constituir el necesario aporte a la personalidad que están llamadas a hacer. Las pasiones, pues, *necesitan* de la guía de la razón como un niño de su padre y un pueblo de su rey.

3. Alcances y límites del dominio racional sobre el apetito sensitivo

3.1 Los textos clave

Hemos visto, pues, que el apetito sensible puede efectivamente ser imperado por la razón y que, sin embargo, este imperio no es absoluto, dado que las emociones pueden

⁸⁰ "Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem moventem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis"; "Duplex erit rationale: unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens, quod est essentialiter rationale. Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, sicut et patri". In I Eth. L. XX n. 150 y 152.

responder a otros principios motores distintos de la misma razón. El paso que nos queda es adentrarnos en este particular dominio, para ver en qué circunstancias y de qué modo el imperio de la razón sí es eficiente, y en qué circunstancias no lo es. Procederemos, de este modo, en la misma línea que el Aquinate:

Hemos visto que en tanto se someten los actos a nuestro imperio en cuanto tenemos poder sobre ellos. Para saber, pues, en qué medida los actos del apetito sensible están sometidos al imperio de la razón, hemos de atender hasta qué punto tenemos dominio sobre ellos⁸¹.

Para ello, dirigiremos nuestra atención a tres pasajes puntuales del *corpus* tomasiano en que se refiere en extenso a este problema, y que citaremos profusamente a lo largo del trabajo. Primero realizaremos una revisión general de cada uno de ellos, y luego procederemos profundizando en las ideas fundamentales que desarrolla el Aquinate.

El primero de estos pasajes lo encontramos en *De Veritate* q. 25 a. 4. Esta cuestión está dedicada a la sensualidad, nombre con que santo Tomás se refiere al conjunto del apetito concupiscible e irascible y que por ahora utilizaremos como sinónimo de apetito sensible; más adelante veremos el uso técnico que le da santo Tomás en algunos pasajes. El artículo 4 busca responder a la pregunta de si la sensualidad obedece a la razón; ya hemos visto que la respuesta es afirmativa, pero en el cuerpo de este artículo el Aquinate desarrolla cómo exactamente tiene lugar este dominio, es decir, cuáles son las estructuras psicológicas que entran en juego. El pasaje es el siguiente:

Las potencias apetitivas inferiores, a saber la irascible y la concupiscible, subyacen a la razón de un triple modo: primero, sin duda, por parte de la misma razón; pues como la misma realidad considerada bajo diversas condiciones puede volverse tanto deleitable como horrible, la razón opone a la sensualidad mediante la imaginación alguna realidad bajo la razón de deleitable o entristecible según que ella lo ve, y así la sensualidad se mueve al gozo o a la tristeza. Y por esto dice el Filósofo en el libro I de la *Ética* que la razón persuade "hacia lo mejor". Segundo, por parte de la voluntad: pues en las potencias ordenadas y unidas entre sí se da que el movimiento intenso en una de ellas, y principalmente en la superior, redunde en otra. Por lo que, como el movimiento de la voluntad por elección se dirige hacia algo, también el irascible y el concupiscible siguen el movimiento de la voluntad. Por lo cual se dice en el libro III *De Anima* que el apetito mueve al apetito, a saber, el superior al inferior, como la esfera a la esfera en los cuerpos celestes. Tercero, por parte de la potencia motiva que ejecuta; pues como avanzar en el ejército hacia la batalla depende del mandato del general, así en nosotros la

⁸¹ "Secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra". ST I-II q. 17 a. 7 in c.

potencia motiva no mueve a los miembros sino por el imperio de eso que destaca en nosotros, esto es, de la razón, cualquiera que sea el movimiento en las partes inferiores: por lo que la razón reprime al irascible y al concupiscible para que no procedan hacia su acto exterior⁸².

Como podemos ver, en este pasaje santo Tomás describe tres órdenes diversos en que el apetito sensible obedece a la razón: por parte de la razón misma, por parte de una cierta redundancia de la voluntad y por parte de la ejecución de los actos externos.

Nuestro segundo pasaje coincide solo en parte con estos tres puntos. Se trata de *Summa Theologiae* I q. 81 a. 3, en que el Aquinate se plantea exactamente la misma pregunta que en el artículo recién citado del *De Veritate*: "Si el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón". Dado que este pasaje es más extenso, citaremos a continuación solo las ideas principales:

El irascible y el concupiscible obedecen a la parte superior, en la cual residen el entendimiento o razón y la voluntad, de dos maneras: una, con respecto a la razón; otra, con respecto a la voluntad. Obedecen a la razón en cuanto sus mismos actos [...]: el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamada por algunos "razón particular", porque compara las representaciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por eso en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares. Por tanto, es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo [...]. Igualmente, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza mediante la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible le sigue inmediatamente el movimiento, pues no hay en ellos un apetito superior que le imponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente por impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad⁸³.

⁸² "Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi, tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Et ideo dicit philosophus, in I Ethic., quod ratio semper suadet ad optima. Secundo ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis. Unde dicitur in III de anima quod appetitus movet appetitum, superior scilicet inferiorem, sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus. Tertio ex parte motivae exequentis. Sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant". DV q. 25 a. 4 in c.

⁸³ "Irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus [...]. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones

Y luego continúa:

El entendimiento o la razón se dice que imperan al apetito concupiscible e irascible con imperio político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo no solo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida esta por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohíbe o algo triste que la razón manda. Por tanto, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye que la obedezcan⁸⁴.

Podemos ver que este pasaje coincide con el anterior en desarrollar el influjo de la razón sobre el aspecto cognitivo de las pasiones, pero profundizando en un concepto que en el otro no se explicitaba: la cogitativa. Respecto al concurso de la voluntad, ambos pasajes se refieren a la ejecución de los actos exteriores, pero este no incluye la noción de redundancia que sí se desarrolló en el primero. Se ve, pues, que a pesar de que parten de la misma pregunta, las respuestas de ambos pasajes son complementarias. Además, este segundo texto profundiza en la resistencia que pueden presentar las pasiones a la razón, idea fundamental para comprender el tipo de dominio que estamos estudiando.

El tercer texto fundamental lo encontramos en *Summa Theologiae* I-II q. 17 a. 7. Esta cuestión está dedicada al acto del imperio, que ya indagamos más arriba. El artículo séptimo es el más importante para nuestro tema, dado que se pregunta si el imperio de la razón puede aplicarse al apetito sensible. Ya sabemos que sí, pero este pasaje supone un valiosísimo aporte para comprender los alcances y límites de este imperio:

El apetito sensitivo difiere del intelectual o voluntad en que aquel está ligado a un órgano corporal y para su actuación depende no solo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano,

singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo [...]. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat". ST I q. 81 a. 3 in c.

⁸⁴ "Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant". ST I q. 81 a. 3 ad 2.

como la visión depende a la vez de la potencia visual y de la cualidad del ojo que facilita o impide la visión [...]. Por otra parte, la actividad de una potencia del alma depende de un conocimiento o aprehensión, que, si es imaginativo y, en consecuencia, particular, es regulado por el conocimiento universal de la razón, como toda virtud activa particular va dirigida por una virtud universal. En consecuencia, bajo este aspecto los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón, mas las cualidades y disposiciones corporales no se le subordinan y ellas impiden a su vez que esta sumisión de los movimientos sensibles a la razón sea completa. Y aun acontece, a veces, que estos movimientos del apetito se susciten súbitamente ante la aprehensión de una imagen o una sensación; entonces este movimiento se subtrae al imperio de la razón⁸⁵.

Como podemos ver, este pasaje desarrolla tanto el mecanismo que subyace al imperio de la razón sobre las emociones, como los límites que le impiden ser total. Respecto a lo primero, se hace mención del factor cognoscitivo, que, como han indicado los pasajes anteriores, supone el método principal de dominio de la afectividad; la redundancia de la voluntad no hace aparición aquí. Respecto a lo segundo, el Aquinate enumera dos "factores de desobediencia" por parte del apetito sensible: la disposición corporal, que escapa a los alcances de la razón; y los movimientos afectivos súbitos, que se despiertan al margen de la misma.

Sumando las ideas expuestas en los tres pasajes, obtenemos lo siguiente: la razón logra imponer su imperio sobre el apetito sensible mediante (i) la influencia sobre los sentidos internos, (ii) la redundancia de la voluntad que, movida por la razón, se extiende a las potencias inferiores y (iii) la potencia motora, que no sigue a la emoción si la razón no lo consiente. Asimismo, es posible que el imperio de la razón no consiga mover al apetito sensible debido (i) a diversas disposiciones del cuerpo que no son imperables, y (ii) a la propia espontaneidad de la sensibilidad.

Sobre la obediencia que tributa el apetito sensible en lo que respecta a la potencia motora, no nos parece que haga falta un análisis ulterior. La idea es simple: solo la voluntad puede poner en ejecución los miembros exteriores, y estos, como hemos visto, le siguen infaliblemente. Esto supone que por muy intensa que sea la emoción que experimente el apetito

⁸⁵ " Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus". ST I-II q. 17 a. 7 in c.

sensitivo, no será capaz de impulsar al individuo a realizar ninguna acción exterior, mientras no lo consienta su parte racional. Por esto dice el Aquinate que las emociones "esperan" el veredicto de la razón en lo que respecta al movimiento externo⁸⁶, y en esta misma línea, sostiene que a la sensualidad en sí misma considerada no le es propio actuar⁸⁷. Este punto ilustra la subordinación del apetito sensitivo bajo la razón: aquel no es capaz de pasar a la acción concreta si esta no lo permite. Solo en casos extraordinarios llega la emoción a tal intensidad que pueda afectar a la potencia motora; pero esto ocurre precisamente porque la razón queda obcecada e incapacitada para dirigir, como ocurre en ciertos trastornos impulsivos o en momentos de crisis emocionales extremas:

[La pasión impide la reflexión racional] por ciertos trastornos corporales que sujetan de algún modo a la razón para que no ponga libremente su acto propio, como hacen, por ejemplo, el sueño y la embriaguez, impidiendo el uso de la razón. Y que esto suceda con las pasiones es claro; pues, en ocasiones, al intensificarse mucho estas, el hombre puede perder el uso de la razón; mucho se han puesto locos por exceso de amor o de odio⁸⁸.

En cualquier caso, resulta claro que mientras la razón esté funcionando, puede impedir al apetito sensitivo pasar a la acción. Sin embargo, no puede impedir del mismo modo que este, sencillamente, se mueva. En otras palabras, la alusión a la potencia motora no soluciona la pregunta de si la razón puede imperar que se suscite una emoción; solo indica que la emoción, una vez suscitada, no tiene la capacidad de impulsar el acto externo. Por lo mismo, baste con lo dicho respecto a este punto.

Resta, pues, analizar detenidamente los otros mencionados respecto a los alcances y límites del dominio de la razón sobre las emociones. Los apartados que vienen, pues, estarán dedicados a ver en detalle las dos formas en que la razón puede efectivamente mover al apetito sensible, y los dos factores que impiden que esta causalidad sea infalible.

3.2 El dominio de la razón mediante los sentidos internos

⁸⁶ ST I q. 81 a. 3 in c.

⁸⁷ "Sensualitatis, secundum se consideratae, non sit agere". DV q. 25 a. 5 ad 4.

⁸⁸ "Per quendam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passionibus multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi". ST I-II q. 77 a. 2 in c.

Ya hemos visto un aspecto fundamental de las pasiones: estas se activan, necesariamente, por la aprehensión de un bien o un mal sensible. El entendimiento, si lo consideramos aislado de las demás potencias, no puede suscitar movimiento pasional alguno, dado que el apetito sensible no es capaz de reaccionar ante las aprehensiones universales. Por lo mismo, si partimos de la premisa de que la razón puede efectivamente imperar sobre las pasiones, debe existir alguna manera en que ella pueda presentarle al apetito inferior, aunque sea indirectamente, un objeto adecuado a su naturaleza sensible. Necesariamente, pues, el dominio de la razón sobre los afectos estará mediado por otras facultades que sean capaces tanto de recibir el influjo racional como se aprehender un bien particular. Y estos son precisamente los sentidos internos. Como dice Echavarría,

la emoción depende de la cognición, pero no inmediatamente de la cognición intelectual. En cambio, las emociones dependen de esta cognición específica que se relaciona con la evaluación sensitiva. Consecuentemente, la posibilidad de ser responsables de nuestras emociones dependerá de la habilidad para gobernar ese tipo de cognición⁸⁹.

Pues bien, la evaluación sensible corre a cargo de la cogitativa. Esta es la facultad que, como hemos visto, puede otorgar significados o *intentiones* particulares a los objetos percibidos; significados que, al ser convenientes o nocivos para el individuo, suscitarán movimientos de acercamiento o repulsión en su apetito sensitivo. Pero sabemos también que la cogitativa humana supera en alcances a la estimativa animal:

Hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales, pues los animales las perciben tan solo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante cierta deducción [...]. [La cogitativa] descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación. Por eso se le llama también "razón particular" [...], y confronta estas intenciones particulares como la intelectiva confronta las universales⁹⁰.

⁸⁹ "Emotion depends on cognition, but not immediately on intellectual cognition. Instead, emotions depend on that specific cognition which relates to that sensory evaluation. Consequently, the possibility of being responsible for our emotions will depend on the ability to govern that type of cognition". MARTÍN ECHAVARRÍA. "Desire and Freedom: Are We Responsible for Our Emotions?", en MAGDALENA BOSCH (ed.), *Desire and Human Flourishing*. Springer: Barcelona, 2020, p. 65.

⁹⁰ "Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium". ST I q. 78 a. 4 in c.

La cogitativa del ser humano, pues, le permite aprehender significados particulares mediante un proceso que trasciende el plano meramente sensible. Y esto es posible porque se da en ella "cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ella"⁹¹. En efecto, la cogitativa es capaz de advertir en el objeto particular su pertenencia a una naturaleza universal, lo que permite que el ámbito de la razón no quede restringido a lo universal, sino que pueda extenderse a los objetos particulares. Este rol conector de la cogitativa no se desarrolla únicamente en el plano especulativo, sino que también se muestra fundamental en el plano práctico: en efecto, las acciones siempre son particulares, por lo que, sin el aporte de la cogitativa, la razón no sería capaz de dirigir efectivamente la conducta. Como explica Echavarría,

Dado que la acción refiere siempre a juicios singulares, esta subordinación permite el movimiento desde los juicios morales universales a los juicios particulares que mueven a actuar. De este modo, comenzando de una premisa como "No debo odiar a mi padre", el hombre, por su potencia cogitativa, introduce una segunda premisa singular. Esta segunda premisa sirve como término medio, una premisa que corresponde a la facultad cogitativa, como "este hombre es mi padre". Esta mediación permitirá un juicio conclusivo a alcanzar que puede especificar el acto de elección de la voluntad ("no debo odiar a este hombre")⁹².

En el plano afectivo, la moción silogística de la razón universal puede funcionar del mismo modo. La potencia intelectiva puede imperarse a sí misma (como ya hemos visto) deliberar un juicio valorativo universal, que la cogitativa podrá identificar en el objeto particular juzgándolo de conveniente o nocivo; la consecuencia de este último juicio será, pues, un movimiento proporcionado del apetito sensitivo. En efecto,

⁹¹ "Per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam". ST I q. 78 a. 4 ad 5.

⁹² "Because the action is always about singular judgements, this subordination allows movement from universal moral judgements to particular judgements that can move to action. Thus, starting from a universal premise such as "I must not hate my father," man through his cogitative power introduces a second singular premise. This second premise serves as a middle term, a premise that corresponds to the cogitative faculty, such as "this man is my father". This mediation will allow a conclusive judgement to be reached that may specify the act of choice by the will ("I must not hate this man")". MARTÍN ECHAVARRÍA. "Desire and Freedom: Are We Responsible for Our Emotions?", en MAGDALENA BOSCH (ed.), *Desire and Human Flourishing*. Springer: Barcelona, 2020, p. 67.

como la misma realidad considerada bajo diversas condiciones puede volverse tanto deleitable como horrible, la razón opone a la sensualidad mediante la imaginación⁹³ alguna realidad bajo la razón de deleitable o entristecible según que ella lo ve, y así la sensualidad se mueve al gozo o a la tristeza⁹⁴.

En otro pasaje, santo Tomás ilustra este punto mediante una acertada observación de la psicología humana: "Esto lo puede experimentar cada uno en sí mismo, pues recurriendo a ciertas consideraciones generales se mitigan o exacerban la ira, el temor y otras pasiones similares"⁹⁵. Así ocurre, por ejemplo, cuando uno se pone a deliberar que no corresponde amedrentarse ante cierta situación que aparece como amenazante: la cogitativa deja de juzgar como un mal inevitable determinado objeto, y consecuentemente amaina la emoción de temor. Astorquiza lo explica aludiendo a experiencias muy cotidianas:

Se puede tener muy claro lo perjudicial que es para la convivencia el hablar cuando se está irritado. Esta idea es un cierto conocimiento universal, abstracto porque es un principio general, no referido a ninguna situación concreta. Pero en determinado momento del día, dado el enojo con alguien por algo que está diciendo o haciendo, la ira impulsa a 'decirle unas cuantas verdades'. En ese momento, puede considerarse la presencia actual de la irritación y aplicar, mediante la cogitativa, el juicio universal a la situación concreta: 'sería malo hablar, aquí y ahora, en este estado'. Y en la perspectiva de un mal mayor, aplacar la ira y los deseos de hablar. Es lo que hoy se llamaría 'pensar antes de actuar', 'antes de dejarme llevar por un impulso'. Y es la manera más directa que tiene la razón de moderar o dominar las emociones⁹⁶.

Nótese que la única forma de que la razón influya directamente sobre la cogitativa es mediante el discurso mental, es decir, pasando de un concepto a otro, reflexionando o deliberando. Es exactamente así como lo percibe nuestra experiencia: el juicio de la cogitativa no cambia al instante, sino que requiere de un proceso más o menos largo de "conversación con uno mismo". Por lo mismo, santo Tomás aclara: "Como resolver los principios universales en conclusiones particulares no es obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, por

⁹³ Santo Tomás utiliza muchas veces el término *imaginatio* para referirse a la sensibilidad interna en general, no necesariamente a la potencia imaginativa en particular.

⁹⁴ "Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam". DV q. 25 a. 4 in c.

⁹⁵ "Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur". ST I q. 81 a. 3 in c.

⁹⁶ PATRICIA ASTORQUIZA, "Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino", *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*. Vol. 8 (2008), núm. 14, p. 122

eso se dice que el apetito concupiscible e irascible obedecen a la razón más bien que al entendimiento"⁹⁷. En estos términos nos hemos expresado, pues, en este trabajo.

Ahora bien, la deliberación sobre consideraciones universales no es el único modo en que la razón puede afectar el movimiento del apetito sensible. Dice santo Tomás: "El apetito sensitivo no solo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida esta por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos"⁹⁸. Si bien este pasaje lo utiliza el Aquinate para demostrar la potencial desobediencia de las pasiones, también nos sirve para explicar otros modos de imperar la razón al apetito sensible por medio de las potencias cognoscitivas. Las pasiones pueden activarse, además de por la deliberación, por la aprehensión de los sentidos externos y por su representación imaginativa. Si la razón puede influir de algún modo sobre el ejercicio de estas facultades, podrá obtener esos mismos medios de influencia.

Respecto a los sentidos externos, el método es muy simple, y también muy eficaz. Cuando se presentan ante nuestra percepción objetos apetecibles, la cogitativa juzgará conveniencia y se suscitará en nosotros un movimiento de deseo; lo mismo ocurrirá con emociones semejantes, según la condición del objeto. Si queremos suprimir o aminorar una emoción inadecuada, muchas veces bastará con que la razón impere sobre las potencias motoras para salir de la presencia del objeto apetecido. El deseo de comerse un pastel puede desaparecer de inmediato si sencillamente salgo de la cocina; la ira que me enerva contra mi molesto vecino amainará rápidamente si dejo de charlar con él. De manera análoga, cuando la parte racional quiere activamente suscitar algún movimiento del apetito sensible, como "cuando el hombre, por el juicio de la razón, procura ser afectado por una pasión para, mediante la cooperación del apetito sensitivo, obrar más prontamente"⁹⁹, puede valerse del mismo recurso: imperar el movimiento exterior para buscar los objetos que, al inmutar su sentido, causan el afecto requerido. Pensemos con cuánta frecuencia buscamos la presencia del amigo para alimentar la emoción de la audacia, o recurrimos a imágenes piadosas para suscitar más intensamente el amor. Noble resume la idea con estas palabras:

Podemos abrir o cerrar los ojos sobre un objeto de pasión, sabiendo muy bien el resultado de esa alternativa. Es normal que, provocando la sensación de un objeto sensible atractivo o repulsivo, la

⁹⁷ "Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui". ST I q. 81 a. 3 in c.

⁹⁸ "Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu". ST I q. 81 a. 3 ad 2.

⁹⁹ "Quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo". ST I-II q. 24 a. 3 ad 1.

estimativa interior determine la tendencia pasional correspondiente. La excitación de la pasión mediante la sensación directa es la más fácil y la más segura respecto a su resultado¹⁰⁰.

Pero ocurre con frecuencia que no tenemos a la mano el objeto capaz de despertar la emoción buscada, o que no tenemos manera de huir de él. En tales casos, recurrir al uso de los miembros externos no resultará de gran ayuda. Sin embargo, como en todos los animales superiores, la percepción del objeto sensible no se reduce a la acción de los órganos sensoriales, dado que contamos con una potencia capaz de representarse interiormente cualquier objeto percibido con anterioridad: la imaginación. Esto supone que la cogitativa puede realizar su juicio valorativo no solo frente a la presencia actual del objeto sensible, sino también ante su evocación mental; evocación que sí es imperable por la razón: "La aprehensión imaginativa se somete al orden de la razón"¹⁰¹; "el hombre imagina voluntariamente lo que antes ha sentido"¹⁰². Por tanto, está efectivamente en nuestro poder evocar imágenes sensibles que acaben suscitando un movimiento pasional. Nótese que la cadena causal en este caso sería del siguiente modo: (i) la razón impera a la imaginación ejecutar su acto evocador; (ii) la imaginación propone una representación sensible a la cogitativa; (iii) la cogitativa realiza su juicio de valoración sobre ella; y (iv) el apetito sensitivo reacciona ante dicho juicio. Pero por muy complejo que parezca el proceso en esta formulación, se da de un modo orgánico y unitario en la experiencia cotidiana. Una vez más recurrimos a los términos con que Astorquiza lo ilustra:

En este caso, no se trata de 'reflexionar' o aplicar consideraciones universales, sino de traer a, o alejar de, la mente ciertas imágenes que producen determinadas emociones. Si, por ejemplo, ante una cirugía en las próximas horas, para evitar el miedo excesivo, se evita imaginar la operación. O por el contrario, para aumentar el ánimo para realizar determinada acción, se forma en la mente la imagen de algún resultado agradable debido a dicha acción, y así aumenta el deseo¹⁰³.

Al respecto, Noble realiza una interesante observación. Si bien la deliberación sobre conceptos universales y la proyección voluntaria de imágenes son dos actos distintos, realizados por distintas facultades, muchas veces ocurre que se dan en conjunto. Dado que la

¹⁰⁰ "Nous pouvons ouvrir ou fermer les yeux sur un objet de passion, sachant très bien le résultat de cette alternative. Il est normal que, provoquant la sensation d'un objet sensible attirant ou repoussant, l'estimative intérieure détermine la tendance passionnelle correspondante. L'excitation de la passion par la sensation directe est la plus facile, la plus certaine de son résultat". H. NOBLE, "Comment la volonté excite ou refrène la passion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 17 (1928), p. 391.

¹⁰¹ "Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis". ST I-II q. 17 a. 7 ad 3.

¹⁰² "Voluntarie imaginatur quod prius senserat". ST I q. 111 a. 3 in c.

¹⁰³ PATRICIA ASTORQUIZA, "Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino", *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*. Vol. 8 (2008), núm. 14, p. 122.

imaginación acompaña todos los procesos cognitivos a causa de nuestra naturaleza corporal, resulta que la aplicación consistente de la mente a una realidad suscitará en la potencia imaginativa una serie de representaciones unidas a ella por su semejanza o proximidad. Por tanto, puede darse una relación sinérgica entre la facultad racional y la imaginativa cuando se trata de despertar movimientos pasionales en el apetito sensible:

Es la razón quien evoca las imágenes. Cuando hablamos del imperio ejercido por la voluntad sobre la imaginación, queremos decir esto: al fijarse la atención del espíritu sobre un objeto por la voluntad, es imperante que las ideas afluyan y que las consideraciones se multipliquen. Pero esta actividad del pensamiento conlleva, por el hecho mismo, la actividad de la imaginación. ¿Se quiere excitar la sensualidad? Basta querer pensar en el placer sensual para que la imaginación rápidamente abunde, por asociación de similitud y de analogía, en imágenes representativas de actos, de personas, de circunstancias susceptibles de poner en marcha la concupiscencia. Es natural, pues, que ante esta presentación imaginativa la pasión se encienda, al igual que es natural que la fijación del espíritu sobre pensamientos de sensualidad fertilice inmediatamente y en el mismo sentido la imaginación. Nuestro espíritu trabaja sobre nuestras imágenes, y el curso de nuestras imágenes sigue el surco que le traza nuestro espíritu; la idea general llama a las imágenes particulares de la que ha sido abstraída¹⁰⁴.

3.3 La noción de *redundantia*

Hasta ahora hemos visto cómo la razón, mediante la activación voluntaria de las potencias cognoscitivas sensibles, es capaz de suscitar o calmar movimientos emocionales. A este primer modo de dominar las pasiones lo designa santo Tomás "por elección"¹⁰⁵. Pero existe otro medio por el que las potencias superiores extienden su influjo sobre el apetito sensitivo: "por redundancia". Este fenómeno psíquico hace aparición en numerosos pasajes de la obra de

¹⁰⁴ "C'est la raison que évoque les images. Quand nous parlons de commandement exercé par la volonté sur l'imagination, nous voulons dire ceci: l'attention de l'esprit étant fixée sur un objet par la volonté, il est forcé que les idées affluent et que les considérations se multiplient. Mias, cette activité de la pensée entraîne, par le fait même, l'activité de l'imagination. Veut-on exciter sa sensualité? Il suffit de vouloir penser au plaisir sensuel pour qu'aussitôt l'imagination abonde, par association de similitude et d'analogie, en images représentatives d'actes, de personnes, de circonstances susceptibles d'amorcer la concupiscence. Il est donc tout naturel, devant cette présentation imaginative, que la passion s'allume, de même qu'il est naturel que la fixation de l'esprit sur des pensées de sensualité fertilise immédiatement et dans le même sens l'imagination. Notre esprit travaille sur nos images, et le cours de nos images suit le sillage que lui trace notre esprit, l'idée générale appelant les images particulières dont elle est tirée". H. NOBLE, "Comment la volonté excite ou refrène la passion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 17 (1928), p. 391.

¹⁰⁵ ST I-II q. 24 a. 4 ad 1. Este término lo utiliza al introducir el concepto de pasiones consecuentes, que será abordado en el siguiente apartado.

santo Tomás¹⁰⁶. Veamos algunos de ellos: "Cuando la parte superior del alma se mueve hacia alguna cosa intensamente, sigue su movimiento también la parte inferior"¹⁰⁷; "los movimientos de las facultades superiores, si son vehementes, redundan en las inferiores"¹⁰⁸; "la pasión es excitada por la voluntad, según que el movimiento del apetito superior redundan en el inferior; como cuando el que por la voluntad detesta la torpeza del pecado, por esto mismo el apetito inferior se inclina a la vergüenza"¹⁰⁹. La idea es la siguiente: todas las facultades del ser humano tienen su sede en una misma alma. Esto provoca que cuando una de ellas, especialmente las superiores, se vuelcan con particular intensidad hacia un objeto, la vehemencia de su acto "desborda" hacia las demás, imprimiéndoles un movimiento acorde. Esto se aprecia con especial claridad en las potencias apetitivas: cuando la voluntad, que es el apetito superior o intelectual, se mueve perfecta y fervorosamente respecto al objeto amado, su fuerza afectiva rebasa los límites de la propia facultad, y alcanza al apetito inferior o sensible, que participará de ese mismo amor, causando a su vez todas las inmutaciones fisiológicas que supone su naturaleza animal. Este fenómeno puede darse con cualquier tipo de movimiento afectivo: si la voluntad aborrece muy vehementemente un objeto, se despertarán en el sujeto pasiones de odio, rechazo, temor o ira, según el caso; si, en cambio, se inclina con auténtico fervor a poseer un bien, se despertará también un deseo sensible. Santo Tomás utiliza muchos ejemplos, pero quizás el siguiente sea el más gráfico: "las fuerzas inferiores siguen el movimiento de las superiores si es muy intenso, como vemos que con la aprehensión de la mujer amada, todo el cuerpo se enardece y se mueve"¹¹⁰.

Esta idea de santo Tomás constituye un valioso aporte para comprender su visión antropológica. En primer lugar, permite apreciar cómo su concepción del ser humano es completamente unitaria, en concordancia con el hilemorfismo que hereda de Aristóteles; las dimensiones espiritual y corpórea del ser humano existen en íntima conexión, de modo que influyen la una sobre la otra en diversidad de aspectos. Asimismo, el concepto de redundancia

¹⁰⁶ Si bien aquí nos interesa el concepto de redundancia solo en su dimensión afectiva, santo Tomás lo utiliza también para designar todo influjo de la intensidad de facultad sobre otra, a causa de su común inherencia en una misma alma. Ver MARTÍN ECHAVARRÍA, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu*. Vol. 65 (2016), núm. 151, p. 65.

¹⁰⁷ "Cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior". ST I-II q. 24 a. 4 ad 1.

¹⁰⁸ "Motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores". ST I-II q. 77 a. 6 in c.

¹⁰⁹ "Ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur". DV q. 26 a. 6 in c.

¹¹⁰ "Vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur". *Comentario a las sentencias*, lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1.

confirma que la voluntad efectivamente posee movimientos afectivos propios¹¹¹, y que existe una continuidad entre ellos y los afectos psicofísicos, por mucho que estos nos resulten más inmediatamente evidentes. Todo esto, por lo demás, lo afirma la misma experiencia cotidiana de nuestro mundo psíquico, tal como reflexiona Noble:

¿Nos sorprenderemos de que nuestras voliciones fervientes pongan en movimiento nuestra sensibilidad y la hagan vibrar al unísono con su exaltación y su entusiasmo? Esta repercusión de nuestra afectividad superior sobre nuestra afectividad sensible no es, pues, un fenómeno insólito de nuestra psicología. Lo experimentamos continuamente. Es uno de los mejores indicadores de la interferencia entre nuestras facultades. Cuando experimentamos fuertemente un sentimiento de gozo o de tristeza, inmediatamente nuestra sensibilidad lo resiente; nuestros gestos, nuestra fisonomía, nuestro modo de hablar toman la cadencia de la emoción gozosa o de la emoción triste¹¹².

Gracias a esta redundancia, pues, la razón puede afectar a las emociones sin la necesidad de realizar un acto de imperio deliberadamente formulado. La sola aprehensión de un objeto participante del bien universal basta para que la voluntad pueda amarlo; y el solo amor de la voluntad, si es intenso, moverá al apetito sensible. Esto supone que, a diferencia del dominio por elección, que desarrollamos en el apartado anterior, la redundancia supone una conexión inmediata y directa de la parte racional con las pasiones, es decir, sin la mediación de otras facultades cognitivas. El afecto espiritual puede conmover al afecto sensible por su misma fuerza, sin necesidad de un nuevo juicio evaluativo.

Respecto a este punto, podemos identificar una nueva diferencia entre ambos medios de gobierno racional: la redundancia supone, por su misma naturaleza, sintonía entre ambos niveles apetitivos. En cambio el dominio por elección, precisamente en cuanto opera mediatamente, admite que la pasión en primera instancia no se corresponda con lo que la voluntad quiere, y que, por lo tanto, el imperio suponga cierto proceso dialógico: "en este punto puede haber una discordancia entre el afecto de la voluntad y el afecto del apetito sensitivo, y

¹¹¹ MARTÍN ECHAVARRÍA, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu*, Vol. 65 (2016), n. 151, p. 58 y ss.

¹¹² "S'étonnera-t-on maintenant que nos vouloir fervents mettent en émoi notre sensibilité, la fassent vibrer à l'unisson de leur exaltation et de leur enthousiasme? Ce retentissement de notre affectivité supérieure sur notre affectivité sensible n'est donc pas un phénomène insolite de notre psychologie. Nous l'experimentons continuellement. C'est un des cas les plus voyants de l'interférence de nos facultés. Dès que nous éprouvons fortement un sentiment de joie ou de tristesse, tout de suite, notre sensibilité s'en ressent; nos gestes, notre physionomie, notre parole prennent l'allure de l'émotion joyeuse ou de l'émotion triste". H. NOBLE, "Comment la volonté excite ou refrène la passion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 17 (1928), p. 384.

un intento de la persona, mediante su voluntad, de «convencer» a su apetito sensitivo de consentir con la voluntad"¹¹³.

Nótese, con todo, que el Aquinate no dice que al afecto intenso de la voluntad *puede* seguirle un afecto sensible acorde, sino que *necesariamente* lo hace. Es una exigencia que se funda en la misma proximidad de ambas facultades apetitivas: "no puede existir en la naturaleza de lo pasible que la voluntad se mueve fuertemente a algo sin que se siga alguna pasión en la parte inferior"¹¹⁴. Santo Tomás llega incluso a decir que, si Dios y los ángeles poseyeran apetito sensitivo (ya sabemos que es un imposible, dado que carecen de cuerpo), de la perfección de sus actos volitivos se seguirían pasiones. Debemos recordar, con todo, que la redundancia no tiene lugar cada vez que la voluntad se inclina hacia un objeto, sino solo cuando lo hace de un modo *especialmente intenso*. Nada impide, pues, que racionalmente adhiramos a un bien sin que el apetito sensitivo se vea afectado: "Muchas cosas, en efecto, deseamos [*volumus*] y obramos por sola elección y sin el concurso de [*absque*] pasión alguna"¹¹⁵. Ordinariamente, este es el caso de los continentes: dado que su voluntad no se ciñe perfectamente al bien de la razón, su apetito sensitivo no sigue las disposiciones afectivas superiores. En la persona propiamente virtuosa, en cambio, el acto de la voluntad es perfecto, y consecuentemente sus emociones concuerdan con ella: "el modo de la virtud, que consiste en la perfecta voluntad, no puede ser sin pasión, no porque la voluntad dependa de la pasión, sino porque en la naturaleza de lo pasible la pasión se sigue de modo necesario de la voluntad perfecta"¹¹⁶. Esto se verifica incluso en las virtudes que no tienen por objeto el apetito sensible, como la justicia:

Al acto de la justicia sigue un gozo, al menos en la voluntad, en cuyo caso no es una pasión; por tanto, si este gozo se intensifica por la perfección de la justicia, redundará en el apetito sensitivo, puesto que las facultades inferiores siguen al movimiento de las superiores, como ya quedó dicho. Y así, por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud, mayor causa de pasión será¹¹⁷.

¹¹³ MARTÍN ECHAVARRÍA, "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu*, Vol. 65 (2016), n. 151, p. 65.

¹¹⁴ "Non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori". DV q. 26 a. 7 in c.

¹¹⁵ "Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam electionem". ST I-II q. 10 a. 3 ad 3.

¹¹⁶ "Motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur". DV q. 26 a. 7 ad 2.

¹¹⁷ "Ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est. Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat". ST I-II q. 59 a. 5 in c.

3.4 Los primeros movimientos de la sensibilidad

Hemos visto, pues, las dos grandes formas en que la razón puede, efectivamente, dominar a las emociones: mediante el imperio sobre los sentidos internos que activan al apetito sensitivo, y mediante la redundancia natural de la voluntad sobre este último. Si nos quedáramos exclusivamente con lo dicho en los dos últimos apartados, habríamos presentado un dominio despótico: bastaría con que deliberemos o imaginemos un bien, o que lo amemos intensamente, para que se despierte en nosotros la emoción deseada. Sin embargo, ya sabemos, tanto por lo que hemos referido del pensamiento del Aquinate como por nuestra propia experiencia, que la realidad es más compleja. Suscitar o calmar emociones no es un proceso infalible, y a eso apuntábamos al llamar 'político o regio' nuestro gobierno sobre ellas. Es preciso, por tanto, que procedamos a explicar los factores que impiden que el dominio tanto por elección como por redundancia sean perfectamente eficaces en la totalidad de los casos.

Como ya hemos adelantado, el apetito sensitivo se relaciona con la razón como un ciudadano libre con su rey: es capaz de obedecerlo, pero también es capaz de actuar por su cuenta y rebelarse contra él. En efecto, las emociones se despiertan con mucha frecuencia con independencia del influjo de la razón, como ha constatado la experiencia humana desde que tiempos inmemoriales. Teniendo en cuenta este hecho (por lo demás, muy estudiado por los pensadores antiguos y patristicos), santo Tomás introduce una terminología técnica que encontraremos con mucha frecuencia en sus tratados morales. Las pasiones que se suscitan gracias al dominio racional, ya sea por elección como por redundancia, tienen en común que se originan después de un juicio valorativo de la razón y, por lo mismo, reciben el nombre de *pasiones consecuentes*. En cambio, a las pasiones que surgen por cualquier otro medio, independientes del juicio racional, las llama *pasiones antecedentes o precedentes*¹¹⁸. El hecho de que el dominio sobre el apetito sensitivo sea político y no despótico radica precisamente en la posibilidad de las pasiones antecedentes.

Este tipo de alteraciones afectivas ha recibido tradicionalmente el nombre de primeros movimientos de la sensualidad¹¹⁹. Santo Tomás utiliza con frecuencia el término *sensualitas*

¹¹⁸ DV q. 26 a. 7 in c.; ST I-II q. 24 a. 3 ad 1.

¹¹⁹ La ética escolástica también contempla la división entre movimientos sensuales *primo primi* y *secundo primi*, designando los primeros a movimientos interiores que se siguen de una disposición fisiológica, como el hambre y la sed, y los segundos a aquellos que están mediados por un conocimiento sensible. No desarrollamos más esta división porque no resulta particularmente útil a nuestro tema, y santo Tomás la utiliza muy poco en sus obras de madurez. Para un estudio más completo de la misma, así como del concepto de sensualidad en general, ver MARTÍN ECHAVARRÍA, "La *sensualitas* según Tomás de Aquino", *Intus-Legere*, Vol. 5 (2011), núm. 2.

como equivalente al apetito sensitivo, pero muchas veces prefiere usarlo en un sentido más restringido, designando los movimientos emocionales que se dan al margen de la racionalidad; en contraste, los nombres técnicos de concupiscible e irascible prefiere reservarlos para cuando alude a su relación con la potencia racional. Por ello, encontramos formulaciones como la siguiente:

El irascible y el concupiscible subyacen a la razón, y de modo semejante la sensualidad, aunque el nombre de sensualidad pertenezca a estas potencias no según que participan de la razón, sino según la naturaleza de la parte sensitiva. Por lo cual, no se dice propiamente que la sensualidad subyace a la razón del mismo modo que se dice del irascible y del concupiscible¹²⁰.

Si no es la razón la causa de estas emociones, ¿qué las suscita? Sencillamente, sus principios causales inmediatos: las sensaciones externas, la imaginación y, especialmente, la cogitativa. Echavarría apunta que, dado que estamos refiriéndonos al apetito sensible al margen de su relación con la razón, es más apropiado en este caso hablar de estimativa que de cogitativa, si bien en el hombre son la misma potencia¹²¹. Los sentidos externos e internos pueden actualizarse como mera reacción ante estímulos externos, y consiguientemente mover al apetito sensible, aunque la razón no los inste a ello. Por eso las pasiones pueden despertarse también "por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohíbe o algo triste que la razón manda"¹²². Esto explica que tantas veces experimentemos emociones súbitas: están respondiendo, sin que la consciencia superior interfiera, a su causa psíquica propia. Como dice Astorquiza,

La causa de esta independencia de las emociones estriba también en la naturaleza misma de los apetitos sensitivos, puesto que es natural a tales potencias que sean movidas por su causa propia, que son las sensaciones y la imaginación. Se pueden ver, oír, sentir o imaginar cosas o situaciones al margen del juicio, sin haberlas previsto ni querido; y tales sensaciones e imaginaciones pueden producir, impulsivamente, ciertas emociones, ciertas pasiones. Incluso, puede suceder que tales

¹²⁰ "Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi; et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili". DV q. 25 a. 4 in c.

¹²¹ MARTÍN ECHAVARRÍA. "Desire and Freedom: Are We Responsible for Our Emotions?", en MAGDALENA BOSCH (ed.), *Desire and Human Flourishing*. Springer: Barcelona, 2020, p. 66.

¹²² "Sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit". ST I q. 81 a. 3 ad 2.

movimientos pasionales independientes sean, además, 'subversivos', es decir, contrarios al juicio racional y a la voluntad¹²³.

De este modo, la mera visión de un alimento agradable o de una imagen voluptuosa pueden despertar el deseo, o la experiencia de un fracaso reciente puede desatar una profunda tristeza, antes siquiera de que la razón tenga tiempo de advertirlo o deliberar sobre ello. La cogitativa puede realizar juicios de valor contrarios al convencimiento racional del individuo, y suscitar en su apetito sensible pasiones que le resultarán sumamente incómodas. Esto puede resultar en un combate interior de largo aliento, si consideramos que la cogitativa no solo realiza valoraciones puntuales de objetos, sino que también puede mantener, a través de la potencia memorativa, un juicio más o menos estable en el tiempo, que se traducirá en pasiones antecedentes recurrentes. La noción de *experimentum*¹²⁴, cada vez más estudiada por los psicólogos tomistas, apunta precisamente al cúmulo de valoraciones de la cogitativa respecto a un objeto particular, que al fijarse con rigidez en la memoria, puede obstaculizar, e incluso impedir del todo, el influjo de la razón sobre la sensibilidad. La imaginación, por su parte, puede proyectarse representaciones sensibles impulsada por una infinidad de factores internos y externos, y ya hemos visto que la imagen del objeto sensible, al igual que su presencia física, es capaz de mover al apetito sensible una vez evaluada por la cogitativa. Además, ocurre que las pasiones antecedentes no solo surgen al margen de la razón, sino que con frecuencia se mantienen encendidas a pesar de ella. No es extraño, como observa santo Tomás, que la pasión absorba la atención de las potencias cognitivas, volviendo extremadamente difícil a la razón cambiar tal estado afectivo:

El juicio y aprehensión de la razón se ve impedido por la vehemente y desordenada aprehensión de la imaginación y por el juicio de la facultad estimativa. Y es claro que la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito sensitivo, así como el juicio sobre el gusto sigue a la disposición de la lengua. Por eso vemos que los hombres dominados por una pasión no apartan fácilmente la imaginación de aquellas cosas que tan íntimamente les afectan¹²⁵.

¹²³ PATRICIA ASTORQUIZA, "Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino", *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*. Vol. 8 (2008), núm. 14, p. 120.

¹²⁴ MARTÍN ECHAVARRÍA, "Experimentum, evaluación del particular e inclinación afectiva según santo Tomás", ponencia dada en la *XXVII Semana Tomista*, Buenos Aires, 2010; SANTIAGO VÁSQUEZ, "La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia", *Scripta Medaevalia*, voo. 5 (2012), núm. 1, 105-116.

¹²⁵ "Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur". ST I-II q. 77 a. 2.

¿Quiere decir esto que estamos a completa merced de nuestros movimientos pasionales? Ciertamente no. Lo característico de las pasiones antecedentes es que se despiertan, como el nombre lo indica, antes del juicio de la razón. Una vez tomamos consciencia del movimiento emocional espontáneo, queda en nuestro poder reaccionar o no ante él; es aquí donde se juega el valor moral del "pecado pasional". Los mismos medios con que la razón impera activamente al apetito sensitivo a moverse, puede utilizarlos para procurar dentro de lo posible su aquietamiento.

Hemos visto que la voluntad es capaz de hacer que nazca una pasión porque provoca su objeto mediante la atención del pensamiento sobre la sensación o las imágenes interiores que la excitan. Pero, si ella posee tanta influencia para fijar la atención, ¿por qué no la tendría para apartarla? Tus ojos están abiertos sobre un objeto de concupiscencia; ¿por qué no los cierras o miras a otro lado? Tal individuo te exaspera y te irrita, ¿por qué no dejas de frecuentarlo? Tal lectura o tal espectáculo es causa de imaginaciones pasionales, ¿por qué no rechazar ese libro o cerrar tu puerta? Distraerse del motivo de la pasión: he aquí el recurso de la voluntad y su medio más directo para detener la pasión [...]. En tanto que persista la sensación, causa evocadora de la pasión, esta difícilmente podrá ceder: las imágenes afectivas hacen coro con las sensaciones directas para reforzar su atractivo. Cuando la pasión es causada por la imaginación solamente, sin excitación de sensaciones adyacentes, la voluntad tiene más poder sobre la pasión: a las imágenes que la nutren, ella puede oponer imágenes contrarias¹²⁶.

En efecto, apartar el pensamiento de la imagen afectiva es el método por excelencia para resistir a las pasiones rebeldes. Muchos de estos movimientos sensuales, además, podrían evitarse si es que la razón actúa antes de que la emoción se consolide, o sencillamente evadiendo el objeto que podría suscitar la pasión antecedente: "A veces estos movimientos del apetito se suscitan súbitamente ante la aprehensión de una imagen o una sensación; entonces este movimiento se substrahe al imperio de la razón, bien que esta, de haberla previsto, hubiera

¹²⁶ "Nous l'avons vue capable de faire naître une passion parce qu'elle en provoque l'objet par l'attention de la pensée sur la sensation ou les images intérieures propres à l'exciter. Mais, si elle a assez d'influence pour fixer l'attention pourquoi n'en aurait-elle plus pour la détourner? Vos yeux sont ouverts sur un objet de convoitise, pourquoi ne pas les fermer ou regarder ailleurs? Tel individu vous exaspère et vous crispe, pourquoi le fréquentez-vous? Telle lecture ou tel spectacle est cause d'imaginaciones passionnelles, pourquoi ne pas rejeter ce livre ou fermer sur vous votre porte? Faire diversion au motif de la passion, voilà la ressource du vouloir et son moyen direct d'arrêter la passion [...]. Tan que persiste la sensation, cause évocatrice de la passion, celle-ci peut difficilement céder: les images affectives fon chorus avec les sensations directes pour renforcer l'attrait. Quand la passion est causée par l'imagination seulement, sans excitation de sensations adjacentes, la volonté a plus de prise sur la passion; aux images que nourrissent celle-ci, elle oppose des images contraires". H. NOBLE, "Comment la volonté excite ou refrène la passion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 17 (1928), p. 401.

podido evitarla"¹²⁷. Desde un punto de vista moral, esta vigilancia es una condición indispensable para rechazar los pecados sensuales:

Si, pudiéndolos prevenir, no lo hacemos, entonces estamos ante una falta moral. Dicha falta es levísima o venial, porque antecede al juicio racional, pero es falta porque se le habría podido prevenir estando atentos a nuestros movimientos apetitivos. De allí la importancia de ser dueños de nuestros pensamientos (no solo de los de la razón, sino también los de la imaginación, cogitativa y memoria). La libre divagación mental (*evagatio mentis*) es ocasión próxima del surgimiento de primeros movimientos ilícitos de la sensualidad¹²⁸.

Con todo, forma parte de la doctrina moral del Aquinate que, si bien pueden suprimirse o evitarse muchos de los movimientos sensuales desordenados, es imposible para el ser humano en su estado de *viator* rechazarlos todos¹²⁹. Este hecho se relaciona directamente con las consecuencias del pecado original¹³⁰, que ha dejado un *fomes* o inclinación al pecado en la dimensión afectiva humana:

Esa perpetua corrupción de la sensualidad hay que entenderla en cuanto al *fomes*, que nunca se extingue totalmente en esta vida [...]. Pero esto no impide que el hombre pueda reprimir cada uno de esos movimientos desordenados de la sensualidad mediante su voluntad racional, si los prevé; por ejemplo, distrayendo el pensamiento. Puede suceder, claro está, que al apartar el pensamiento del objeto malo y pasar a otro bueno, se levante allí también un movimiento desordenado; por ejemplo, que uno, al huir de los pensamientos carnales, dedicándose a la especulación científica, choque con un movimiento imprevisto de vanagloria, siendo imposible al hombre evitar todos esos movimientos¹³¹.

¹²⁷ "Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset". ST I-II q. 17 a. 7 in c.

¹²⁸ MARTÍN ECHAVARRÍA, "La *sensualitas* según Tomás de Aquino", *Intus-Legere*, Vol. 5 (2011), núm. 2, p. 43.

¹²⁹ Este punto, leído a la luz de la doctrina de santa Teresa de Lisieux, resulta paradójicamente alentador: "¡Qué dulce alegría pensar que Dios es *justo*! Es decir, que tiene en cuenta nuestras debilidades, que conoce perfectamente la debilidad de nuestra naturaleza. Siendo así, ¿de qué voy a tener miedo?". *Obras completas*, Monte Carmelo: Burgos, p. 245.

¹³⁰ "En los bienaventurados, en el hombre en el primer estado y en Cristo según el estado de debilidad, las pasiones de este estilo nunca son súbitas, dado que en ellos por la perfecta obediencia de las potencias inferiores a las superiores no surge ningún movimiento en el apetito inferior sino según el dictamen de la razón". DV q. 26 a. 8 in c. Santo Tomás indaga profusamente la dimensión apetitiva del ser humano previo al pecado original en ST I q. 95.

¹³¹ "Perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita, transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos". ST I-II q. 74 a. 3 ad 2.

3.4 El problema de la disposición corporal

Con todo, la causa de la espontaneidad de las pasiones no puede asignarse únicamente a la actividad aberrante de los sentidos internos y externos. Muchas veces los movimientos del apetito sensitivo se acrecientan, disminuyen o se mantienen con independencia de la acción de las potencias cognoscitivas. Para comprender esto, es preciso recordar uno de los rasgos fundamentales de la afectividad inferior que ya hemos analizado: "El apetito sensible depende, a la vez, de la potencia apetitiva y de las disposiciones corporales"¹³². Esto supone que las emociones pueden moverse o aquietarse y adquirir más o menos intensidad gracias a factores fisiológicos, y no solo psicológicos. Este hecho resulta clave para comprender los límites del dominio racional sobre ellas.

Recordemos que el conjunto de procesos biológicos que pertenecen a la dimensión vegetativa no pueden ser directamente imperados por la razón. Esto supone que los cambios vasomotores, neurológicos y endocrinos que acompañan proporcionalmente a cada pasión como su elemento material escapan de nuestro dominio inmediato. Decimos inmediato, porque, en cierto modo, algunas de ellas pueden llegar a provocarse por un encadenamiento causal: podemos imperar una pasión mediante el ejercicio de las potencias cognitivas, y a cada pasión le siguen necesariamente inmutaciones corporales¹³³. De este modo, si quisiéramos, por ejemplo, acelerar el ritmo cardíaco, podemos aplicar nuestra imaginación a representaciones sensuales que despierten emociones excitantes. Pero este último fenómeno no nos interesa en esta instancia: no nos preguntamos cómo generar cambios fisiológicos, sino cómo gobernar las pasiones. Además, cabe también recordar que la razón sí puede imperar sobre la potencia motora, y ciertos movimientos voluntarios, como estiramientos, ejercicios, modos de respirar, etc., pueden desencadenar mecanismos fisiológicos que acaben por afectar al plano afectivo.

En cualquier caso, estas técnicas no son perfectamente eficientes. La incapacidad de modificar a voluntad, de modo directo e infaliblemente la disposición orgánica supone, pues, un problema: "Las cualidades y disposiciones corporales no se subordinan a la razón, y ellas impiden a su vez que esta sumisión de los movimientos sensibles a la razón sea completa"¹³⁴.

¹³² "Actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis". ST I-II q. 17 a. 7 in c.

¹³³ ST I-II q. 17 a. 7 ad 2.

¹³⁴ "Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis". ST I-II q. 17 a. 7 in c.

Esto se verifica en varios niveles. Primero, respecto al aquietamiento de una pasión ya incoada. Como bien pueden atestiguar los estudios neuropsicológicos, la inmutación fisiológica que acompaña a una pasión no comienza ni termina instantáneamente, sino que posee una determinada duración temporal. Esto supone que, incluso si la razón logra deshacerse del objeto que despertó la emoción o volcar su pensamiento hacia otra cosa, la alteración corporal podrá persistir en virtud de su inercia propia, impidiendo que el movimiento afectivo sencillamente desaparezca. Si nos enardecemos excesivamente contra una persona, por ejemplo, podemos retirarnos de su presencia y reflexionar cuán injusto es nuestro enojo, pero podrá pasar un buen lapso de tiempo antes de que la emoción de la ira se calme. Este hecho puede explicar cuán difícil nos resulta en ocasiones combatir con cierta pasión: "Que el hombre quiera no tener concupiscencia, y sin embargo la sienta, depende de las disposiciones corporales, que impiden que el apetito sensible se somete totalmente al imperio de la razón"¹³⁵.

Pero también puede suponer una dificultad antes de que se despierte puntualmente una emoción. Las disposiciones corporales no solo influyen en el acto de la pasión, sino que también las preceden, de modo que podemos estar predispuestos a que el apetito sensitivo se mueva de cierta manera. Esto puede deberse tanto a disposiciones situacionales como a disposiciones constitutivas. Respecto a las primeras, es común experimentar que ciertos factores externos o internos que afectan nuestro cuerpo pueden facilitar o dificultar la génesis de determinadas emociones. Por ejemplo, es común estar irritable, es decir, predispuesto a la ira, cuando tenemos hambre o hemos dormido poco; del mismo modo, el cansancio físico puede dificultar que se despierte la emoción de la audacia, y los síntomas de la gripe pueden favorecer la aparición de la tristeza. En estos estados, a la razón puede resultarle significativamente más difícil, y a veces imposible, gobernar al apetito sensible.

Pero también puede nuestro organismo estar constitutivamente dispuesto a facilitar o dificultar determinadas emociones. Estas disposiciones coinciden con lo que desde la antigüedad llamamos temperamentos, y que santo Tomás, como buen medieval, tenía en amplia consideración: "Las mismas fuerzas del alma tienen más vigor en unos que en otros, debido a las distintas compleciones del cuerpo. Por tanto, el que un hombre sea más propenso a la concupiscencia que otro [...] procede de la diversa disposición de sus facultades"; "el ímpetu de la pasión puede tener origen en la velocidad, caso de los coléricos, o en la vehemencia, como sucede en los melancólicos, que se enardecen exageradamente en virtud de su

¹³⁵ "Hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis". ST I-II q. 17 a. 7 ad 2.

complexión natural"¹³⁶. No es esta la instancia para desarrollar cuánto tiene de verdad la tradicional división de los cuatro humores, ni qué aportes pueden hacer las ciencias positivas al concepto de temperamento; lo que nos importa es el hecho de que en algunas personas, por su constitución corporal, surgen con más facilidad algunas emociones que en otras:

Existe también una predisposición orgánica, anterior a la pasión misma y distinta de la reacción fisiológica específica en la que ella sumirá al cuerpo. Esta predisposición anterior puede ser el hecho del temperamento individual. Cada uno de nosotros está físicamente organizado para reaccionar más fácilmente a tal pasión que a tal otra; temperamento nativo que se puede reforzar en su orientación primera por los hábitos adquiridos [...]. Esta predisposición orgánica anterior a la pasión puede ser causa de un estado de pasión antecedente cuya alteración fisiológica logre ser calmada en gran medida¹³⁷.

4. Las virtudes del apetito sensitivo

Se han expuesto, pues, los puntos principales que nos permiten comprender el particular modo en que la razón puede gobernar a las pasiones según el pensamiento de santo Tomás. Hemos confirmado, en primer lugar, que tal dominio es posible, dado que el apetito sensitivo del hombre está abierto por su naturaleza a recibir el influjo de la razón; hemos indagado también en los alcances de este dominio, que no son absolutos; y hemos revisado los factores que explican dicha limitación. La conclusión es que la razón puede efectivamente gobernar a las pasiones, aunque solo hasta cierto punto. Sin embargo, es preciso que tengamos presente que la vida humana se desarrolla a lo largo del tiempo. Esto supone que si queremos comprender el gobierno de las emociones en concordancia con la realidad de la experiencia humana, no bastará comprenderlo como un fenómeno psíquico puntual. Es preciso, pues, que reflexionemos siquiera brevemente en cómo este dominio se desenvuelve progresivamente en el continuo vital del hombre. En otras palabras, para completar nuestro estudio es necesario que nos preguntemos por este hecho según su existencia *habitual* en el alma humana.

¹³⁶ "Ex impetu passionis contingit quod aliquis statim passionem sequatur, ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire potest vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur". ST II-II q. 156 a. 1 ad 2.

¹³⁷ "Il y a tout d'abord une prédisposition organique, antérieure à la passion elle-même et distincte de la réaction physiologique spécifique dans laquelle elle prendra corps. Cette prédisposition antérieure peut être le fait du tempérament individuel. Chacun de nous est physiquement organisé pour réagir plus facilement à telle passion qu'à telle autre: tempérament natif qui peut se corser, dans son orientation première, par les habitudes acquises [...]. Cette prédisposition organique antérieure à la passion peut être le fait d'un état de passion précédent dont l'émoi physiologique n'est point encore calmé". H. NOBLE, "Comment la volonté excite ou refrène la passion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 17 (1928), p. 394.

Con este propósito, debemos remontarnos un poco más atrás. Como ya hemos visto, el gobierno de las pasiones no siempre es fácil, porque existe en ellas la posibilidad de desobedecer. Si tomamos este hecho desde el punto de vista propio de este capítulo, podemos ver que hay una *desobediencia habitual* en el apetito sensitivo, que exige que para alinearlos al bien de la razón no baste con un solo acto de imperio, sino que es preciso ir gobernándolo a lo largo de la vida. Este hecho es constatable por todos nosotros, por mucho que su causa no resulte evidente. En el pensamiento medieval no cabe duda: la culpa original provocó un daño en nuestra naturaleza, que en lo que respecta al apetito sensitivo, como ya hemos mencionado, recibe el nombre de *fomes*. Este no es otra cosa que "la concupiscencia desordenada habitual del apetito sensitivo"¹³⁸. Dejando de lado lo que respecta a la disposición corporal, que al escapar por completo a los alcances de la voluntad, carece de razón de pecado, la existencia del *fomes* en nuestra naturaleza caída es lo que explica el hecho de que nuestras pasiones se inclinen espontáneamente a objetos contrarios a la ley de la razón:

En nosotros, el apetito sensitivo, en el que residen todas las pasiones, no está totalmente sometido a la razón, por lo cual, a veces, las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y, otras veces, le siguen, en cuanto que el apetito sensitivo obedece, en cierto modo, a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón; por eso no se daban más pasiones del alma que las procedentes a partir del juicio racional¹³⁹.

El *fomes* del apetito sensitivo constituye un hecho capital para comprender el gobierno de las emociones: si este no se ejerce de manera continua, las emociones se inclinarán espontáneamente más al mal que al bien. Como ya hemos visto, esto no quiere decir que ellas sean, por naturaleza, desviaciones morales, sino que precisamente a causa del pecado original, ha quedado imprimida en ellas, quizás más que en otras dimensiones del ser humano, una inercia contraria al orden de la razón. Por lo mismo, el gobierno racional de las pasiones no solo es posible, sino que es estrictamente *necesario*. Para esto, se requiere antes que nada que la razón del sujeto esté ordenada, y quiera, efectivamente, inclinarse en el ámbito operativo hacia el bien; naturalmente, no habrá dominio alguno de las emociones si la persona no está dispuesta

¹³⁸ "Fomes nihil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen". ST III q. 27 a. 3 in c.

¹³⁹ "In nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi, unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impediennes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliquantulum rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes". ST I q. 95 a. 2 in c.

a dirigir su vida de acuerdo al bien de la razón. Sin embargo, esto no basta. Santo Tomás lo indica claramente:

El acto que procede de una potencia en cuanto movida por otra, no puede ser perfecto si ambas potencias no están bien dispuestas al acto; así, el acto del artífice no puede ser conveniente si el artífice y su instrumento no están bien dispuestos para obrar. Por consiguiente, cuando se trata de materias en que operan el irascible y el concupiscible, en cuanto movidos por la razón, es necesario que el hábito que asegura la perfección de su acto se encuentre no solo en la razón, sino también en ellos¹⁴⁰.

Es decir, para que el ser humano pueda efectivamente gobernar sus pasiones, y no solo en actos puntuales, sino con constancia y regularidad, es necesario que tanto la dimensión racional imperante como el apetito sensitivo imperado estén bien dispuestos. La correcta disposición de las potencias operativas, tanto sensibles como racionales, recibe el nombre de virtud. Si volvemos a la metáfora del dominio político, podemos ver cómo, para asegurar el bien del reino, es necesario que no solo el gobernante sepa mandar adecuadamente, sino también que los mismos ciudadanos estén dispuestos a obedecer las leyes que se les imponen. Debe existir, pues, en el apetito sensible un tipo de virtud propia que lo haga habitualmente dócil al acto de imperio con que la razón lo mueve:

Como la buena disposición de una potencia que mueve siendo movida depende de su conformidad con la potencia que a ella le mueve, síguese que la virtud que reside en el concupiscible y el irascible no es otra cosa que la *conformidad habitual* de estas potencias con la razón¹⁴¹.

Debemos recordar que esta conformidad es en cierto sentido natural y en cierto sentido adquirida. Es natural porque el apetito sensitivo, como hemos explicado, está hecho para obedecer a la razón; sin embargo, el ser humano está herido precisamente *en su naturaleza*, por lo que esta obediencia no surgirá con la misma espontaneidad con que lo hacía en el estado edénico. Por lo mismo, debemos esforzarnos por *adquirir*, mediante la repetición de actos buenos, una conformidad estable entre lo que sentimos y lo que nuestra razón juzga:

¹⁴⁰ "Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili". ST I-II q. 56 a. 4 in c.

¹⁴¹ "Et quia bona dispositio potentiae moventis motae, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem". Ídem. Las cursivas son propias.

La psicología y la educación emocional clásicas se plantean en términos morales, no violentos sino acordes con la tendencia intrínseca de la afectividad. Por esto la disposición afectiva moral se identifica con la disposición perfecta, por la que puede darse una expresión plenamente humana de la afectividad [...]. Esta propuesta educativa implica una labor ascética de habituación de las operaciones de las potencias afectivas, que deben disponerse adecuadamente venciendo el peso de la concupiscencia, para adquirir finalmente un modo estable de obrar según el orden natural humano¹⁴².

Debe notarse, con todo, que el apetito sensible, en sí mismo, no es capaz de sustentar hábito, tal como se observa en los animales, cuya sensibilidad está unívocamente determinada al bien fijado por su naturaleza, de modo análogo a como ocurre con las potencias vegetativas. La misma noción de hábito, como insiste santo Tomás repetidamente, supone que se obra con él *quando uno quiere*¹⁴³, es decir, forma parte del actuar libre del hombre. Tampoco duda Aristóteles en aclarar que los hábitos morales pertenecen al dominio de lo voluntario, pues "tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder"¹⁴⁴. Además, consideramos que la virtud y el vicio se distinguen por su bondad o maldad moral, y la moralidad se predica de los actos voluntarios. Las pasiones, en cambio, como actos del apetito sensible, no se consideran buenas y malas en sí mismas, y señal de esto es que "no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios"¹⁴⁵. Sin embargo, debemos recordar que el apetito sensible en el hombre goza de un alcance mayor, dado que, como hemos mencionado repetidamente, es capaz de participar de la razón.

Las potencias sensitivas pueden considerarse de dos modos: uno, en cuanto obran por instinto natural; otro, en cuanto obran movidas por la razón. Así pues, en cuanto obran por instinto natural, están ordenadas, como la misma naturaleza, a una misma cosa; y en este sentido en las potencias sensitivas no pueden darse hábitos, como tampoco se dan en las potencias naturales. Pero en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal a algo¹⁴⁶.

¹⁴² JOAN D. A. JUANOLA, "La connaturalidad en el acto del *appetitus sensitivus*", *Espíritu*, vol. 66 (2017) núm. 154, p. 401.

¹⁴³ ST I-II q. 50 a. 1 obj. 1; q. 49 a. 3 sed contra.

¹⁴⁴ EN III 1113b.

¹⁴⁵ EN II 1105b.

¹⁴⁶ "Vires sensitivae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquod disponuntur". ST I-II, q. 50 a. 3 in c.

Solo bajo este aspecto, es decir, solo en cuanto capaz de obedecer el imperio racional, podemos admitir al apetito sensitivo como sujeto de virtudes. Por lo mismo, no decimos propiamente que sea la sensualidad perfeccionada por la virtud, sino que lo son el concupiscible y el irascible, términos que ya suponen, como hemos visto, su relación con las potencias superiores. Para que ellas puedan participar al máximo del orden de la razón, es preciso que se reduzcan todo lo posible sus movimientos espontáneos, lo que se consigue, respectivamente, con la templanza y la fortaleza:

La virtud moral, asentada en la parte irracional del alma, hace que esta zona esté sometida a la razón, y tanto más cuanto más perfecta sea la virtud. Esto acontece con la templanza respecto del concupiscible, y con la fortaleza y la mansedumbre en relación con el irascible, como ya dijimos en la *Segunda Parte*. A la naturaleza del "fomes" pertenece la inclinación del apetito sensible a lo que es contrario a la razón. Por consiguiente, es claro que cuanto más perfecta fuere la virtud de un sujeto, tanto más débil será en él la fuerza del "fomes"¹⁴⁷.

Si el *fomes* del pecado es lo que causa que las emociones se muevan de modo antecedente al juicio de la razón (dejando de lado, recordemos, las causas orgánicas), y este *fomes* se reduce conforme el sujeto crece en virtud, se sigue que la templanza y la fortaleza provocan que los primeros movimientos de la sensualidad se reduzcan al mínimo. De este modo, podemos ver la gran diferencia en la ética de la virtud tomista respecto a los modelos éticos de corte deontológico: las virtudes del apetito sensitivo no se reducen a *resistir* los embates de las pasiones, sino que consiguen que las mismas pasiones no se despierten habitualmente con vehemencia antes del juicio racional. De este modo, la persona auténticamente casta no es aquella que rechaza férreamente los impulsos voluptuosos, sino más bien aquella en quien tales impulsos son débiles y poco frecuentes, precisamente, porque sus emociones están habituadas a no escapar de los límites de la razón. Esto tampoco quiere decir que en el virtuoso no existan en modo alguno los movimientos pasionales desordenados: ya sabemos que esto resulta imposible en nuestra condición caída, incluso en el grado más alto de perfección moral. Lo que la virtud logra no es la desaparición de tales movimientos, sino que

¹⁴⁷ "Virtus autem moralis quae est in irrationali parte animae, eam facit rationi esse subiectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus, sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est. Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod, quanto virtus fuerit magis in aliquo perfecta, tanto magis debilitatur in eo vis fomitis". ST III q. 15 a. 2 in c.

estos no sean vehementes¹⁴⁸; de lo contrario, no habría una diferencia considerable entre el virtuoso y el continente.

A modo de cierre de este apartado, parece preciso hacer una salvedad. En este trabajo nos hemos restringido a un estudio la psicología tomista desde una perspectiva meramente natural, por lo que hemos indagado tan solo las llamadas virtudes adquiridas. Pero un conocedor de la obra del Aquinate sabrá que también forma parte de su doctrina tomada globalmente la noción teológica de virtudes infusas: "Algunas virtudes morales e intelectuales pueden ser causadas en nosotros por nuestros actos; pero ellas no son proporcionadas a las virtudes teológicas. Por eso es necesario que haya otras, proporcionadas a éstas, causadas inmediatamente por Dios"¹⁴⁹. Esto supone que una visión *completa* de la concepción tomista del orden humano exigiría estudiar también la función de la gracia, concepto fundante de la teología moral. La profundidad del tema excede los alcances de este trabajo, pero remitimos una vez más a Martín Echavarría, que se detiene a examinarlo¹⁵⁰.

¹⁴⁸ "Temperatus, secundum philosophum, non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt inesse continenti". DV q. 25 a. 7 ad 4.

¹⁴⁹ "Aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari". ST I-II q. 63 a. 3 ad 1.

¹⁵⁰ "La dimensión sobrenatural de la personalidad", en MARTÍN ECHAVARRÍA, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Documenta Universitaria: Girona, 2005.

Conclusiones

En este trabajo, pues, creemos haber reconstruido acertadamente cómo entiende santo Tomás el control que tenemos los seres humanos sobre nuestras propias pasiones. Aquel fenómeno que hoy en día suele designarse como "regulación" o "gestión" emocional resulta inteligible y acorde a la realidad humana si lo consideramos a la luz de lo que enseña el Aquinate sobre el alma, sus potencias y la interacción entre ellas. De este modo, vemos que comprender la misma naturaleza de las pasiones entraña la respuesta de cómo estas pueden y deben ser gobernadas por el principio rector del ser humano.

El punto central es que el dominio de la afectividad sensible es político o regio. Esto significa que la subordinación de las pasiones a la razón, si bien es efectiva, posee límites que le impiden verificarse en la totalidad de los casos. Pero esta idea no constituye la conclusión a la que el Aquinate llega, sino más bien un punto de partida proporcionado por la experiencia que tenemos de nuestra propia interioridad. La pregunta que da origen a este trabajo, pues, no era si existe tal dominio, sino más bien cómo podemos explicarlo a partir de las diversas instancias psíquicas comprometidas. Solo procediendo de esta manera se puede dar razón de cuáles son los verdaderos alcances de la "gestión emocional".

La noción de un dominio político sobre las pasiones exige, pues, que efectivamente sea posible algún tipo de dominio de lo superior sobre lo inferior. Por lo mismo, comenzamos este trabajo refiriéndonos a lo que podríamos designar como sus condiciones básicas de posibilidad: por parte de lo inferior, la capacidad de ser dominado; por parte de lo superior, la capacidad de dominar. Lo primero es posible gracias a un punto central de la antropología tomista y que analizamos con detenimiento: las pasiones admiten ser ordenadas por la razón precisamente porque ellas mismas son racionales por participación, por lo que existe una cierta connaturalidad entre el nivel sensible y racional del ser humano que posibilita su interacción. Lo segundo se verifica gracias al acto de imperio, mediante el cual la razón puede extender su influjo sobre las demás potencias del alma. Esto nos permite sostener que el dominio político es posible tanto por parte de lo dominado como por parte de lo dominante.

Si es posible, podemos proceder indagando cómo ocurre, es decir, mediante qué procesos psíquicos: a esto le llamamos 'alcances' del dominio político. Las primeras luces para responder esta interrogante las encontramos en la naturaleza misma de las pasiones. Si consideramos la dinámica propia de la afectividad sensible, incluso antes de abordar su relación con la razón, vemos que esta depende intrínsecamente de una evaluación particular, que permite otorgar a los objetos del mundo externo las notas de bien y mal que suscitarán una u

otra emoción. Lo movido solo puede recibir el influjo del motor según la dinámica proporcionada a su propia naturaleza; por lo tanto, la razón solo podrá mover al apetito sensitivo influyendo de algún modo sobre la cognición sensible. El dominio político se realizará, por tanto, mediante el imperio sobre las facultades encargadas de la evaluación particular. De este modo, el hombre puede decidir verse afectado por una emoción: no imperando a la emoción directamente, sino al proceso cognitivo sensible que desemboca en ella. Pero vimos que la afectividad sensible puede recibir el influjo de la razón no solo de este modo electivo y mediato, sino de también de un modo "espontáneo" e inmediato. Este es el que llamamos 'redundancia': cuando la dimensión superior del alma se ciñe al bien inteligible con especial intensidad, su acto voluntario permea a la persona entera, causando que también su afectividad sensible se vea afectada. Esto supone que existe una doble vía de acceso desde la razón hacia la emoción: una "horizontal", mediata y deliberadamente imperada, y otra "vertical" e inmediata.

Pero este dominio no es absoluto, lo cual puede verificarse desde dos puntos de vista: por un lado, no siempre que la razón procura mover al apetito sensitivo en alguna dirección logra hacerlo; por otro, el apetito sensitivo puede moverse aunque la razón no lo consienta. Ambos fenómenos constituyen lo que hemos llamado 'límites' del dominio racional sobre las emociones, y son los causantes de que este sea caracterizado como político y no despótico. El primero se debe a que la razón puede imperar sobre uno de los elementos constitutivos de la pasión, a saber, el factor cognitivo que despierta la apetición; pero no puede extenderse hasta el elemento biológico que acompaña necesariamente todo movimiento afectivo sensible, precisamente porque su mayor grado de materialidad le impide participar de lo racional. Por su parte, el movimiento espontáneo de las emociones, al margen de lo que la razón impere, evidencia que la actividad del apetito sensitivo no se agota en obedecer los designios racionales, sino que tiene un dinamismo propio que puede, incluso, oponerse a ellos directamente.

Esta "rebeldía" del ámbito emocional es, precisamente, la que otorga al dominio político una connotación de tarea vital. Por mucho que santo Tomás demuestre que el desorden de las pasiones no se debe a su naturaleza, sino precisamente a la herida que existe en ella como consecuencia del primer pecado, el gobierno de nuestras emociones resulta, de hecho, difícil, y es preciso trabajar en él para extender el alcance de la razón sobre ellas en el mayor grado que la naturaleza permita. Por lo mismo, es necesario que el mismo apetito sensitivo vaya habituándose a conformarse con la razón, desarrollándose en él la disposición estable que solemos llamar virtud.

Llegados a este punto, resulta oportuno realizar una valoración global de lo que hemos indagado. Si el dominio sobre las emociones es posible, resulta imperante que este se ejerza

todo cuanto se pueda. El bien de la persona radica, especialmente, en su razón; por lo mismo, más nos acercaremos a nuestra plenitud cuanto más consigamos extender el influjo de nuestra potencia principal a las distintas dimensiones del alma. Por lo mismo, no estamos llamados solo a *obrar bien*, sino además a *sentir bien*. Precisamente por esto es preferible la virtud a la mera continencia: si nuestras emociones están permeadas por la razón, podremos realizar el bien de un modo más íntegro y auténtico:

Así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo realice por un acto exterior, de igual modo pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Sal 83,3: Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo¹⁵¹.

Es preciso recordar que la afectividad es una potencia positiva en la vida personal, dado que nos impulsa a realizar el bien con más prontitud, a aborrecer el mal con determinación y a ceñirnos con fuerza a lo que debe ser amado. Pero el potencial constructivo de las emociones solo puede aflorar si se sitúan en la posición que les corresponde por naturaleza, a saber, secundar y fortalecer las elecciones de voluntad; por lo mismo, el apetito sensible *requiere* del dominio de la razón para poder constituirse en un aporte efectivo a la plenitud humana. Por lo mismo, es necesario que nos esforcemos por hacer participar, cuanto sea posible, a nuestras emociones de nuestra vida racional.

¹⁵¹ "Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum". ST I-II q. 24 a. 3 in c.

Bibliografía

- ALLERS, R. "The Vis Cogitativa and Evaluation", *The New Scholasticism*, vol. 15 (1941), núm 3, 195-221.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Gredos: Madrid, 2010.
- ARISTÓTELES. *Política*. Gredos: Madrid, 1988.
- ARNOLD, M. *Emoción y personalidad*. Losada: Buenos Aires, 1969.
- ASTORQUIZA, P. "Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino", *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*. Vol. 8 (2008), núm. 14, pp. 117-131.
- DE HAAN, D. "Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 88 (2014), núm. 3, 397-437.
- ECHAVARRÍA, M. "Desire and Freedom: Are We Responsible for Our Emotions?", en BOSCH, Magdalena (ed.), *Desire and Human Flourishing*. Springer: Barcelona, 2020.
- ECHAVARRÍA, M. "Experimentum, evaluación del particular e inclinación afectiva según santo Tomás", ponencia dada en la *XXVII Semana Tomista*, Buenos Aires, 2010.
- ECHAVARRÍA, M. "La sensualitas según Tomás de Aquino", *Intus-Legere*, Vol. 5 (2011), núm. 2, 23-46.
- ECHAVARRÍA, M. "El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino", *Espíritu*. Vol. 65 (2016), núm. 151, 41-72.
- ECHAVARRÍA, M. *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Documenta Universitaria: Girona, 2005.
- ENRÍQUEZ, M. T. *El imperium en Tomás de Aquino*. Tesis doctoral para la Universidad de Navarra. Pamplona: 2008.
- FABRO, C. *Perzezione e pensiero*. Vita e Pensiero: Milán, 1941.
- GARCÍA-JARAMILLO, M. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA: Pamplona, 1997.
- JUANOLA, J. "Inteligencia animal y *vis aestimativa* en Avicena y Tomás de Aquino", *Espíritu*, vol. 64 (2015), núm 150, 341-362.
- JUANOLA, J. "La connaturalidad en el acto del *appetitus sensitivus*", *Espíritu*, vol. 66 (2017), núm. 2017, 395-410.
- MILLÁN-PUELLES, A. *Fundamentos de filosofía*. Rialp: Madrid, 2001.
- NOBLE, H. "Comment la volonté excite ou refrène la passion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 17 (1928), 383-404.
- PLATÓN. *Diálogos*. Gredos: Madrid, 2010.
- PREVOSTI, A. "El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil", *Espíritu*. Vol. 65 (2016), núm 151, pp. 11-39.
- REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, versión electrónica 23.5. Consultado en enero de 2022.
- RODRÍGUEZ, V. *Los sentidos internos*. PPU: Barcelona, 1993.
- ROQUEÑI, J. M. *Educación de la afectividad: una propuesta desde el pensamiento de Tomás de Aquino*. EUNSA: Pamplona, 2005.
- TERESA DE LISIEUX. *Obras completas*. Monte Carmelo: Burgos, p. 245.

- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. de Ana Mallea. EUNSA: Pamplona, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Trad. de Juan Fernando Sellés. Cuadernos de anuario filosófico: Pamplona, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Trad. de Juan Fernando Sellés. Cuadernos de anuario filosófico: Pamplona, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2018
- UFFENHEIMER-LIPPENS, E. "Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions", *The Review of Metaphysics*, Vol. 56 (2003), núm. 3, pp. 383-404.
- VÁSQUEZ, S. "La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia", *Scripta Medaevalia*, voo. 5 (2012), núm. 1, 105-116.