



Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas  
ISSN: 1657-8953  
[yadira.caballero@usa.edu.co](mailto:yadira.caballero@usa.edu.co)  
Universidad Sergio Arboleda  
Colombia

Astorquiza, Patricia

Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino  
Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, vol. 8, núm. 14, enero-junio, 2008, pp. 117-131  
Universidad Sergio Arboleda  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100220256007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino

Recibido: abril 25 de 2008 - Aceptado: junio 28 de 2008

Interaction between human reason and emotions According to Saint Thomas Aquinas

Patricia Astorquiza\*  
Universidad Santo Tomás, Chile

## Resumen

En el presente artículo se aborda un aspecto bien delimitado del pensamiento del Aquinate: la mutua influencia entre la razón y las emociones; es decir, de qué manera la razón del hombre influye en sus emociones y viceversa. El tema es por sí mismo interesante, pero además sumamente importante para la psicología, la ética y la pedagogía.

## Palabras clave

Santo Tomás de Aquino, razón, emociones, psicología, ética, pedagogía

## Abstract

This paper approaches a well defined aspect of Aquinas' thought: the mutual influence between reason and emotions; that is, how human reason influences human emotions and vice versa. The subject itself is interesting, but also extremely important for psychology, ethics and pedagogy.

## Key words

Saint Thomas Aquinas, reason, emotions, psychology, ethics, pedagogy.

\* Ph.D. En Filosofía. Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile.  
Correo electrónico: pastorquiza@santotomas.cl, patricia.astorquiza@gmail.com

## Problema de investigación y método

En la actualidad existe un profundo desconocimiento del dinamismo interior de la psicología humana. La psicología experimental desarrollada en la actualidad se ha centrado en la conducta externa y en las manifestaciones afectivas exteriores de los individuos, en los datos y en las estadísticas. Sabe explicar detalladamente cómo siente y se conduce el hombre en determinadas circunstancias y según determinados parámetros, pero no sabe claramente por qué siente y se conduce así. En general, la psicología experimental explica la conducta humana desde ciertos instintos básicos y patrones de comportamiento. Por lo que muchas veces la libertad viene a ser, para la intención explicativa de las ciencias, un gran escollo.

En contraste, la sabiduría antigua, en concreto, la filosofía de la Grecia clásica y de la Edad Media, presenta un conocimiento bastante exhaustivo y unificado del dinamismo interior humano, explicado causal y esencialmente, y en armonía con la libertad. Entre los pensadores medievales que presentan análisis penetrantes de la psicología humana, destaca de manera eminentemente Tomás de Aquino. Filósofo y teólogo, supo asumir, sintetizar, reformular y elevar lo mejor de la sabiduría occidental hasta su época. Sus análisis de la mente y la conducta humana, repartidos entre sus numerosísimas obras: el tratado de las pasiones, de los hábitos y de las virtudes en la Suma Teológica; sus cuestiones disputadas acerca del apetito, de la libertad, del intelecto; sus comentarios a las obras de Aristóteles, por citar algunos ejemplos; constituyen estudios brillantes, coherentes y sumamente apegados a la experiencia humana.

Para entender el desarrollo del tema, es preciso antes hacerse de un mínimo marco conceptual.

- 1- Para Santo Tomás, el ser humano es una unidad substancial de cuerpo y alma. Esto significa que la persona humana no es

sólo su mente, sino también su cuerpo; existe una unión estrecha y esencial entre la mente y el cuerpo de cada persona. Sin el alma, el cuerpo no es cuerpo vivo ni humano, sin el cuerpo, la mente es incompleta y se encuentra como coartada en sus potencialidades.

- 2- La razón y la voluntad son las potencias superiores en el ser humano. Constituyen las facultades por las que la persona está capacitada para abrirse a toda la realidad y conocerla en su esencia -función de la razón-, y para conducirse frente a dicha realidad, de manera libre y autodeterminativa -función de la voluntad-. En otras palabras, gracias a la razón y a la voluntad, el ser humano puede conocerse a sí mismo, a los demás y al mundo que le rodea, juzgar objetivamente de él y determinarse a sí mismo en su conducta respecto a las demás personas y cosas. La razón y la voluntad son los fundamentos radicales de la libertad humana.
- 3- Además de estas potencias superiores, la persona humana goza también de otras potencias de conocimiento y de tendencia, a saber, los sentidos y los apetitos sensitivos. Unos y otros se encuentran también en los animales, aunque en éstos su funcionamiento es más simple y determina de manera absoluta la conducta del animal.
  - a. Los sentidos son potencias cognoscitivas que permiten un contacto directo con el mundo material; los sentidos son de dos clases: los sentidos externos y los sentidos internos. Los sentidos externos son cinco: tacto, gusto, olfato, oído y vista; son los encargados de abrirnos al mundo exterior y de presentarnos las características de las cosas materiales, tales como color, olor, textura, figura, tamaño, movimiento. Los sentidos internos son cuatro: sensorio común, imaginación, cogitativa o estimativa, y memoria. La psicología contemporánea sólo conoce dos de éstos: imaginación y memoria.

Los órganos de los sentidos internos se ubican principalmente en el cerebro. En general, las funciones de estos sentidos son las de recibir, unificar y retener la información dada por los sentidos externos, formando así las imágenes que luego, la imaginación puede re-presentar, completar y combinar; y emitir lo que Tomás llama un ‘juicio sensible’ respecto de la información recibida<sup>1</sup>. La formación del ‘juicio sensible’ es actividad propia de la cogitativa; más abajo trataremos un poco más de esta facultad. El conocimiento sensitivo no es lo mismo que el conocimiento racional; y para Tomás de Aquino la diferencia no es simplemente de grado, sino esencial: sólo por la razón el hombre es capaz de conocer la esencia de las cosas. Sin embargo, la razón humana toma de los sentidos internos las imágenes a partir de las cuales realiza su propia operación; de manera que, aunque el sensitivo y el racional son dos tipos distintos de conocimiento, se encuentran íntimamente ligados en el ser humano.

- b. Los apetitos sensitivos son potencias apetitivas; es decir, capacidades por las cuales el hombre, y el animal, tienden hacia los objetos presentados por los sentidos. En la medida en que, mediante sus sentidos, el sujeto registra cosas, personas, situaciones... ‘convenientes’ o ‘inconvenientes’, se produce en él una respuesta ‘tendencial’, lo que actualmente se llamaría una ‘emoción’ y que Santo Tomás, junto con toda la tradición de su época, llamaba ‘pasión’; a saber, miedo, alegría, deseo, tristeza, ira... Las emociones o pasiones son la actividad o respuesta propia de los apetitos sensitivos. Como potencias, los apetitos son dos: el apetito concupiscible y el apetito irascible; y cada uno de ellos responde con sus respectivas pasiones. Tomás de Aquino, en un análisis de ferrea lógica, clasifica las pasiones básicas en once: del apetito concupiscible: amor y odio, deleite o alegría, dolor o tristeza, deseo y aversión; y del apetito irascible:

esperanza y desesperación, temor y audacia, e ira<sup>2</sup>. Toda otra emoción puede reducirse a una de éstas once. Todas las pasiones son, esencialmente, afecciones que involucran la mente y el cuerpo; esto significa que las pasiones no sólo implican un determinado estado mental o psíquico, por ejemplo el gozo en una meta conseguida, sino también cambios corporales como el aumento o disminución del calor corporal, sudoración, mayor o menor frecuencia cardiaca, aumento o falta de fuerzas, y cambios similares. Es importante tener en cuenta que las pasiones no son, por lo general, estados premeditados y elegidos, sino más bien, respuestas ‘automáticas’ de los apetitos sensitivos frente a lo que es registrado o representado como un bien o como un mal. En este sentido, las pasiones tienen un cariz bastante ‘pasivo’, como su mismo nombre lo indica: no son, en sí mismas, determinaciones libres del individuo, sino más bien, modos de ‘ser llevados hacia’ o ‘repelidos por’ las cosas.

Con estas breves pinceladas de algunas nociones fundamentales de la psicología tomista, es posible entrar en materia: qué influencia ejerce, por un lado, la razón y voluntad sobre las pasiones o emociones, y por otra, las pasiones sobre los juicios de la razón y las determinaciones de la voluntad.

### Funcionamiento del apetito sensitivo

"Si el apetito sensitivo no ayudara a efectuar el juicio de la razón, sería inútil en la naturaleza humana"<sup>3</sup>.

Lo primero es aclarar cuál es la función propia y apropiada de las pasiones en el psico-dinamismo humano. Para Santo Tomás, las pasiones no son acompañantes molestos de la libertad humana, a modo de perturbaciones que impiden actuar sensatamente. Muy por el contrario, lo propio de las emociones humanas es seguir el juicio de la

razón, reafirmar la determinación libre de la voluntad y complementar la realización de las acciones; en su ejercicio natural, las pasiones vienen a ser como ‘facilitadores’ de la elección libre y ‘condimento’ de la vida. Es interesante destacar esto, para rechazar la idea, de raigambre platónica y estoica, de que todas las pasiones son, en sí mismas, ciertas ‘enfermedades’ del alma, que sólo sirven para oscurecer y entorpecer las actividades de la vida superior.

Los apetitos sensitivos del ser humano se encuentran, por naturaleza, subordinados al juicio de la razón y a las mociones de la voluntad. Esta subordinación natural se manifiesta en los hechos de la vida cotidiana: en presencia ante un hecho juzgado injusto (incluso, si se lo dicen o hacen a otra persona), surge la indignación; frente a una buena noticia o una meta conseguida después de arduo esfuerzo, surge la alegría; si se quiere emprender con fuerza una tarea, se proponen razones para levantar el ánimo e, incluso, la persona se ‘ordena’ a sí misma a estar animosa, y así muchas veces, el estado de ánimo se levanta y se renueva la esperanza. Lo evidente es que las emociones pueden seguir -y muchas veces lo hacen- de manera casi espontánea a los juicios, ideales, propósitos e intenciones. Se trata de una subordinación ‘natural’, de manera que los apetitos sensitivos humanos no requieren de una disposición especial sobreañadida a su propia naturaleza para estar capacitados para seguir el juicio de la razón<sup>4</sup>.

Sin embargo, sobra la experiencia -y quizás en demasía- de la ‘rebeldía’ de las pasiones; pues no siempre se subordinan al juicio, sino que aparecen y alteran, no pocas veces muy a pesar. Los ejemplos de tales situaciones pueden ser interminables: el miedo paralizante al comenzar a responder un examen importante; unas palabras hirientes soltadas en un arrebato de ira; el deseo intenso de algo que claramente es perjudicial; el asco o la repulsa casi incontrolable frente a una cosa beneficiosa -un medicamento, por ejemplo-; la tristeza enfermiza, entre miles de casos similares. Aunque las emociones pueden seguir

al juicio, también es cierto que, en muchas oportunidades, ‘ellas se mandan solas’. Para describir esta curiosa ‘independencia’ de las pasiones respecto de XXXXWQ razón y voluntad, Tomás de Aquino suele traer una metáfora de Aristóteles<sup>5</sup>: en relación al juicio, los apetitos sensitivos son como los hombres libres de una ciudad; los hombres libres, por lo común, obedecen las leyes y los mandatos del gobernante, pero también pueden hacer lo que les parece y oponer resistencia; por eso, el gobernante no los puede mandar de manera ‘despótica’, sino que debe tener con ellos un dominio ‘político’. Así también sucede en el interior del ser humano, en la interacción de sus potencias: “el entendimiento o la razón se dice que imperan al apetito irascible y al concupiscible con imperio político, porque el apetito sensitivo tiene algo propio, que le permite resistir al mandato de la razón”<sup>6</sup>.

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 movimientos pasionales ‘independientes’ sean, además, ‘subversivos’, es decir, contrarios al juicio racional y a la voluntad. Los ejemplos del párrafo anterior son bastante claros. “El apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta 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”<sup>7</sup>. El hecho de que la independencia de los apetitos provenga de causas proporcionadas a su naturaleza implica que, por las solas fuerzas del ser humano, las pasiones ‘rebeldes’ nunca puedan

ser eliminadas del todo de la vida<sup>8</sup>, pero sí es posible que una persona se forme un carácter tal que sea capaz de disminuir al máximo la sublevación de las emociones, y esto es lo que se conoce, en moral, como una persona virtuosa.

Nótese que la virtud no consiste en eliminar las pasiones, ni siquiera en reprimirlas, sino en ordenarlas según el juicio de la razón, y disminuir al máximo los movimientos rebeldes del apetito sensitivo.

Entonces, está claro que lo natural del apetito sensitivo humano es subordinarse a la razón, pero también le es natural reaccionar frente a sus causas propias con emociones ‘independientes’, de manera que el gobierno racional de las pasiones no puede ser impositivo, sino político. ¿En qué consiste dicho gobierno político?

### **Influencia de la razón sobre el apetito sensitivo**

Los apetitos sensitivos “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.”<sup>9</sup>

Siendo dos las facultades superiores del ser humano, cada una de ellas tiene su propio modo de influenciar o ‘mandar’ a los apetitos inferiores: la *inteligencia* (o *razón*) influye en la configuración del *objeto* de las pasiones, y la *voluntad* influye directamente en el *ejercicio* de la pasión y de las mociones exteriores consecuentes.

#### **A- La influencia de la razón**

“El intelecto o razón conoce, en universal, el fin, al cual ordena, imperándolos, el acto del concupiscible y el acto del irascible. Pero aplica este conocimiento universal a lo singular mediante la *cogitativa*”<sup>10</sup>

Los apetitos sensitivos, por esencia, siguen al conocimiento sensitivo; por tanto, para que se

produzca una pasión o afecto a nivel sensitivo es preciso que preceda a dicha pasión algún tipo de captación por parte de los sentidos internos. Por este motivo, la influencia de la razón sobre los apetitos se da en tanto y en cuanto la razón puede influir en los sentidos internos. “En los animales el apetito sensitivo está ordenado, por naturaleza, a ser movido por la potencia estimativa, y así la oveja teme al lobo porque le estima como enemigo suyo. Pero, como anteriormente hemos dicho, el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamada por algunos, *razón particular*, porque compara las intenciones individuales; de manera que en el hombre, por naturaleza, el apetito sensitivo es movido por ella. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto, en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares”<sup>11</sup>.

La cogitativa es el sentido más cercano a la razón; como sentido capta lo singular y concreto, pero por su grado de perfección, es un sentido muy cercano a las operaciones de la razón. Por esto, mediante su acto, el hombre puede aplicar los conceptos universales, que son los propiamente racionales, a las cosas particulares. Si por la razón es posible *saber* qué significa el concepto ‘ser humano’, gracias a la cogitativa, se puede sostener: “Este individuo que estoy viendo ahora (o que estoy imaginando o recordando) es un ser humano” o “Sócrates es hombre”.

De manera que la razón humana puede gobernar las emociones, en primer lugar, influyendo en la cogitativa. Esto significa, haciendo que dicho sentido centre la atención en determinados aspectos de la realidad que tiene en frente, según el sentimiento que interese rechazar o producir. “Es evidente que la razón universal impone el apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible, y que este apetito le obedece. (...) Lo que puede experimentar cada uno en sí mismo, pues recurriendo a algunas consideraciones universales se mitigan, o se exacerban, la ira, el temor y otras pasiones similares”<sup>12</sup>. Por ejemplo, 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 haciendo o diciendo, 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: ‘que mal sería hablar, ahora y aquí, en este estado, se puede echar todo a perder’. 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 emociones.

Pero la inteligencia influye en los apetitos sensitivos no sólo mediante la cogitativa, sino también mediante los demás sentidos internos superiores, especialmente la *imaginación*: la inteligencia puede intervenir en la actividad de la imaginación y formar ciertas imágenes según lo determine<sup>13</sup>. “El apetito sensitivo puede ser movido por la razón universal también mediante la imaginación particular”<sup>14</sup>. El Aquinate es muy gráfico en su explicación: “La razón pone delante de la sensualidad, mediante la imaginación, una cosa bajo el aspecto de deleitable o repelente, según ella le parece; y de esta manera, la sensualidad es movida hacia el gozo o hacia la tristeza”<sup>15</sup>, o cualquier otra pasión. 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 lo algún resultado agradable debido a dicha acción, y aumenta así el deseo.

En resumen, la razón influye en las emociones siempre influyendo en el objeto, causa formal, de tales emociones.

## B- Del gobierno de las emociones mediante la voluntad

Dos son los efectos del apetito sensitivo: las pasiones y las mociones exteriores. El apetito sensitivo produce, como su efecto propio y directo, determinados afectos del alma llamados ‘pasiones’; pero las pasiones producen un segundo efecto: impulsan a realizar, o evitar, una determinada acción. El mucho miedo –pasión-, impulsa a huir –acción-; los grandes deseos de algo –pasión-, empujan a adquirirlo –acción-. Respecto a ambos efectos, la voluntad ejerce su dominio, pero de manera diversa.

Respecto a las acciones externas, el dominio es absoluto: no se hace nada si, de alguna manera, la voluntad no lo consiente, por mucho que las pasiones impulsen a ello. “El apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza por la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, en la oveja, que huye al instante por temor al lobo; pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el imperio de la voluntad, que es el apetito superior. Pues en todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso el apetito inferior no basta para mover mientras que el superior no lo consienta”<sup>16</sup>. Por este motivo, las acciones que se realizan u omiten, impulsadas por la pasión, pueden llamarse realmente ‘voluntarias’, puesto que la voluntad accedió a ellas. Aunque, como se verá más adelante, tal voluntariedad es inferior a la de aquellas acciones plenamente decididas. Debido a este dominio soberano de la voluntad, es posible incluso actuar en contra de aquello a lo cual inclinan las pasiones.

En cuanto a la pasión misma, la influencia de la voluntad es distinta, y más compleja: aquí se trata propiamente de un dominio político. Es bien distinto dominar las acciones que dominar las

emociones. Respecto a este segundo aspecto, sostiene el Aquinate que la influencia de la voluntad sobre las pasiones se da de dos maneras: por *redundancia* o por *elección*.

"Primero, a modo de *redundancia*, a saber: porque, cuando la parte superior del alma se mueve hacia alguna cosa intensamente, sigue su movimiento también la parte inferior; y así, la pasión que surge de modo consiguiente en el apetito sensitivo es señal de una voluntad más intensa (...). Segundo, a manera de *elección*; esto es, 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 (...)"<sup>17</sup>

Por *redundancia* de afectos. Siendo el apetito sensitivo cierta participación del apetito superior, le compete por naturaleza seguir su influjo: el querer intenso de la voluntad influye necesariamente en las apetencias inferiores. "Y así, lo que alegra en gran medida a la voluntad no puede dejar de confortar al cuerpo y hacerlo *sentirse* gozoso: la noticia del éxito de una persona muy amada, el logro de una meta que ha significado muchos años de sacrificio, encontrar una verdad que se ha buscado con ansias... *reconfortan* el ánimo, no sólo la voluntad, sino toda la sensibilidad del individuo; y lo mismo debe decirse de las demás afecciones de la voluntad: todo lo que afecte intensamente a la voluntad acaba traduciéndose en alguna pasión"<sup>18</sup>.

La voluntad ejerce su dominio por *elección* cuando el hombre *elige* ser o no afectado por una determinada pasión. Esta influencia por elección es *indirecta*, porque la voluntad no puede imperar directamente sentir tal o cual pasión, pero puede imperar a la inteligencia, a la cogitativa y a la imaginación, para que consideren y representen aquellos juicios e imágenes que pueden provocar una determinada pasión. En este sentido, la influencia de la voluntad 'por elección' coincide con la influencia de la razón. Yendo más lejos, cada uno puede decidir buscar o evitar ciertas situaciones y circunstancias que

sabe de antemano le moverán a determinados afectos. Ejemplos: una persona golosa que libremente evita ir a la cocina; quien siente una inclinación deshonesta respecto de alguien, evitará el trato con esa persona, dentro de lo que sea posible. Con esto queda claro que el hombre también es responsable de sus pasiones, emociones, sentimientos, aunque no de manera tan absoluta como de sus elecciones.

### **Influencia de los apetitos inferiores sobre la razón y la voluntad**

Tras considerar la influencia de las facultades superiores sobre los apetitos sensitivos, ahora corresponde exponer la influencia en dirección contraria: de las pasiones sobre las facultades superiores.

Los modos en que los apetitos sensitivos pueden influir en las facultades superiores son dos: de manera *actual* y *directa* o de manera *habitual* e *indirecta*.

#### **A- Influencia actual y directa.**

Las pasiones pueden influir directamente sobre las potencias superiores de una manera actual, cuando se dan de manera repentina o momentánea, modificando el juicio de la razón. En general, parece que la influencia de las pasiones sobre la actividad de la razón es negativa: las pasiones alteran o deforman la captación de la realidad, y si son muy intensas, pueden obstruir del todo ese juicio.

Como ha sido dicho antes, la elección de la persona humana está precedida de un razonamiento –deliberación– para determinar los medios adecuados en orden a un fin buscado. Este razonamiento 'práctico' se construye, básicamente, con tres juicios: una premisa universal o premisa mayor, un juicio singular o premisa menor, y un juicio conclusivo; del cual se sigue inmediatamente una elección, porque se trata de un juicio esencialmente unido a la voluntad del sujeto. La premisa mayor de dicho

razonamiento será un *principio universal* o *casi universal* de acción, asumido en conformidad con el fin que se ama; por ejemplo, ‘todo lo deshonesto debe ser evitado’ o ‘todo lo placentero debe ser experimentado’. El primer ejemplo puede constituir una premisa universal de acción para aquel que ama la justicia, o que ama a su prójimo, o a Dios; en cambio, la premisa ‘todo lo placentero debe ser experimentado’ puede ser una norma de acción para quien ha elegido el placer como su fin último y se ha vuelto indiferente a realidades superiores. Por su parte, la premisa menor viene a ser el juicio singular de la cogitativa, que permite reconocer en un objeto sensible o en una acción determinada, la concreción de fin anhelado. Y cuando entre la premisa universal y la singular se reconoce una conexión real que lleva a una determinada conclusión práctica, entonces de dicha conclusión se sigue inmediatamente la acción, si nada lo impide. “De manera que, si la opinión universal dice que es preciso gustar de todo lo dulce y, presentada una cosa particular, la opinión singular dice que esta cosa es dulce, es necesario que aquel que puede probarla inmediatamente la coma, si no hay nada que lo impida”<sup>19</sup>.

Este es el esquema explicativo elemental de la deliberación previa a la elección; un esquema que, claro está, no suele darse con esa simplicidad en la vida real. Pero es muy útil para comprender la influencia de las pasiones sobre la razón, porque las pasiones vienen a alterar este razonamiento. La pasión, en concreto, impide o dificulta el razonar de acuerdo a la premisa universal correcta; dicho de otra manera, hace elegir sin considerar el fin verdadero. Y no se trata de que este oscurecimiento actual del verdadero fin se dé en una persona pervertida e incapaz ya de conocer y querer ideales nobles; el efecto enturbiador de la pasión se manifiesta de manera más sensible y dramática en aquellas personas que todavía tienen las ideas claras respecto de lo bueno y de lo malo, pero son débiles de carácter; aquellas personas que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, llama ‘incontinentes’.

“En el incontinente, la razón no está tan obstruida por la concupiscencia que ignore el principio universal de la verdadera ciencia moral. Supongamos, por tanto, que, *por parte de la razón*, se propusiese (al incontinente) una premisa universal que prohibiese gustar desordenadamente de las cosas dulces, como diciendo ‘nada dulce debe ser gustado fuera de hora’; pero que, *por parte de la concupiscencia* (es decir, por parte del apetito sensitivo), se presentase el juicio ‘todo lo dulce es deleitable’, siendo el deleite lo que de suyo busca la concupiscencia. Entonces, como respecto a lo particular la concupiscencia traba a la razón, no se asumiría (la premisa particular) de acuerdo con la premisa universal de la razón, de manera que se dijese ‘esto está fuera de hora’, sino que se asumirá conforme a la premisa universal de la concupiscencia, diciendo ‘esto es dulce’. Y así se seguirá la conclusión práctica”<sup>20</sup>.

El incontinente sabe lo que es realmente bueno, al menos lo sabe ‘en universal’ -hoy se diría ‘lo sabe en teoría’- y quiere actuar correctamente, al menos, lo quiere ‘en general’; siguiendo el ejemplo anterior, el incontinente sabe que no es conveniente comer fuera de hora y sin necesidad. Pero cuando se presenta la ocasión, por ejemplo, se encuentra con una comida que le gusta, entonces se olvida de lo que sabe y quiere, y elige y hace lo que le dicta el gusto, las ganas, las pasiones. En el momento de la tentación, su deseo nubla el juicio recto de la inteligencia, y la impulsa a razonar en conformidad con tal deseo, aunque no sea ordenado según la razón<sup>21</sup>.

Muchas veces, el sujeto incontinente no sólo sabe en general lo que es correcto racional, sino que también lo sabe en particular; según el ejemplo, sabe que comer este alimento en este momento no es conveniente. ¿Por qué, entonces, si lo sabe no hace lo que ve, en teoría y en concreto, que es mejor? Tomás de Aquino explica que la fuerza de la pasión en el incontinente hace que éste mantenga el razonamiento correcto en un estado de conocimiento ‘habitual’, sin actualizarlo para el caso concreto en que se

encuentra<sup>22</sup>. Y esto puede suceder por un mecanismo muy propio de la psicología humana: distracción de la atención respecto del juicio recto y concentración de las fuerzas del alma en lo que es objeto de la pasión.

"Que el hombre no considere en particular lo que sabe por hábito, a veces ocurre por la mera falta de intención de considerarlo; así por ejemplo, cuando un geómetra no trata de considerar las conclusiones de la geometría, cuya consideración tiene inmediatamente al alcance. Sin embargo, a veces también el hombre no considera aquello que tiene en hábito a causa de un impedimento sobreñadido, como por ejemplo, a causa de una ocupación exterior, a causa de una enfermedad corporal. De esta manera, aquel que está sometido a una pasión, no considera en particular aquello que sabe en universal, en cuanto la pasión impide tal consideración; y la impide de tres modos. En primer lugar, por cierta *distracción*, como se ha expuesto más arriba. Segundo, por *contrariedad*; porque muchas pasiones inclinan a lo contrario de aquello que dice la ciencia universal. En tercer lugar, por cierta *inmutación corporal*, por la cual la razón queda ligada, en cierto modo, y no puede ejercer libremente su acto; así como también el sueño o la ebriedad, produciendo cierta alteración corporal, impiden el uso de la razón. Y que este efecto lo producen las pasiones queda manifiesto en el hecho de que, a veces, cuando las pasiones son muy intensas, el hombre pierde totalmente el uso de la razón, y así muchos, por el exceso de amor o de ira, se han vuelto dementes. Y de este modo la pasión lleva a la razón a juzgar en lo particular contra la ciencia que tiene en universal"<sup>23</sup>.

¿Qué entiende el Aquinate por 'distracción'? Al parecer el término 'distracción' no indica necesaria ni directamente una falta de atención por parte de la razón, sino más bien, una 'desconcentración' de las fuerzas del alma: una desviación de las energías anímicas desde un 'objetivo' a otro. Lo que se podría llamar 'dispersión de fuerzas'. "Como, en efecto, todas las potencias del alma radican en una única

esencia del alma, es necesario que cuando una potencia tiende a su acto, la otra se debilite en su acto, o quede totalmente impedida de él; ya sea porque toda fuerza dispersa en muchas cosas se hace menor, mientras que, al contrario, cuando tiende a una sola cosa, menos se puede dispersar a otras; o ya sea porque en las operaciones del alma se requiere cierta intención, que mientras se aplica vehementemente a una cosa, no puede atender con vehemencia a otra. Y según este modo, como por cierta distracción, cuando el apetito sensitivo se fortalece respecto a cualquier pasión, es necesario que se debilite, o que se vea totalmente impedido, el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad"<sup>24</sup>.

Cuando las energías del alma se reparten entre muchas operaciones de objetos diversos, necesariamente son menores para cada operación, y saldrá perdiendo, finalmente, aquella facultad cuya actividad sea menos intensa. Y en el caso del incontinente, la facultad débil es la voluntad. De manera que todas las fuerzas y atención de su mente quedan como polarizadas hacia el objeto de la pasión, y no hacia el querer recto de la voluntad.

El efecto impeditivo de la pasión es semejante en el caso de la 'contrariedad'. Las pasiones *contrarias* a la inclinación de la razón, ya no simplemente distintas, arrastran a la imaginación y a la estimativa a atender únicamente aquello que agrada al afecto sensible, de manera que no se atienda el juicio recto de la razón. "De aquí vemos que los hombres sometidos al influjo de una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas a las que están aficionados; de manera que el juicio de la razón muchas veces sigue a la pasión del apetito sensitivo, y por consiguiente, también el movimiento de la voluntad, a la cual le es connatural seguir el juicio de la razón"<sup>25</sup>.

La tercera manera en que puede ser impedido el saber recto acerca de la acción es 'por alteración corpórea'. Como toda pasión implica cambios corporales, si la pasión es muy intensa

puede provocar serios trastornos físicos, hasta el punto de ‘hacer perder el juicio’. “Vemos que las pasiones de la ira o de los deseos carnales o cualquiera por el estilo alteran manifiestamente el cuerpo exterior, por ejemplo, calentándolo; y a veces tanto lo calientan que a algunos los llevan a enfermar”<sup>26</sup>. Este trastorno del juicio se debe a que la aplicación de los conocimientos racionales a las situaciones particulares y concretas requiere de la mediación de la cogitativa, cuyo órgano puede ser gravemente dañado por una pasión excesivamente intensa.

Exceptuando la pérdida de la razón por alteración física, parece que todos los demás modos de impedir u obstaculizar el juicio racional, pueden reducirse al modo de la ‘distracción de ánimo’, es decir, la descentración de las energías y de la atención respecto del juicio y querer recto, para concentrarlas en el objeto de la pasión. Se trata del mecanismo propio de quien cae en la tentación: seguir el impulso del momento ‘sin pensar’, porque si se piensa y atiende a lo que dice la razón, no se podrá seguir el impulso<sup>27</sup>. Así puede sostener Tomás de Aquino, “la concupiscencia (entiéndase las pasiones), cuando es vehemente, puede mover cualquier parte del alma, también a la razón, si no está solícita para resistir”<sup>28</sup>.

### B- Influencia habitual e indirecta: la pasión en la formación del hábito.

Ha sido visto como la pasión puede oscurecer, en un momento determinado, el juicio recto de la razón y debilitar el consecuente querer de la voluntad. Pero la influencia de la pasión puede ser más radical. En los casos analizados en el punto anterior, la persona sometida a las pasiones conoce correctamente lo bueno y lo malo, y quiere el bien y rechaza el mal, al menos en general, cuando no está sometido a la influencia momentánea de una pasión. Sin embargo, las pasiones pueden ir ‘modelando’ un carácter (es decir, una forma de ser, de pensar, de sentir y de actuar) que no esté orientado a un verdadero bien; la actuación ‘por pasión’ puede ir configurando un sujeto vicioso.

El vicio es un hábito malo. Pero el concepto aristotélico-tomista de ‘hábito’ no equivale a la mera costumbre; aunque la mayoría de los hábitos se adquieren por costumbre. El hábito es una disposición interior para actuar de una determinada manera; una disposición del alma que implica, por una parte, una inclinación a un determinado fin y, por otra, la facilidad para escoger todo lo que esté ordenado hacia ese fin. Si la disposición interior se refiere a un fin malo, entonces se trata de un hábito malo, o vicio; si la disposición interior se refiere a un fin bueno, entonces se trata de un hábito bueno, o virtud.

Cuando hay hábito -bueno o malo-, existe una determinada apreciación de lo que es bueno y de lo que es malo; para el vicioso será bueno, como correspondiente al fin al cual se inclina, algo que es sólo un bien aparente y, en la realidad, es malo; el virtuoso, en cambio, entenderá como bueno lo que en realidad es bueno y no sólo un bien aparente. Sigue así porque el hábito es como una segunda naturaleza, configura el carácter de una persona, significa un modo de ser sobreañadido a la mera naturaleza del sujeto; y como dice Aristóteles, “así como es cada uno, así le parece el fin”<sup>29</sup>. “Porque para aquel que posee un hábito es amable *de suyo* aquello que le es conveniente conforme a su propio hábito, porque se le ha hecho connatural, en cuanto la costumbre y el hábito se transforman en naturaleza”<sup>30</sup>. Según sus hábitos, la persona se encuentra inclinada a adherir a un bien u a otro: por ejemplo, el lujurioso tiene su fin en los placeres venéreos; el codicioso, en la posesión de bienes materiales y en el poder; el virtuoso, en el bien de la razón; y el santo, en Dios. Pero aquello a lo que todos en principio se encuentran inclinados como por naturaleza parece que es un bien, y si es una inclinación radical, se entiende como el fin último de la vida.

Ahora bien, el fin tiene la función de ‘principio’ en los razonamientos prácticos: la premisa universal práctica, que constituye la norma universal de acción, surge de aquello a lo que se está inclinados como a al fin en la vida. Por

consiguiente, si el carácter es vicioso, informado de hábitos malos, el fin es malo, y, por lo tanto, los principios de la acción están pervertidos. Dicho en términos simples, el vicioso es un sujeto que no sabe ni entiende, ni en general ni en concreto, que lo que quiere y elige es objetivamente malo, sino que piensa que es bueno y se deleita en ello sin miramientos ni vergüenza. Por este motivo, el incontinente —que sabe lo que es bueno y lo quiere en general, pero elige lo malo— no puede considerarse un vicioso ‘acabado’, pues no está del todo corrupto el juicio recto de la razón y el querer de la voluntad; él conoce la norma moral verdadera; lo que sucede es que es débil: elige el mal por debilidad, porque su amor al verdadero bien es débil. En cambio, el que es acabadamente vicioso no conoce la norma moral verdadera, ni ama en absoluto el verdadero bien, de lo que se sigue que los principios de su obrar no son aquellos que le podría proponer la recta razón, sino aquellos que le proponen sus pasiones. El vicioso elige el mal, pero no por debilidad, sino por malicia; los principios universales de su elección son aquellos que a él le parecen según sus apetencias, y convierte su propia opinión errada en norma de su obrar; porque su fin no es ya el verdadero bien sino lo que a él le apetezca.

¿Cómo se ha llegado a la formación del hábito vicioso? Al modo como se forman todos los hábitos morales: por repetición de actos semejantes al hábito<sup>31</sup>. En el caso del vicio, por repetición de actos y elecciones semejantes a actos y elecciones viciosas. ¿Cuáles son esos actos ‘semejantes al vicio’? Aquellos que no surgen de una voluntad buena ni de una razón recta, sino que se realizan a impulsos de la pasión desordenada. De manera que si una persona se acostumbra a actuar bajo el impulso de sus pasiones descontroladas, sin oponer resistencia verdadera y sin intentar obrar conforme a razón, acabará, evidentemente poniendo su fin último en el bien del sentido, en aquello que más atraiga a sus apetitos inferiores. Aunque, en un principio pudiese reconocer cuál es el bien de la razón, e incluso cuál es el bien de la felicidad eterna y

pudiese quererlo, si acostumbra a no obedecer el juicio racional, acabará poniendo toda la intención de su voluntad en los bienes particulares sensibles: de hecho, estos bienes serán su fin, porque ya no entenderá la bondad del bien racional ni de Dios, ya no será capaz de experimentar estos bienes.

Queda manifiesto, por tanto, que las pasiones también pueden influir, a nivel de la formación de hábitos, en el actuar de la razón, alterando el conocimiento de los principios universales de la acción, y en el querer más profundo de la voluntad, haciendo que ésta quede orientada hacia un fin desordenado, pues el vicioso ha convertido el objeto de sus pasiones en el objeto absoluto de su voluntad. Los apetitos sensitivos no sometidos al juicio recto de la razón llevan a adherir a un bien particular como a fin último, y a aceptar como válidas las premisas universales de la sensualidad; y esto no sólo en un momento determinado en que la pasión sea muy intensa, sino de manera estable, *habitual*.

## Conclusiones

### **¿Es posible una influencia positiva de las pasiones antecedentes al juicio de la razón?**

En síntesis, las relaciones entre las facultades superiores y las pasiones del alma, siguiendo a Santo Tomás, se dan de dos maneras: o las pasiones son anteriores al juicio de la razón, *pasiones antecedentes*, o las pasiones siguen al juicio y al querer de la voluntad, *pasiones consecuentes*<sup>32</sup>. Los adjetivos ‘antecedente’ y ‘consecuente’ no designan tanto un orden temporal como un orden causal. Las pasiones ‘antecedentes’ son aquellas que se originan con independencia del juicio racional. Puede ser antes o al mismo tiempo que tal juicio, pero no causadas por la razón ni por la voluntad. Las pasiones consecuentes son aquéllas que están provocadas o inducidas por la razón y la voluntad.

Cuando se habla de la influencia de las facultades superiores sobre las pasiones del

apetito sensitivo, se está hablando de pasiones consecuentes, y cuando se habla de la influencia de las pasiones sobre las facultades superiores se refiere a pasiones antecedentes. Nótese, sin embargo, que esta división de las pasiones no es, estrictamente hablando, una clasificación moral: no se trata de que las pasiones antecedentes sean siempre malas y las consecuentes siempre buenas, moralmente hablando. La división establecida por Santo Tomás tiene un cariz más bien psicológico, que redunda secundariamente en la moralidad de las acciones; lo que señala Tomás de Aquino es que las pasiones antecedentes no son voluntarias, o son menos voluntarias, y las pasiones consecuentes implican mayor voluntariedad; de ahí que las acciones motivadas por pasiones antecedentes son menos voluntarias y las acciones acompañadas de pasiones consecuentes sean más voluntarias. Esta mayor o menor voluntariedad puede aplicarse tanto a la buena como a la mala elección: si las pasiones son antecedentes, disminuye la moralidad de la acción, es decir, la acción es menos mala, o menos buena, según el caso; si las pasiones son consecuentes pasa lo contrario, la elección, y la acción, es más mala o más buena, según se elija el mal o el bien.

Lo que queda bastante patente es que para Tomás de Aquino la acción es plena y perfectamente voluntaria cuando va acompañada de las pasiones consecuentes; mientras que la acción y elección movida por pasiones antecedentes -lo que se llama ‘obrar por pasión’- es menos voluntaria, es decir, no es perfectamente voluntaria, tanto si es moralmente buena como si es mala. ¿Qué significa esto? Que una acción perfectamente buena o perfectamente mala va seguida de pasiones consecuentes, queridas y elegidas por el sujeto; mientras que la elección y la acción realizadas ‘por pasión’ nunca pueden ser perfectamente malas, ni perfectamente buenas. El malo, el verdadero malo, es decir, el vicioso, no obra pasionalmente cuando elige el mal, sino con la cabeza fría; y el bueno, el verdadero bueno, el virtuoso, tampoco obra pasionalmente cuando elige el bien usando su virtud: nunca una

elección virtuosa, en un sentido cabal, puede ser una elección ‘por pasión’, porque entonces ya no es una elección tan buena, y no puede llamarse virtuosa.

Pero, esto ¿es realmente así? Santo Tomás, siguiendo en esto a San Agustín, es bastante claro al respecto: *aunque la pasión inclinase hacia la misma acción a la cual inclinaría el juicio racional recto*, cuando la acción se hace movida por la pasión, es menos voluntaria y, por lo mismo, menos buena y, por tanto, no es perfectamente buena. “Es más laudable hacer una obra de misericordia por el juicio de la razón que hacerla por la sola pasión de la misericordia”<sup>33</sup>. La elección perfectamente buena, la elección virtuosa, no sólo debe ser una elección ‘según la razón’, sino todavía más, una elección ‘a partir de la razón’.

En realidad, esta lógica puede sonar extraña y un poco chocante porque una acción buena realizada pasionalmente parece más espontánea y, en este sentido, más íntima y propia del sujeto: parece que el perfecto bueno, el virtuoso se mueve como instintivamente hacia el bien, casi sin pensar lo que hace. Y esto tiene parte de razón, porque el virtuoso es un hombre de unos buenos sentimientos ‘como naturales’, pero no toda la razón, porque la virtud hace al hombre sensato y reflexivo, todo menos instintivo en su obrar. Y si se piensa un poco se ve la causa: actuar ‘por pasión’ es actuar con independencia del juicio racional, pero, el apetito sensitivo con independencia de la razón, tiene sus propios motivos, sus propios objetos de tendencia, que son siempre bienes particulares y objetos singulares. En el caso de dar limosna ‘por compasión’, resulta que el que da limosna movido por la pena que siente al ver a un miserable hombre necesitado, lo hace más para disminuir o quitar de sí la pena que siente que por ayudar al prójimo, pues la tristeza nunca es agradable. Si hiciera ese mismo acto por el juicio recto de la razón miraría sinceramente el bien del prójimo, y pensaría si darle esa limosna en ese momento es lo que más le conviene al pobre; y quizás vería

que no, porque se ve claramente que el hombre es un borracho, por ejemplo, y que lo que debe hacer, si está en su mano, es llevar a ese hombre a una institución donde le puedan ayudar, o donar una buena cantidad a una institución de beneficencia. En cualquier caso, una acción plenamente voluntaria es aquella en que la voluntad elige movida por sus propios motivos, y estos siempre son aquellos que le presenta con lucidez la razón. Por este motivo, de cara a la elección entre hacer un acto bueno movido 'por pasión' y hacerlo por el juicio de la razón, es preferible este segundo modo de acción, porque es mejor -más bueno-.

No significa esto que la pasión cumpla un mero papel negativo en la elección. Como más arriba se dijo, las pasiones consecuentes al juicio de la razón no sólo son apropiadas, sino necesarias para el acto voluntario perfecto, y por tanto, para el perfecto acto de virtud. "Así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que 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 Salmo 83, 3: *Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo*, entendiendo por corazón el apetito intelectivo (voluntad), y por carne, el apetito sensitivo"<sup>34</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. *S. Th.*, 1, 76.

<sup>2</sup> Cf. *S.Th.*, 1-2, 23.

<sup>3</sup> In *IV Ethic.*, lec. 13, n.560.

<sup>4</sup> Cf. *S.Th.* 1-2, 74, 3 ad1um. De sensualitate aa. 4 y 5. Los apetitos sensitivos son racionales por participación. Cf. *S. Th.* 1, q.81 Debemos, precisar, que las virtudes en los apetitos inferiores no disponen, sin más, a éstos para seguir el juicio de la razón, sino para seguirlo *siempre y fácilmente*.

<sup>5</sup> Política, libro I.

<sup>6</sup> *S. Th.*, 1, 81, 3 ad 2.

<sup>7</sup> *S. Th.*, 1, 81,3 ad 2.

<sup>8</sup> Cf. *De sensualitate* a.7.

<sup>9</sup> *S. Th.*, 1, 81, a.3.

<sup>10</sup> "Intellectus sive ratio cognoscit in universalis finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singulariam applicat". *De Verit.*, q.10, a.5 ad 4.

<sup>11</sup> "Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. 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 singulares. ». *S Th.*, 1, 81, a.3.

<sup>12</sup> «Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur ». *S Th.*, 1, 81, .3.

<sup>13</sup> Cf. *S. Th.*, 1, 81, 3 ad 3.

<sup>14</sup> "Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universalis moveri, mediante imaginatione particulari". *S. Th.*, 1-2, 30, 3 ad 3.

<sup>15</sup> De sensualitate, 4, c.

<sup>16</sup> 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 potentias motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis: unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat". *S. Th.*, 1, 81, 3.

<sup>17</sup>*S. Th.*, 1-2, 24, 3 ad 1.

<sup>18</sup> Astorquiza, P. "Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino". Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, edición electrónica, p. 199.

<sup>19</sup> "Ut si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demostrato aliquo particulare, sit dulce, necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquid prohibens. Et hoc quidem fit in syllogismo temperati, qui non habet concupiscentiam repugnantem rationi proponenti quod omne dishonestum est vitandum. Et similiter in syllogismo intemperati, cuius ratio concupiscentiae non repugnat proponenti, quae inclinat ad hoc quod omne delectabile sit sumendum". *In VII Ethic.*, lec. 3, n.1346.

<sup>20</sup> *In VII Ethic.*, lec. 3, n.1347.

<sup>21</sup> "Que, a veces, el apetito parezca no seguir al conocimiento, se debe a que el apetito y el juicio del conocimiento no se refieren a lo mismo, pues el apetito se refiere a las acciones particulares, y en cambio, el juicio de la razón se refiere a veces a algo universal que es, a veces, contrario al apetito. Sin embargo, el juicio de esto particular que debe realizarse ahora nunca puede ser contrario al apetito. Efectivamente, el que quiere fornicar, aunque sepa en universal que la fornicación es mala, sin embargo, juzga que ahora es bueno para él el acto de fornicación".

"Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili,

iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universal, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universalis fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actus. *De Verit.*, q. 24, a. 2.

<sup>22</sup> "Dos son los modos de juicio que usa la razón práctica, a saber, la proposición *universal* y la *singular*; y por esto, parece que nada impide que alguien que actúa sin considerar la ciencia (es decir, sin considerar el recto juicio de la razón), en realidad conozca *en hábito* ambas proposiciones, pero *en acto* considere sólo la universal y no la particular, porque las acciones son acerca de lo singular. De aquí que, si una persona no considera el juicio singular, no sea de admirar que actúe de manera distinta (a lo que manda la ciencia práctica). Debe saberse también que lo *universal* puede considerarse en dos sentidos. De un modo, como es en sí mismo, por ejemplo, cuando decimos que a todo hombre le convienen las cosas secas. De otro modo, en cuanto está en el singular, como cuando decimos que este hombre o tal comida es seca. Ahora bien, puede suceder que alguien conozca, en hábito y en acto, la premisa universal considerada en sí misma, pero el principio universal considerado en este caso individual o no lo tenga –es decir, no lo conozca ni siquiera en hábito–, o no lo actualice –esto es, no lo conozca en acto". *In VII Ethic.*, lec.3, nn.1339-1340.

<sup>23</sup> "Quod homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solu defectu intentionis. Puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens: puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporale. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universalis, in quantum

passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem: sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem: quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam 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 passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali". *S. Th.*, 1-2, 77, 2.

<sup>24</sup> "Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor: inde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas". *S. Th.*, 1-2, 77, 1.

<sup>25</sup> "Unde videmus quod homines in aliqua passionem existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis". *S. Th.*, 1-2, 77, 1.

<sup>26</sup> "Videmus enim quod irae et concupiscentiae venereorum et quaedam huiusmodi passiones manifeste transmutant corpus exterius, puta cum ex his incalesceat. Et quandoque tantum incalescunt huiusmodi passiones quod quosdam in insanias deducunt. Et sic manifestum est quod incontinentes similiter disponuntur dormientibus, aut maniacis, aut ebriosis, qui scilicet habent habitum scientiae practicae in singularibus ligatum". *In VII Ethic.*, lec.3, n. 1342.

<sup>27</sup> Aunque el incontinente diga exteriormente afirmaciones juiciosas (por ejemplo, 'seguir esta inclinación ahora es deshonesto y no conviene'), sin embargo, interiormente *no las entiende en acto*, porque aquello que dice no lo siente así. Cfr. *In VII Ethic.*, lec.3, n. 1344.

<sup>28</sup> "Quia concupiscentia quando est vehemens potest movere quamlibet particulam animae, etiam rationem, ni non sit sollicita ad resistendum". *In VII Ethic.*, lec.3, n. 1348.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, c.5, 1114 a 32; cfr. *In III Ethic.*, lec.13, nn. 519, 520 y 523.

<sup>30</sup> "Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam". *S. Th.*, 1-2, 78, 2.

<sup>31</sup>Cf. *S. Th.*, 1-2, 51, 2.

<sup>32</sup> Cf. *S. Th.*, 1-2, 24, 3 ad 1.

<sup>33</sup> *S. Th.*, 1-2, 24, 3 ad 1.

<sup>34</sup> *S. Th.*, 1-2, 24, 3 c.