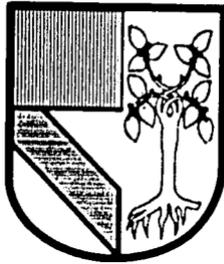


308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

4



EL INFLUJO DE LAS PASIONES EN EL ACTO VOLITIVO EN LA
FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

TESIS PROFESIONAL

QUE PRESENTA:

GEMMA SANTAMARÍA MIRANDA

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. JORGE MORÁN CASTELLANOS

MÉXICO, D.F.

2002

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

A mi Madre y a la memoria de mi Padre

A Alfonsina por todo su apoyo y paciencia

Y a todas las personas que me ayudaron a sacar adelante este trabajo

Introducción.....	1
-------------------	---

CAPITULO PRIMERO

LOS FENÓMENOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CONSCIENTE

1 UNIDAD SUBSTANCIAL DEL HOMBRE EN SU SER Y EN SU ACCION	8
1.1 El alma Forma substancial del cuerpo y principio operativo del ser	8
1.2 Las potencias del alma naturaleza y clasificacion	11
1.3 Del orden y subordinacion de las potencias entre si	13
2 LOS FENOMENOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CONSCIENTE	
2.1 Conocimiento y apeticion	16
2.2 El conocimiento	17
2.2.1 El conocimiento sensible	19
a) Sentidos externos	21
b) Sentidos internos	23
2.2.2 El Conocimiento intelectual	26
a) Naturaleza de la inteligencia	26
b) Entendimiento agente y entendimiento paciente	29
c) Operaciones del entendimiento	30
2.3 El apetito	32
2.3.1 La sensibilidad	34
a) naturaleza	35
b) Division de los apetitos	36
2.3.2 El apetito racional o voluntad	
a) Naturaleza	38
b) Objeto	39
c) Modo de tender	39
3 RELACION INTELIGENCIA VOLUNTAD	43
Primacia de las potencias	45

CAPITULO SEGUNDO

EL PROCESO DEL ACTO VOLITIVO

1 ACTOS HUMANOS Y ACTOS DEL HOMBRE	47
2 EL PROCESO DEL ACTO VOLITIVO	49
2.1 Actos Inmediatos de la voluntad	50
2.1.1 Actos de la voluntad referentes al fin	53
2.1.1.1 El deseo o simple acto de querer	53
2.1.1.2 La fruicion o gozo	56
2.1.1.3 La intencion	57
2.1.2 De la determinacion de los medios	59
2.1.2.1 Primer orden	64
1) La eleccion	65
2) El consejo que precede a la eleccion	65
3) El consentimiento	68
2.1.2.2 Segundo orden de la consecucion de los medios	69
El Uso	72
2.2 Los actos imperados por la voluntad	72
2.2.1 El Imperio (naturaleza)	75
2.2.2 Los actos imperados por la voluntad	75
	78

CAPITULO TERCERO
EL INFLUJO DE LAS PASIONES EN EL ACTO VOLITIVO

1 LA AFECTIVIDAD	82
2 LAS PASIONES EN EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO	
2 1 Naturaleza de las pasiones	85
2 2 Relacion de los apetitos con los otros dinamismos de la persona	88
3 NATURALEZA DEL INFLUJO DE LAS PASIONES	91
4 EL INFLUJO DE LAS PASIONES EN LOS ACTOS DEL PROCESO DEL ACTO LIBRE DE LA PERSONA	96
4 1 El influjo de las pasiones en los actos referentes al fin	97
4 2 Respecto a la determinacion de los medios	100

CAPITULO CUARTO
ESTUDIO PARTICULAR DE LAS PASIONES

LAS PASIONES EN PARTICULAR	
1 Clasificacion de las pasiones	104
2 Las pasiones en particular	107
2 1 El amor	107
2 2 El odio	111
2 3 La concupiscencia o deseo	114
2 4 La delectacion o gozo	115
2 5 El dolor y la tristeza	119
2 6 La esperanza y la desesperacion	122
2 7 El temor	123
2 8 La audacia	126
2 9 La ira	127
Conclusiones	131
Bibliografia	134

INTRODUCCION

Antes de entrar a la tesis, es preciso explicar el enfoque bajo el cual he desarrollado la presente investigación

Mi objetivo es hacer un estudio del tema de las pasiones en el pensamiento de Tomás de Aquino, con el enfoque de la "integración de la persona en la acción" tomado de Karol Wojtyła en su obra "Persona y acción". En el análisis que hace sobre la acción humana, Wojtyła explica como la persona tiene la capacidad de hacerse a si misma por medio de la integración de los diferentes dinamismos operativos que la voluntad actualiza en el momento de la acción, al dominarlos (autodominio) y ordenarlos hacia el fin natural de la persona

Esta autodeterminación de los actos de la persona es posible gracias a lo que llama Wojtyła la "*Trascendencia de la persona en la acción*", que consiste en la tendencia natural y necesaria de la voluntad hacia la verdad "*Esta dependencia hace que la voluntad sea independiente de los objetos y de su presentación y otorga a la persona el ascendente sobre su propio dinamismo*"¹

La referencia natural de la voluntad hacia la "*verdad con mayúscula*" es lo que

¹ WOJTYLA karol, Persona y Acción, pp 162

le permite ser libre ante verdades parciales, haciendola capaz de moverse a si misma y conseguir que todos los dinamismos de la persona se orienten hacia esa realidad.

De hecho, esta idea ya habia sido concebida por Tomas de Aquino quien, aún careciendo de muchos recursos terminológicos que facilitarían su futura comprensión y de los elementos aportados por la psicología actual, consiguió comprender a fondo la naturaleza la persona y de su obrar con esa visión integradora, completada posteriormente por el mismo Wojtyla

Sin embargo, esas mismas carencias y de algun modo por la estructura de la Suma Teologica, que es básicamente el texto que analizo en el presente trabajo, en ocasiones se dificulta comprender el alcance del estudio que realiza Tomás de Aquino sobre afectividad y su relación con la totalidad del dinamismo operativo de la persona

En este sentido la lectura de "Persona y acción" me parece que es un instrumento de gran utilidad para comprender el pensamiento de Tomás de Aquino, pues siendo Karol Wojtyla un filósofo que ha profundizado en el pensamiento del Aquinate, es además un autor contemporáneo que lo enriquece con los avances de la psicología y con el método fenomenológico

En cuanto al tema de la afectividad en la actualidad se ha llegado a profundizar bastante, en esta linea me llamo la atención el estudio realizado por Von Hildebrand en su obra "El Corazon", en el que consigue recuperar el status de la afectividad dentro de la operación armónica de la persona

Von Hildebrand afirma que la felicidad que busca el hombre no la alcanza unicamente por el hecho de "proponerselo", dado que la felicidad no es una idea en el hombre, sino una experiencia que abarca tanto la razón y la operación voltiva como la afectividad. Para el presente estudio Tomaré tambien algunas

de sus ideas, en especial la división que hace de la afectividad, la cual me parece que facilita la comprensión de la amplitud del concepto tomasino de afectividad.

Busco por tanto, a partir de estas dos ideas, hacer un rescate de la afectividad en el pensamiento de Tomás de Aquino, para evitar la impresión intelectualista o voluntarista -ambos extremos contrarios a una visión integradora de la persona-, que, en su afán de reafirmar la superioridad de la inteligencia y voluntad sobre los demás dinamismos humanos, puede dejar al lector.

Es importante aclarar que no estoy realizando un estudio comparativo de los autores citados, sino únicamente trato de partir de algunas de sus ideas para conseguir una mejor comprensión del pensamiento de Tomás de Aquino, que es el autor que estoy estudiando.

La afectividad

El término "afectividad" es muy amplio, incluye a las pasiones pero no se reduce a ellas. Entendida como acto del apetito sensible, toda pasión es un afecto, pero no todo afecto es una pasión, porque pueden ser actos que tienen relación más directa con otros dinamismos de la persona - tales como el cuerpo -, pero con un efecto emocional.

De hecho en el lenguaje actual se comprende mejor el término "afectividad" que el de "pasión", pues éste último, además de tener un significado más reducido, en algunos casos se le ha dado un enfoque negativo relacionado con aquello que arrastra a la persona a realizar acciones contrarias a su propia naturaleza.

En el análisis de la naturaleza de las pasiones, Tomás de Aquino se centra en el estudio de los actos de los apetitos sensibles, pero cuando hace el análisis de cada una de ellas consigue hacer un auténtico tratado de la "afectividad", aunque

esta expresión la utilice en contadas ocasiones, aplicando en general el término "pasión" al referirse a los diferentes movimientos afectivos. .

Orden general de la tesis

En el primer capítulo hago un análisis de las diferentes capacidades operativas de la persona humana bajo la visión integradora de la persona: esto permite entrever el enfoque que tendrá toda la tesis

El segundo capítulo está destinado al análisis del acto libre del ser humano, tema que tiene un cierto grado de dificultad, dado que la tradición tomista suele presentarlo bajo un esquema que si bien es útil, no es totalmente fiel al pensamiento de Santo Tomás. Esto puede quedar claro con el esquema que presento al inicio del capítulo

El tema central de la tesis se desarrolla en el tercer capítulo: Tomás de Aquino trata de manera muy escueta la relación de los apetitos con la voluntad y le da una importancia secundaria porque no es el tema central de su estudio, de hecho lo maneja en escasos momentos

1. *"Si el apetito concupiscible e irascible obedecen a la razón" (1 q 81 a 3)*
2. *"si la voluntad es movida por el apetito" (1-2 q 9 a 2)*
3. *"Si la voluntad es necesariamente movida por el apetito" (1-2 q 10 a 3)*
4. *"Si los actos del apetito sensitivo son imperados" (1-2 q 17 a 7)*

Precisamente por el contexto y enfoque de esta parte de la Suma Teológica, que por un lado permite comprender el sentido de integración de la acción por medio de la inteligencia y la voluntad, deja sin embargo un cierto prejuicio ante la afectividad, porque da la impresión de reducirla al ámbito de las "pasiones". Es en la parte del estudio particular de las pasiones, a partir de la cuestión 26 donde se puede

comprender mejor la amplitud del pensamiento del aquinate en relación al tema de la afectividad.

En el tercer capítulo, primero analizo la afectividad y hago una división de los diferentes movimientos afectivos de acuerdo al pensamiento de Santo Tomás, tomando como modelo la diversificación realizada por Von Hildebrand. Después hago un breve análisis de las pasiones como actos del apetito pasando en un tercer momento al análisis del influjo que tienen sobre el acto libre de la persona, primero de una forma general y después en los diferentes actos que componen la operación libre de la persona.

Por último, el capítulo cuatro está reservado al análisis de cada pasión. Lo inicio con la división de las pasiones hecha por Santo Tomás y después hago un breve análisis de cada una con una breve reflexión sobre el modo como influyen en el acto voluntario.

CAPITULO PRIMERO

LOS FENOMENOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CONSCIENTE

INTRODUCCION

El objetivo de este capítulo es hacer un análisis de la estructura operativa de la acción humana en la filosofía de Tomás de Aquino, que facilite la comprensión del influjo de los fenómenos afectivos en el proceso del acto humano, todo ello dentro de una visión integradora de la persona

La idea de la concepción integradora de la persona tomada del pensamiento de Karol Wojtyła en "Persona y Acción", hace referencia al papel que desempeñan la inteligencia y la voluntad para ordenar los actos de todas las potencias hacia los valores más altos (el bien y la verdad), por medios de los cuales la persona, como sujeto singular, alcanza su perfección, perfección en la que participan de alguna manera todas las potencias y no solo la inteligencia y la voluntad, aunque estas juegan el papel de principio primario de la acción, porque se trata de la acción libre del hombre

Es preciso aclarar que utilizaré en muchas ocasiones el término *persona* y no el de *hombre*, porque me parece que con este vocablo queda aun más clara la unidad y dinamismo de las operaciones humanas. Es precisamente en su contexto singular donde se efectúa la acción auténtica del individuo, dándose la interacción de las diferentes potencias operativas y el ordenamiento de todas al fin natural de la persona.

Cuando se define al hombre como "animal racional" quedan incluidos los dos elementos fundamentales que constituyen su naturaleza, pero de suyo la expresión "**persona**" añade el hecho de la individualidad y subjetividad, que nos permiten un acercamiento más apropiado al hombre, la persona se presenta entonces como "**sujeto único**", no sólo en su distinción con los otros seres, sino también en la unidad de sus potencias y sus actos, porque en el hombre singular todas sus acciones, incluyendo aquellas sobre las cuales no tiene dominio absoluto, adquieren un carácter no sólo humano sino también personal. Más adelante analizaremos cómo, sin ser lo distintivo, su corporeidad y sensibilidad contribuyen a esta distinción.

Aunque de ordinario Tomás de Aquino no se refiere al ser humano con el término *persona*, no desconoce el hecho de que la operación humana se da en este contexto personal, como sujeto.

Antes de introducirme de lleno al estudio de los fenómenos fundamentales de la acción humana, es necesario en este capítulo hacer algunas observaciones previas que faciliten su análisis y comprensión dentro de un contexto integrador, por eso me interesa analizar de una manera general el concepto que, partiendo de la teoría hilemórfica de Aristóteles, elabora Tomás de Aquino sobre la unidad substancial del hombre.

I. UNIDAD SUSTANCIAL DEL HOMBRE EN SU SER Y ACCION

1.1. EL ALMA: FORMA SUBSTANCIAL DEL CUERPO Y PRINCIPIO OPERATIVO DEL SER VIVO

El concepto integral la persona en la filosofía de Tomás de Aquino, nos hace más comprensible la unidad armónica de su acción, porque el hombre es para el Aquinate un ser compuesto de alma y cuerpo, unidos para formar un sujeto único

No cabe duda que el estudio de la acción humana comporta cierta dificultad por la misma complejidad de su constitución. El hombre está situado en un plano intermedio entre las realidades creadas, compartiendo con ellas, tanto a nivel superior como a nivel inferior, ciertas características que forman en él parte esencial de su ser, así lo afirma el mismo Santo Tomás cuando dice que *"el alma intelectual ocupa en el orden de la naturaleza un grado ínfimo entre las sustancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como a los ángeles, sino que se ve obligada a espigarla, mediante los sentidos, de la multiplicidad de las cosas () pero como "la naturaleza no falla a ningún ser en lo necesario, de ahí que fuese necesario que el alma intelectual no solamente tuviese la facultad de entender, sino también la de sentir, mas la acción de sentir no puede ejercerse a no ser mediante un órgano corporal" (1 q 76 a 5), y "Siendo el sentir una operación del hombre, aunque no sea exclusiva, es evidente que el hombre no es solamente alma sino un compuesto de alma y cuerpo (1 q 75 a 4).*

La constitución ontológica la persona le da una unidad interior en su ser y en su acción a partir de un único principio formal, dice Santo Tomás *"en virtud de la forma única por la que tiene el ser () el alma sostiene al cuerpo y le hace uno" con ella (1 q 76 a 3)*

De esta manera *"el alma se une al cuerpo como forma substancial" (1 q.76 a.6)* comunicando *"el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de*

ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad" (1 q. 75 a. 1 ad 2), por tanto, el alma es el principio formal del compuesto, aquello "por el que una cosa es y se denomina ser" (Contr. Gent. L. 2 cap. 68), de modo que, en cuanto forma, es el principio actual por el que le viene el ser a la materia y por el que ambas convergen en una unidad de ser

El alma unida al cuerpo constituye al hombre y le da un modo específico de ser y es a la vez el primer principio de sus operaciones, el cual integra y da unidad a los actos de sus diversas potencias

Por medio de ella todos sus elementos constitutivos y operativos confluyen en un mismo sujeto, manifestando a través de ellos no sólo una naturaleza racional, sino también una individualidad concreta porque, dice nuestro autor, *"una y la misma esencialmente es la forma por la cual el hombre es ser en acto, y es cuerpo, y es viviente, y es animal, y es hombre"*. (1 q. 76 a. 6 ad 1)

Pero el alma y el cuerpo, en cuanto principios constitutivos del ser, forman una unidad tal que *"son, siendo juntos"*. El cuerpo no "es" sino al estar unido al alma, por la que le viene el ser, pero a su vez, el modo natural de ser y de obrar del alma es a través del cuerpo al que se encuentra unida. De este modo se puede decir que es propiamente el sujeto (unidad de cuerpo y alma), la base ontológica de su dinamismo natural, lo que hace posible que sea *"uno mismo el hombre que al mismo tiempo percibe que entiende y que siente"* (1 q. 76 a. 3)

En cuanto forma substancial de un cuerpo orgánico, el alma intelectual incluye en sí todas las potencialidades de los seres inferiores a ella

Tomás de Aquino habla de tres especies de almas, por las que se distinguen los tres modos fundamentales de vida. Como las almas se diversifican *"según el orden como las operaciones del alma sobrepujan a las operaciones de la naturaleza corpórea"* (1 q. 77 a. 1), siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás clasifica

las almas de acuerdo al grado de independencia que tienen sus operaciones de la materia en:

1. **El alma vegetativa:** cuyas operaciones, no obstante que provienen de un principio intrínseco, se producen mediante un órgano corpóreo y en virtud de una cualidad corpórea, de manera que, en cuanto dependiente del cuerpo, son de alguna manera movidas por un principio exterior
2. **El alma sensitiva** la cual actúa también mediante un órgano corporal, que utiliza como instrumento la potencia, requiriendo la cualidad corpórea únicamente para la debida disposición el órgano. Por ejemplo la potencia visual, que actúa a través del ojo el cual requiere de la luz, o la potencia gustativa a través de las papilas gustativas que requieren la presencia de sustancias que inmuten el órgano.
3. **El alma racional.** cuya operación sobrepasa a tal grado la naturaleza corpórea, que prescinde de órgano para realizar sus operaciones propias

El alma racional (forma y principio operativo del hombre) *"por estar en los confines entre las naturas espirituales y corporales, concurren en ella las potencias de unas y otras"* (1 q 77 a 3), no porque posea tres almas distintas, lo cual destruiría la unidad interna del sujeto, sino porque el *alma intelectual*, en cuanto principio del ser, *"contiene virtualmente cuanto hay en el alma sensitiva de los irracionales y en la vegetativa de las plantas"* (1 q 76 a 3) Por eso dice Tomás que el alma es en el hombre *"lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente, y también es lo primero en virtud de lo cual entendemos"* (1 q 76 a 1)

El hombre tiene por tanto diversas capacidades operativas, porque, al tener mayor grado de perfección, su principio formal abarca las potencialidades de los seres inferiores, pero no sólo las posee sino que las perfecciona integrándolas para conseguir los fines propios de su naturaleza racional

Para comprender mejor esto, pasaré ahora al análisis de los diferentes principios operativos humanos y el modo como se integran en la acción

1.2. POTENCIAS DEL ALMA.

Como se dijo más arriba, la persona en cuanto sujeto es el sustento ontológico de la acción humana. Por medio de sus actos se expresa como sujeto racional y como individuo concreto

Pero como el sujeto recibe a través del alma el ser y sus capacidades operativas, de acuerdo a una naturaleza determinada, esta se convierte en el *primer principio de sus operaciones*, sin embargo el alma no actúa de modo inmediato, sino a través de sus potencias a las que llama el Aquinate "*principios próximos de operaciones*".

En este sentido dice: "*En cuanto forma substancial del cuerpo, la operación del alma no está ordenada a otra forma sino al ser, porque de otra manera se diría que actúa por su esencia, y en tal caso se encontraría continuamente actuando*", cosa a toda evidencia falsa. "*De donde, al estar en potencia respecto al otro acto no le corresponde según su esencia, en cuanto que es forma, sino según su potencia*". (1 q 77 a. 1)

El alma es acto pero no acto puro. En cuanto acto "es" y participa el ser al cuerpo, pero está en potencia respecto a otros modos de ser - formas o perfecciones segundas - que completan su perfección. Ahora bien, siendo estos modos de ser de diversa naturaleza, deben referirse a distintos principios operativos llamados **potencias o facultades**

Dice el Aquinate que el hombre, dentro de los seres creados, es el que requiere de más potencias, porque "*los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes*

particulares, por lo mismo tienen unas pocas y concretas operaciones y potencias. El hombre en cambio "puede conseguir la bondad perfecta y universal (...) Ocupa sin embargo, el último grado, por su naturaleza, entre los seres a quienes compete la Bienaventuranza, al ser su operación menos perfecta no la alcanza en un sólo acto (...) por eso el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones y potencias" (1 q. 77 a. 3)

Tomás de Aquino clasifica los géneros fundamentales de potencias del alma de acuerdo a dos criterios fundamentales

a) **Por la naturaleza de su objeto** dice que "toda potencia toma su especie de su objeto propio", de esta manera, a mayor universalidad del objeto, mayor grado de perfección y nobleza de la potencia. (1 q. 78 a. 1).

b) **De acuerdo al modo de unión con su objeto** para la operación de la potencia es necesario que el sujeto que actúa esté de algún modo unido a su objeto, lo cual se puede dar de dos modos

- Porque se una al sujeto mediante una imagen suya, de manera que **lo posee según el modo propio de ser.**
- O porque **el alma misma se incline y tienda hacia el objeto exterior** para unirse a él

Partiendo de esto Santo Tomás distingue cinco potencias del alma humana:

a) **Potencias vegetativas** que son aquellas que tienen por objeto el mismo cuerpo al que está unido y que realizan su función para él y a través de él

b) **Potencias que se unen al cuerpo poseyéndolo por medio de la imagen**

- 1 **Potencias sensitivas** Las cuales tienen por objeto todo cuerpo sensible, aunque no esté unido al alma. Su objeto tienen mayor grado de universalidad que las anteriores, sin embargo sigue siendo limitado

2. Potencia Intelectiva: Es aquella cuyo objeto es el más universal puesto que tiende a todo ser sin excepción, por eso se dice que la inteligencia es de alguna manera todas las cosas, porque tiene posibilidad de alcanzarlas todas

c) Potencias que se inclinan o tienden hacia su objeto haciéndose una sola cosa con él:

3. Potencias apetitivas: son aquellas por las que el sujeto se mueve hacia su objeto como fin y término de su acción, buscándolo como es en si mismo. Las potencias apetitivas se dividen, de acuerdo a la naturaleza de su objeto y del modo de operar en tres: el apetito natural, el sensitivo y el racional

4. Potencia locomotriz: "por la que el alma tiende a un objeto exterior, como a término de su operación y movimiento, pues todo animal se mueve hacia la consecución de algo que se propone y desea." (1 q 78 a 1)

1.3. DEL ORDEN Y SUBORDINACION DE LAS POTENCIAS ENTRE SÍ

La unidad substancial de la persona es una unidad dinámica, donde el alma, en cuanto principio formal, integra todos los niveles potenciales del sujeto como fusionándolos y les imprime una dirección común, es decir, es teleológica y jerárquica

En el hombre el nivel operativo superior -la razón unida a la voluntad-, está de alguna manera presente en las operaciones que pertenecen a la parte corporal y afectiva, dándoles una naturaleza distinta, un carácter humano y personal.

Esto es así porque existe entre las potencias del alma un orden que hace posible la integración entre sus actos, de manera que sea *uno y el mismo* el sujeto que "es" y "actúa" y por otro lado hace posible que, actuando bajo el gobierno de la razón, la persona alcance su fin propio.

Santo Tomás establece este orden de subordinación de acuerdo a un doble criterio:

1. **Orden de acuerdo a la naturaleza:** según este orden las cosas perfectas son anteriores a las menos perfectas y pueden tener dominio sobre ellas, dirigiendo sus operaciones, imperándolas o someténdolas. En este sentido se dice que las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas y por eso las mandan y dirigen.
2. **Orden de dependencia según la generación y el tiempo.** Según este orden las potencias vegetativas son anteriores a las sensitivas y a su vez las sensitivas respecto a las intelectivas, porque las primeras preparan el cuerpo o la especie para la operación de las segundas

En cuanto al orden de naturaleza, toda acción humana se realiza bajo el imperio de la razón, que es el modo como adquiere carácter humano. Cabe decir aquí que, aún aquellas acciones donde de alguna manera ha dominado la sensibilidad, siguen teniendo un carácter humano, al ser realizados por la persona.

De la unidad sustancial de alma y cuerpo se siguen las siguientes conclusiones en relación al estudio del actuar humano

1° El alma es principio de operaciones, sin embargo, quien "es", es el sujeto compuesto de alma y cuerpo, por tanto las operaciones deben ser referidas al hombre en cuanto sujeto de las mismas

Existen sin embargo ciertos actos como amar y entender, que al prescindir de órgano corporal, se atribuyen al alma y no al compuesto como a su sujeto propio, sin embargo, al ser actos personales, de alguna manera

contienen elementos de la parte afectiva y corporal, por medio de los cuales se expresa la acción espiritual, de ahí que al conocer, la operación se atribuye a Sócrates y no a la inteligencia de Sócrates, por eso se dice "Sócrates conoce" y no "la inteligencia de Sócrates conoce", y esta afirmación supone la integración de las potencias de Sócrates que intervinieron en el proceso de conocer

2° las potencias del alma están íntimamente relacionadas y tienen una mutua y ordenada dependencia en el momento de la acción, de modo que los dinamismos corporales - tanto los actos de la parte vegetativa como los de los sentidos y apetitos sensibles - están de alguna forma presentes en la acción, cada uno desde su dinamismo particular, bajo el gobierno de la razón. Por eso en el hombre es difícil hablar de un acto puramente afectivo, o puramente racional, como si se tratara de un acto animal o angélico, incluso en los llamados actos del hombre

Aquí lo importante es dejar claro que no se puede considerar como "humana" únicamente la acción racional a secas, sino aquella donde han intervenido, de manera ordenada - es decir, bajo el dominio de la racionalidad - las otras potencias del hombre, y no únicamente la inteligencia y la voluntad

Cada nivel operativo tiene un papel dentro del dinamismo de la acción humana, sin embargo, puesto que lo distintivo de la persona humana es la acción consciente, me ocuparé únicamente del análisis del conocimiento y del apetito, que son los principios operativos que intervienen en esta acción

2. LOS FENÓMENOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CONSCIENTE

2.1. CONOCIMIENTO Y APETITO

De acuerdo a la filosofía tomista, la vida consciente, entendida ésta en sentido amplio, tiene su fundamento en dos operaciones elementales: el conocimiento y el apetito, las cuales intervienen de manera inseparable en el proceso de la acción humana, y también, aunque de modo distinto, en la acción animal.

En cuanto procesos de acceso del sujeto a la realidad, ambas potencias se distinguen tanto por su objeto como por su modo natural de actuar, sin embargo, en el momento de la operación mantienen una constante relación de dependencia y colaboración, porque de hecho se refieren a una misma realidad, aunque conceptualmente distinta

La diferencia fundamental entre ambas potencias, desde el punto de vista de la acción, es que *"la operación cognoscitiva se asemeja al reposo; mientras la operación apetitiva, al movimiento"* pues, dice Tomás de Aquino, *"la perfección de la potencia cognoscitiva se consume con la presencia de lo conocido en el cognoscente"* (1 q 81 a 1) poseyéndolo según su propio modo de ser, a diferencia de la potencia apetitiva, cuya operación consiste en *"la tendencia del sujeto que desea, hacia el objeto deseado"* (1 q 81 a 1), moviéndose hacia él como es en sí mismo, para adherirse a él, por eso se dice que el apetito es arrastrado de alguna manera por su objeto

Respecto al objeto, aún siendo de alguna manera el mismo, porque ambos buscan una formalidad de la misma realidad, es diverso conceptualmente, *"Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible, y apetecido en cuanto conveniente o bueno"* (1 q 80 a 2 ad 2), diferenciando a las potencias por la formalidad con que se acercan a él. La inteligencia capta la naturaleza del ser, presentándola a la voluntad como un bien hacia el cual moverse

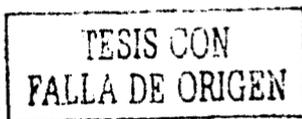
Naturaleza de la operación de las potencias que intervienen en la acción consciente del hombre:

	<i>Potencias</i>		<i>Objeto</i>
CONOCIMIENTO	• inteligencia	<i>Atrae la forma o acto de <u>lo conocido hacia sí</u></i>	El ser en cuanto verdadero
	• Sentidos	<i>Se une a la forma de lo conocido y lo posee por medio de la imagen.</i>	
APETICION	• Voluntad	<i>Se mueve hacia el ser o <u>bien apetecible</u></i>	ser en cuanto conveniente o bueno
	• Apetitos sensibles		

Tanto las potencias cognoscitivas como las apetitivas se dividen en dos niveles, "conforme a los principios activos y motores" (1 q 80 a 2) a los que pertenecen y a la universalidad de su objeto. De esta manera se llama

- **conocimiento y apetito sensible** aquellas capacidades que tienen como principio motor las potencias sensible y se mueven hacia la realidad en cuanto particular y sensible. ambas actúan a través de un órgano corporal
- **conocimiento y apetito racional ó voluntad**, a las capacidades que tienen como principio motor a las potencias racionales y cuyo objeto es la realidad en cuanto inteligible y universal

El hombre y el animal comparten ambas funciones a nivel sensitivo, pero como el principio vital y operativo del hombre es el alma intelectual, en él estas operaciones se realizan bajo el imperio de la razón, adquiriendo un carácter espiritual, por eso



dice Santo Tomás que es *"una sola y la misma alma en el hombre la que por su unión con el cuerpo le vivifica y mediante la razón se gobierna a sí misma"*
(1 q 75 a.3 sed contra)

Lo importante aquí es recalcar el hecho de que, por tener como principio vital al alma intelectual, la razón se constituye como facultad suprema y es precisamente por medio de ella como unifica las operaciones de todas su potencias

Analizaremos ahora de modo particular los principios operativos de la acción consciente iniciando con los dos modos fundamentales de conocimiento para después estudiar los apetitos relacionándolos con los niveles cognoscitivos propios.

2.2. EL CONOCIMIENTO

El conocimiento es la operación suprema por la que el hombre se relaciona con el mundo exterior y a su vez es el medio por el cual tiene **conciencia de su propio yo**. Sin conocimiento, queda reducido su mundo al propio "yo", y su acción determinada por factores externos o limitada por el instinto, incapacitándolo para alcanzar su fin propio: la felicidad

Por el conocimiento el sujeto posee de manera *intencional* al objeto, haciéndolo parte suya sin perder, ninguno de los dos, su propia naturaleza *"Basta para conocer que la semejanza del objeto conocido esté en el sujeto cognoscente como forma suya"* recibiendo *"las semejanzas de las cosas materiales abstraídas de las imágenes"* (1 q 88 a 1 ad 2)

Se trata por tanto de una operación inmaterial e inmanente por la que la realidad permanece en el cognoscente según su propio modo de ser (1 q 56 a 3)

De modo general se puede decir que el conocimiento es una operación *que tiene las siguientes características*

1. Es un acto por el que **se pone en contacto el sujeto con una realidad concreta.**
2. Consiste en la **posesión intencional de la realidad conocida** "todo conocimiento es el resultado de la asimilación de lo conocido por el cognoscente" (C G .2 cap. 77). al modo de ser del cognoscente.
3. Es una **operación inmaterial**, porque "Basta para conocer que la semejanza del objeto conocido esté en el sujeto cognoscente como forma suya". El sujeto recibe "las semejanzas de las cosas materiales abstraídas de las imágenes..." (1 q.88 a.1 ad 2)
4. Es una **operación inmanente**, porque el principio causal de la acción está en el sujeto y en él mismo concluye.

Existen dos géneros de potencias cognoscitivas, las cuales, como se dijo anteriormente, se distinguen tanto por el objeto como por su modo natural de actuar: la **inteligencia exclusiva de la persona**, y **los sentidos**, que comparte con el animal.

Siguiendo el esquema de Santo Tomás estudiaremos primero el conocimiento sensible, que es la base y fundamento donde inicia el proceso del conocimiento humano y enseguida analizaremos el conocimiento racional.

2.2.1. El conocimiento sensible

a) Naturaleza del conocimiento sensible.

"el sentido es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores" (1 q.78 a 3) Los rasgos distintivos de estas potencias son los siguientes

5. Su **operación se realiza mediante un órgano corporal** y requiere de cualidades materiales para la adecuada disposición del mismo. Cada sentido opera a través de un órgano que funciona como principio material de su operación, de ahí que, siendo la potencia y no el órgano el "principio operativo",

sin embargo, la buena o mala disposición del órgano puede facilitar o dificultar la acción de la potencia

6. Tiene por **objeto** el cuerpo sensible en general y no sólo el que está unido al alma, como en el caso de las operaciones del nivel vegetativo *"el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal, como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva conocen realidades particulares (1 q 85 a 1)*

Las características de su objeto son las siguientes

- Son *"formas sensibles"*, es decir, **cualidades de la materia** (color, sabor, textura, etc).
- Por estar en la materia son de **naturaleza individual**, puesto que la materia es principio de individuación (1 q 85 a 1).
- **Están en acto en la realidad sensible**, por eso los sentidos, para conocer requieren de la presencia del objeto sensible que actualice su potencia. Dice Tomás *"Las realidades sensibles están en acto fuera del alma"* (1 q 79 a 3 ad 1), de ahí que la potencia que las conoce esté en potencia respecto a ellas, y puesto que *Nada pase de la potencia al acto sino por un ser en acto () el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto" (1 q 79 a 3)*, porque no poseen como la inteligencia un entendimiento agente que los actualice.

Las operaciones de las potencias sensitivas son diversas, la experiencia nos muestra que **no sólo captan la realidad presente** que les inmuta, sino que **también la retienen y conservan** porque, dice nuestro autor, los animales se mueven hacia la realidad que perciben, y aunque ésta no siga presente continua moviéndoles, y *"como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es preciso que sea distinta la potencia que recibe y la que conserva las especies de los objetos sensibles (1 q 78 a 4)*

Se distinguen por tanto dos especies de potencias a nivel sensible; los **sentidos externos** que tienen por objeto la realidad sensible presente, y los **sentidos internos**, que retienen las percepciones de los sentidos externos y además conocen ciertos aspectos de utilidad de la realidad respecto al mismo sujeto, los cuales no son percibidos por la sensibilidad externa, aunque su objeto no se encuentre sensiblemente presente

Los sentidos externos perciben únicamente las formas accidentales de las realidades sensibles que les inmutan como el color, sabor, olor, captando una "conveniencia", entendida ésta como una realidad que por ser connatural a la potencia le atrae. El sentido interno agrega a esta percepción el conocimiento de una razón de utilidad de esa misma realidad para un fin específico del sujeto, como la bondad del alimento para la nutrición o la inconveniencia de un sujeto que se concibe como una realidad nociva, por ejemplo, un fuego incontrolable o el gato para el ratón.

Aunque se trata de potencias distintas, dentro del proceso cognoscitivo son complementarias y guardan entre sí un orden, vamos a estudiarlas por separado

b) Sentidos externos

"El sentido - externo - es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores". (1 q 78 a 3) Tiene por objeto las formas de los objetos sensibles

Existen dos clases de inmutación .

- **Inmutación Física** cuando la forma del objeto es recibida según la parte física del ser inmutado (1 q 78 a 3), ya sea por una transformación física del objeto, como el sonido que son ondas sonoras que cambian de lugar por el impulso del aire, o por parte del órgano, como el calor que transforma al órgano al calentarlo

- **Inmutación Espiritual:** ² "cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual., como la forma del color en la pupila que no por eso queda coloreada (1 q. 78 a 3)

"Para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual, en la cual se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible" (1 q. 78 a 3), pero de acuerdo al grado de dependencia de la materia la potencia sensible también sufre una inmutación física

En la sensibilidad externa es necesario que el objeto sensible esté presente en acto para que se dé tanto la inmutación física como la espiritual.

De acuerdo a un orden de mayor a menor grado de perfección, conforme a la dependencia a la materia, son cinco **los sentidos externos** (1 q. 78 a 3)

- **La vista**, que no sufre inmutación física alguna pues la pupila no se colorea al recibir el color, ni el color cambia de lugar al ser conocido.
- **El oído y el olfato** ambos requieren cierta alteración en el objeto, pero no del órgano
- **El gusto y el tacto:** que son los sentidos más elementales porque dependen en mayor grado de la materia. Su órgano siempre sufre inmutación física al conocer (la mano se calienta y la lengua se impregna de humedad)

Los sentidos externos son potencias por las que el sujeto se pone en **contacto de modo inmediato con la realidad sensible**, proporcionando los elementos para la operación sensible interna y el conocimiento intelectual. Son por tanto la base de la que parte todo conocimiento humano porque, como dice Aristóteles, no hay nada en el intelecto que no haya pasado por los sentidos, pero en ellos no acaba el

² Tomás de Aquino utiliza el término "espiritual", el cual puede entenderse aquí como "intencional". La realidad toma el modo de ser de la facultad cognoscitiva que es inmaterial, no afectando físicamente al órgano.

proceso a nivel sensible, su operación es complementada y perfeccionada por la sensibilidad interna.

c) Sentidos internos

Dice Santo Tomás que *"Es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios. (...) por eso es preciso al animal el percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior y, además, que exista en él un principio propio para esa percepción"*, este principio es precisamente el sentido interno

La sensibilidad externa, como ya se dijo, sólo puede captar la realidad en presente y de ésta percibe las formas accidentales de la realidad sensible que le inmuta, en cambio por los sentidos internos el sujeto da un paso en el conocimiento de la realidad captando en ella ciertas "conveniencias y utilidades o perjuicios" para el sujeto aún sin la presencia actual de la realidad sensible, porque los sentidos internos **no reciben la inmutación directa de la realidad, sino a través del sentido común**, del cual toman la materia para su operación

Por la sensibilidad interna el animal hace una "interpretación" de las diversas percepciones sensibles (olores, sabores, sonidos), en orden a la permanencia de su ser y perfección como sujeto individual o como especie, es así como la oveja huye del lobo no sólo porque capte una figura o color determinado, sino porque éstos tienen un significado nocivo para ella, o el ratón busca el queso porque es el alimento que permite la propia subsistencia

Las características de los sentidos internos son las siguientes

- a) Captan **aquellas intenciones relacionadas con la conservación del individuo y de la especie**

- b) No requieren necesariamente de **una inmutación actual, para alcanzar su objeto** porque, a diferencia de los sentidos externos **pueden captar conveniencias sobre hechos o realidades ya conocidas o relacionarlos con hechos futuros**. Un perro por ejemplo, puede moverse hacia la comida que se le presenta, pero aún ocultándose la puede continuar buscándola, porque ha permanecido en él la imagen y la valoración de conveniencia sobre ella
- c) Por **residir en órgano corporal**, su operación dependerá también de la adecuada disposición del órgano.

Son cuatro los sentidos internos

1. El **Sentido común** que recibe las formas sensibles captadas por los sentidos externos distinguiéndolas unas de otras. En él se lleva a cabo la conciencia sensible, por la que se captan los actos de los sentidos. Una inmutación del sentido externo genera el acto de ver o de oír, pero por una nueva inmutación, ahora espiritual, se percibe el "acto de ver" o de oír (1 q 78 a 4)
2. La **Imaginación o fantasía** cuya función consiste en retener y conservar las formas sensibles recogidas por el sentido común
3. La **Cogitativa ó estimativa** - en los animales -, por la cual el sujeto percibe las "razones" de conveniencia o inconveniencia para el sujeto o la especie, de la realidad percibida por los sentidos externos, valora si le es útil y conveniente o nociva para el individuo
4. La **Memoria**, que tiene como función el conservar las intenciones percibidas por la cogitativa

El proceso del conocimiento sensible externo es idéntico en el hombre y el animal, pues la realidad a este nivel les inmutan de la misma manera, pero las operaciones de los sentidos internos funcionan de modo distinto, porque, dice el Aquinate, *"la excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba*

en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad de aproximación a la razón universal, que de alguna manera refluje sobre ellas" (1 q 78 a 4 ad 5).

En efecto, el animal percibe la realidad y la valora por medio de la **estimativa**, actuando sólo por instinto natural. El objeto de la aprehensión en él no va más allá de la conveniencia o inconveniencia de una realidad concreta, respecto de las necesidades vitales. El hombre en cambio, en el ámbito sensible ordena su acción por medio de la **cogitativa**, potencia que en él actúa de ordinario bajo el influjo de la razón, de modo que su operación no sólo percibe la utilidad o nocividad de la realidad percibida, relacionándola incluso con situaciones futuras, sino que también "compara las representaciones individuales" (1 q 81 a 3), como haciendo una especie de **deducción** sobre ellas, esto es, una aplicación práctica de manera que no es simplemente arrastrado por el objeto, por eso Tomás de Aquino le llama cierta "**razón particular**".

La cogitativa es **vínculo entre la razón y la sensibilidad**. El apetito tiene en ella su principio de operación, porque es quien le presenta el objeto como "motivo" de su acción (objeto en cuanto conveniente o inconveniente). **La razón por su parte mueve al apetito por medio de la cogitativa.** *"La razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, () de este modo la razón universal impera al apetito sensitivo" (1 q 81 a 3)* Sin embargo el apetito sensible es movido no sólo por la estimativa en los animales y la cogitativa en el hombre, dirigido éste por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos, que por medio de su percepción motivan a la acción (1 q 81 a 3 ad 2)

La memoria también actúa de manera distinta en el ser humano. Dice Tomás de Aquino que el hombre *"inquieta como por silogismo el recuerdo pasado de las intenciones individuales" (1 q 78 a 4)*, es decir, hace relaciones de sus recuerdos, como **deduciendo** de ellos el **sentido** que aquella realidad tiene para sí, no sólo con relación a sus necesidades vitales, sino de acuerdo a

determinaciones personales, porque el hombre, a diferencia del animal, puede tener dominio sobre su instinto natural, actuando incluso contra su propia naturaleza.

Más adelante analizaremos con mayor detenimiento la relación de los apetitos sensitivos con los diversos niveles operativos de la persona.

2.2.2. Conocimiento Intelectual

a) Naturaleza de la inteligencia

Para Tomás de Aquino el entendimiento tiene la primacía dentro de las potencias del alma, puesto que la felicidad, dice él, esencialmente consiste en la posesión de la verdad. *"La operación propia del hombre en cuanto hombre es la de entender, ya que por ella trasciende a todos los animales. De ahí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la más propia del hombre, su última felicidad"*. (1. q. 76 a 1)

Para comprender mejor la naturaleza de la inteligencia humana en la filosofía de Tomás de Aquino, es importante entender su ubicación dentro de las tres especies de potencias intelectivas: la inteligencia divina, la inteligencia angélica y por último la inteligencia humana, ordenadas de acuerdo al grado de perfección de su ser y de su obrar.

Las dos primeras en cuanto *"realidades incorruptibles, las cuales inmediatamente y desde un principio poseen toda su perfección... adquieren por consiguiente, un conocimiento instantáneo y perfecto de su objeto en su totalidad"*. La inteligencia humana, en cambio, *conoce componiendo, dividiendo y razonando"* (1 q 85 a 5)

- **La inteligencia divina.** *actúa como acto de todo ser, porque en él preexiste originaria y causalmente todo ser como en su causa primera*. Por eso carece de potencia, está en acto puro (1 q 79 a 2) *En él, el entender es lo mismo*

que su ser, por tanto, únicamente en Dios el entendimiento es su esencia; en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una potencia del ser que entiende (1 q 79 a 1).

- **La inteligencia angélica.** *"ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea, por tanto, su objeto es la forma subsistente sin materia. Puede conocer las realidades materiales "viéndolas en las inmateriales ya sea en él mismo o en Dios" (1 q 85. a 1), pero no es acto puro, en ella ser y conocer son actos distintos*
- **La inteligencia humana** la cual, al estar por naturaleza unida a un cuerpo, aunque su operación propia prescinde de órgano corporal, no conoce la realidad directamente, sino que requiere de las especies que le presentan los sentidos. Su acto es limitado porque requiere de un proceso para alcanzar su objeto propio, lo va alcanzando gradualmente, y esto ya supone mayor grado de potencialidad y por tanto de imperfección

Para comprender mejor la operación de la **inteligencia humana**, analizaré primero su naturaleza, después sus distintos modos de operar.

Para nuestro autor el entendimiento es la facultad suprema del alma intelectual, es la *"potencia del ser que entiende"* (1 q 79 a 1), la cual tiene las siguientes características

- 1 **Es inmaterial** *"el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y una operación en la cual de modo alguno participa de la materia corporal. Y a esta facultad la llamamos entendimiento"* (1 q 76 a 1)
- 2 **Su objeto es el ser universal** son las realidades simples y más perfectas, pero por su condición natural de unión con el cuerpo se dice que su objeto propio es *"la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los*

sentidos y de la imaginación" (1 q 85 a 5 ad 3) Conoce por tanto la forma que existe en la materia, pero no de la forma como está en ella. Su objeto sigue siendo una realidad inmaterial que va adquiriendo gradualmente a partir de los sentidos. ***abstrayéndolo de la materia por un proceso de indagación.***

3 En cuanto forma substancial del cuerpo, ***"El conocimiento intelectual se origina de algún modo en lo sensitivo" (1 q 85 q 3)***, de manera que conoce *"abstrayendo la forma de la materia individual representada en las imágenes" (1 q 85 a 1)* " y puesto que los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas singulares preceda en nosotros el de las universales" (1 q 85 a 3). Como su operación parte del conocimiento sensible, éste de alguna manera lo limita, o por una disposición inadecuada del órgano, o por una percepción errónea que le imposibilita conocer en su totalidad las realidades simples, sin embargo, del conocimiento que tiene de éstas, en cuanto realidades evidentes, no yerra, pero en cambio cabe la posibilidad de error en el conocimiento de las realidades compuestas.

4. Su operación es **inmanente**. Dice el Aquinate *"El entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otra realidad como calentar" (1 q 76 a 1)*, en consecuencia, el sujeto se perfecciona por medio de su operación, no sólo porque a través de ella posea la realidad, sino que su mismo acto va formando una buena disposición en la potencia cognoscitiva, facilitando y perfeccionando actos posteriores

Esta dependencia de la sensibilidad se explica, de acuerdo a lo que se mencionó anteriormente, por la unidad substancial de cuerpo y alma, principios constitutivos de la persona humana

b) Entendimiento agente y entendimiento paciente

Es necesario admitir en el hombre dos potencias a nivel cognoscitivo, una pasiva y una activa. Para comprender mejor el sentido de "pasividad" Santo Tomás hace primeramente un análisis del sentido del término "padecer".

MODOS DE PADECER

1° Sentido propio de padecer	Un sujeto padece cuando es privado de algo que pertenece a su naturaleza.
2° Sentido menos propio	Padece el sujeto que le es quitado algo séale debido o no.
3° Sentido amplio	Padece todo ser que pasa de la potencia al acto, aunque en ello adquiera una perfección.

El entendimiento es pues una "potencia pasiva" según el tercer modo de padecer porque, dice Santo Tomás, "el entendimiento, que no es acto, se haya en potencia respecto de sus inteligibles", alcanzando el conocimiento de la verdad "mediante el discernir y el movimiento" (1 q 79 a 2). "primero está en potencia de entender, y luego entendemos en acto", porque el entendimiento humano, dentro de las potencias intelectivas, es la menos excelente, como ya se demostró anteriormente, por eso su operación es menos perfecta, adquiriendo su objeto gradualmente, a través de diversos actos.

Pero a su vez, es una "potencia activa" porque, "a diferencia de las formas sensibles que se encuentran en acto en la realidad, las especies inteligibles no se encuentran en acto sino en potencia en la imagen sensible". Y como "Nada pase de la potencia al acto sino por un ser en acto () de la misma manera como "el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto" (1 q 79 a 3) "Es preciso (...) admitir en el entendimiento una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales" (1 q 79 a 3).

Por consiguiente, el entendimiento se divide en dos potencias, el **entendimiento agente** cuya función es "hacer los inteligibles proporcionados a

*nosotros" (C G L. 2 cap. 77), actualizando en un mismo acto la potencialidad de las especies sensibles y la potencialidad del intelecto, y el **entendimiento posible**, que recibe las especies inteligibles realizando el acto de conocer, el cual, en palabras de Santo Tomás " es en nosotros la suprema potencia cognoscitiva, pues (...) el entendimiento posible es el medio por el cual conoce y entiende el alma" (C G L 2 cap 62)*

c) Operaciones del entendimiento

Dentro de la Suma Teológica, el Doctor Angélico se refiere a la facultad intelectiva con diferentes términos, en ocasiones habla del **entendimiento**, en otras momentos se refiere a ella como **razón ó inteligencia**. Esta variedad de nombres no indica diversidad de potencias sino de funciones y modos de comportamiento de una misma facultad, "Pues no toda diferencia de actos da lugar a diferenciación de potencias, sino sólo aquellas que no pueden ser reducidas a un mismo principio (1 q 79 a 11 ad 3) Trataré de explicar esta distinción

El entendimiento, por ser forma de un cuerpo, está en acto respecto al ser pero en potencia respecto a su objeto, y por ello, así como los seres sujetos a generación y corrupción, nuestro entendimiento va adquiriendo gradualmente su perfección, de acuerdo al siguiente proceso (1 q 79 a 11 ad 3)

Primero realiza una **simple aprehensión** por la que conoce la esencia de la realidad. En la simple aprehensión el entendimiento toma las *especies inteligibles* abstrayéndolas de las imágenes sensibles. Esta operación es lo que llama nuestro autor **acto de entender ó inteligencia** (simple acto de entender) y es la primera operación de la mente humana

Como la potencia toma el nombre de su operación más propia, por eso se le llama "**entendimiento**", porque en el acto de **entender** - que es su operación

más excelente -, el intelecto alcanza su objeto propio, que es la esencia de la realidad sensible.

*"El objeto del entendimiento es la esencia de las cosas (...) ante las cuales se adhiere necesariamente, pero como su operación parte de los elementos presentados por los sentidos a través de la imagen, no siempre lo alcanza de modo inmediato. Ante las verdades no evidentes, mientras no confirme su verdad no se puede adherir, inicia entonces un "proceso de investigación o invención, partiendo de las verdades conocidas de inmediato," (1 q 79 a 8) para que, a partir de ellas, pueda llegar a comprobar las verdades halladas. A este proceso de indagación se le llama **raciocinio**.*

El raciocinio es por tanto la operación de la mente humana por la que el entendimiento va profundizando en aquellas realidades no evidentes, uniendo y separando y pasando de una composición a otra, conociendo las cualidades accidentales y relaciones de la misma, hasta llegar a su esencia

Dice Tomás de Aquino: *"Raciocinar respecto a entender es como el movimiento respecto al reposo" (1 q 79 a 8) porque entender es la simple aprehensión de la verdad inteligible, mientras que razonar es el proceso que sigue el entendimiento humano para conocer, discurriendo de un concepto a otro. No se trata por tanto de potencias distintas, sino de actos distintos de la misma potencia.*

Precisamente porque lo distintivo de la operación cognoscitiva de la persona humana es el **proceso discursivo**, que es, como ya se dijo, el modo más imperfecto de conocimiento intelectual, porque no se adquiere la verdad en un sólo acto, es por lo que se le llama **racional**, y siendo por naturaleza compuesto de alma intelectiva y cuerpo, se le define como **animal racional**.

Al entendimiento se le denomina entendimiento especulativo ó práctico, dependiendo del fin que busca en el momento de la acción. Si se ordena a la contemplación de la verdad se le llama especulativo, pero si aplica lo aprehendido a la acción concreta se le denomina entendimiento práctico. en este último sentido se dice que "el entendimiento práctico es motor, no porque ejerza el movimiento, sino porque dirige hacia el cosa que le compete por el modo de su aprehensión" (1 q 79 a 11 ad 1) Además, "El entendimiento práctico es el que impone el orden a las acciones y pasiones humanas" (1-2 q 3 a.5).

2.3. EL APETITO

Se llama apetito al principio operativo que mueve al sujeto hacia aquello que le es conveniente. Del principio formal del sujeto surge una tendencia natural a su bien propio o al bien conocido. la naturaleza de la inclinación depende del grado de perfección de la forma del sujeto pues, dice el Aquinate "... cada forma lleva aneja una inclinación (1 q 80 a 1)

Tomás de Aquino distingue tres modos fundamentales de apetitos:

- **El Apetito natural:** que es la inclinación que surge de la forma natural del sujeto y "*determina a cada uno exclusivamente a su sólo ser propio, que es también su ser natural*" (1 q 80 a 1) Los seres carentes de conocimiento no tienen otro modo para moverse hacia su objeto, están totalmente determinados en su acción por un fin puesto por otro en su naturaleza. Sin conocimiento son incapaces de ponerse a sí mismos el fin de su acción, son arrastrados por su forma natural

En cambio, en los seres dotados de conocimiento, su inclinación no sigue sólo la tendencia natural ni se mueve sólo hacia las realidades que se refieren a la conservación del individuo, sino también a aquellas que son aprehendidas como buenas. Por el grado de perfección de su forma, dice Santo Tomás, "*debe existir*

en ellos una inclinación más noble que la natural o apetito natural (...) por las que el animal puede apelecer cuantas realidades aprehende y no sólo aquellas a las cuales le inclina el apetito natural" (1 q 80 a 1).

Dentro de los seres cuya inclinación sigue al conocimiento, se pueden distinguir dos géneros de apetitos

- El **apetito sensitivo** animal, que sigue una forma aprehendida por los sentidos y es propio del animal.
- El **apetito intelectual** ó **racional** llamado también voluntad, cuya operación sigue el bien conocido por la razón, y es propio de la persona

Sea cual sea la naturaleza del apetito, su objeto es siempre el **bien**, *"por ser el bien lo que todas las cosas apetecen"* (C G L 2 cap 47), lo cual se puede demostrar de dos modos:

1. **Por vía de semejanza** *"Todo apetito se identifica con la inclinación de todo ser hacia algo que se le asemeja y conviene"* (1-2 q 8 a 1), pero como todo ser, por el hecho de ser, es bueno, lo que se le asemeja y le conviene es otro ser **en cuanto bueno**, y por eso se dice que el bien es el objeto de su inclinación
2. **O por la vía del fin**. *"Todo agente obra por un fin, pero a lo que tiende es a algo que le conviene, porque si no, no tendería a ello. Y lo que le conviene es siempre un bien, luego entonces, todo agente debe obrar por un bien, siendo el bien por tanto el fin y objeto de la acción del apetito, que es por lo que los seres se mueven"* (C G L 3 cap 3)

Tanto el apetito sensitivo como el intelectual constituyen, junto con el conocimiento, una forma de relacionarse con la realidad. Conocimiento y apetito son principios inseparables y complementarios de la acción, pero difieren por la naturaleza de su objeto y su operación, pues mientras *"la operación cognoscitiva se asemeja al reposo, la operación apetitiva, en cambio, al movimiento () como tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado"* (1 q 81 a 1)

Como se explicó anteriormente *la operación apetitiva es una tendencia ó inclinación por la que el sujeto se mueve hacia aquello que constituye un bien para sí, y posee su objeto al unirse a él*. Esto acentúa la naturaleza pasiva de la potencia, porque la iniciativa la toma de alguna manera el objeto, cuando se presenta como *razón o motivo que le impulse a actuar*, es lo que quiere decir Tomás de Aquino cuando afirma que *"... el objeto apetecible y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido"* (1 q 80 a 2).

Por el apetito natural el sujeto es simplemente arrastrado por su objeto, su movimiento es ciego, simple tendencia. En los seres que poseen una capacidad cognoscitiva, no le mueven sino aquello que es conocido, porque *nadie ama (tiende) a lo que no conoce, ni huye de lo que desconoce*, de ahí que en los apetitos que siguen una forma conocida, no pueda haber acción sin **objeto conocido**.

El apetito es a su vez el principio de la vida activa porque, para conseguir una realidad conveniente o huir de algo nocivo no basta con conocerlo, es necesario moverse para conseguirlo o huir de él, y esta es la función del apetito. Por esta razón, en el orden del ejercicio el apetito es superior al conocimiento, e incluso puede mandar sobre la operación cognoscitiva moviéndola a actuar. Los apetitos son además la raíz de toda vida afectiva, pues sus actos son precisamente las tendencias o estados de conciencia por los que el hombre responde a la realidad que se le presenta, más adelante profundizaré en el tema.

Definidas la naturaleza y objeto del apetito en general, pasaré al estudio de las dos especies de apetitos propios de la vida consciente, **la sensibilidad y la voluntad**.

2.3.1. La sensibilidad

a) Naturaleza

Tomás de Aquino llama *sensibilidad* al movimiento de los *apetitos sensibles*, que es la *tendencia* o inclinación propia del animal.

El hombre posee también sensibilidad y de ordinario está presente en su acción, pero en él actúa bajo el influjo de la razón, adquiriendo una modalidad distinta a la de los irracionales. Sin perder su naturaleza propia, existe entre los dos niveles operativos de la persona (sensible y racional) y en sus objetos, un orden de dependencia y subordinación que permite la integridad de su acción. *"porque el hombre, no se mueve inmediatamente al impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad"* (1 q 81 a 3), a menos que la pasión deje fuera de sí al sujeto imposibilitando la acción de las potencias superiores, y aún en estos casos, reducido el ímpetu de la pasión, la razón puede emitir un juicio sobre estos actos y no hacerse presa de la pasión, como cuando se arrepiente de los actos que sabe son contrarios a lo que verdaderamente quiere, y aún más si esto le mueve a realizar actos conscientes y voluntarios hacia el bien, motivando a la sensibilidad hacia el mismo, como cuando alguien se esfuerza por poner "entusiasmo" en un acto con el que busca agradar a alguien que anteriormente agravió, o se esfuerza por sentir "amor" hacia cosas buenas que antes rechazó.

Los animales en cambio, aunque en su tendencia siguen un *bien conocido*, no son dueños de sus actos, porque el bien que conocen no ha sido puesto por ellos mismos sino por otro, *"no son causa de su movimiento puesto que el apetecer mismo es para ellos causa de necesidad, proveniente de las formas recibidas por los sentidos y por el dictamen de la estimativa natural. Y en consecuencia no son dueños de sus actos"* (C G L 2 cap 47)

Los rasgos generales de la sensibilidad son los siguientes

- a) Son potencias pasivas, porque el principio de su movimiento radica principalmente en el objeto al cual tienden

- b) Se mueven hacia el bien presentado por los sentidos, de ahí que *"está determinado por la naturaleza a un fin particular"* (1-2 q 13 a 2).
- c) Dado que su fin les viene dado de las representaciones sensibles, actúan de manera necesaria. dice Tomas de Aquino *"La facultad sensitiva no tiene el poder de comparar objetos diversos, como hace la razón"*, (1 q 82 a. 2 ad 3) por ello el objeto que se le presenta le mueve determinadamente

b) División de los apetitos

"El apetito sensitivo es una facultad genérica (. . .) que se divide en dos potencias, el irascible y el concupiscible, que son sus especies" (1q 81 a 2). Apetito irascible y concupiscible se diferencian por sus objetos, que son *las diversas formalidades de los bienes particulares* " (1 q 82 a 5)

Por la percepción de los sentidos el sujeto puede captar una realidad como *conveniente o inconveniente sin más*, o como un bien o mal *difícil* de alcanzar, pero el movimiento hacia uno u otro objeto no se puede atribuir a una sola potencia, porque la razón del movimiento es totalmente diversa. Esto se entiende si consideramos que todo sujeto debe tener tanto la *inclinación natural hacia lo que le es conveniente o que le mueve a huir de lo nocivo*, como la *tendencia a combatir lo corruptivo o adverso*, en orden a la conservación de su ser natural, y ambos actos son de naturaleza distinta porque su objeto es diverso y por ello su operación no puede ser reducida a un mismo principio sino a dos potencias el apetito concupiscible y el apetito irascible *"Pues no toda diferencia de actos da lugar a diferenciación de potencias, sino solo aquellas que no pueden ser reducidas a un mismo principio"* (1 q 79 a 11 ad 3)

Por el **apetito concupiscible** el individuo se mueve a alcanzar el bien conveniente o huye de una realidad en cuanto nociva. **Su objeto es el bien o el mal en general** (1. q 81, a 2). En el acto del apetito concupiscible se puede dar un triple movimiento:

1. Tendencia hacia el bien deseado
2. Movimiento hacia el bien
3. Reposo en la realidad poseída

El *apetito irascible* es también una potencia sensitiva que *tiene por objeto el bien o mal en su razón de arduo o difícil*. Por la naturaleza de su objeto, en el irascible sólo se pueden dar dos tipos de movimientos.

1. Tendencia hacia el bien para adquirirlo o al mal para combatirlo
2. Huida o repulsión ante el mal en cuando arduo

No puede haber reposo ante el bien arduo porque cuando se alcanza una realidad, deja de ser un bien difícil de alcanzar y pasa a ser objeto del apetito concupiscible: *amor o tristeza*

Tomás de Aquino hace cierta comparación del apetito irascible con la estimativa porque, así como por la estimativa se *"percibe las cosas que no impresionan a los sentidos"*, por el irascible se tiende a algo *"no conveniente al deleite de los sentidos, pero útil al animal para su defensa"*.

Por la estimativa, a nivel cognoscitivo el animal percibe realidades útiles o inconveniencias que son las que determinan la razón formal del movimiento del sujeto, y por el irascible se mueve a quitar los obstáculos que le impidan alcanzarlo, de ahí que Santo Tomás diga que es como *"el campeón y defensor del concupiscible puesto que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar las cosas convenientes que el concupiscible apetece, y contra las perjudiciales de que el concupiscible huye"* (1 q 81 a 2)

Los actos de los apetitos sensitivos se llaman *"pasiones"*, que son los modos como el sujeto reacciona ante la realidad conocida a escala sensible. Las pasiones se diversifican por sus objetos y por el modo como tienden hacia ellos

Al ser éste el tema central de la tesis, solamente aludo a ellas, dejando su tratado

para otro capítulo.

2.3.2. El apetito racional o voluntad.

a) Naturaleza

La *voluntad* es una facultad espiritual que procede de la inteligencia. El Doctor Angélico la llama *apetito racional* porque es la tendencia propia del ser racional

A la persona no le basta el entendimiento para moverse hacia la realidad, pues la operación propia de esta facultad es conocer, no tender; por tanto requiere una inclinación que, emanando de su forma intelectual, le mueva a adquirir el bien conocido, ese movimiento le corresponde a la voluntad o apetito racional

El acto de la voluntad, en cuanto inclinación natural del ser racional, ***sigue el objeto apprehendido por la razón***, dice Tomás de Aquino "el *apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, sigue a una forma existente en la aprehensión*" (1-2 q 8 a 1), de ahí su estrecha relación y dependencia con el entendimiento que es el que le presenta su objeto, sin el cual no podría actuar.

Por el hecho de proceder del entendimiento, el apetito racional o voluntad es una facultad espiritual. Toda potencia toma su especie de su objeto propio. La verdad, objeto del entendimiento, es una realidad espiritual, por eso el entendimiento, que es la potencia por la cual se accede a la verdad, debe ser también espiritual. Pero a su vez, el entendimiento presenta a la voluntad su objeto: el bien, que es también espiritual. La voluntad por tanto, para estar proporcionada a su objeto, debe ser de la misma naturaleza *espiritual*

En cuanto apetito, la voluntad es una potencia pasiva porque su objeto actúa como motor o principio de su acción, "Lo *apetecible mueve al apetito, como es en sí mismo*" (C G III, 26), atrayéndole hacia sí. Pero a diferencia del apetito sensitivo,

la tendencia voluntaria es libre, porque en su ejercicio, **ella es el principio absoluto de operación**. Profundizaremos sobre esto más adelante.

b) Objeto de la voluntad

"El bien no mueve al apetito sino en cuanto conocido" (1 q. 8 a.2 ad 1), pero a diferencia de la sensibilidad que tiende al bien conocido por los sentidos, los cuales captan los objetos como realidades concretas; **la voluntad se mueve al bien universal, que es conocido sólo por el entendimiento**.

Por eso, el objeto y el acto del entendimiento preceden al objeto y acto de la voluntad, porque "no podemos querer lo que no entendemos" (C G III, 26), y lo que queremos, que es el bien, está "contenido en la verdad en cuanto bien conocido" (1 q.82 a.4 ad 2). Una realidad puede ser considerada en su perfección absoluta o como bien imperfecto o parcial.

El **bien absoluto** tiene carácter de **fin último**, porque fuera de él no hay nada más perfecto que pueda mover a quererlo, es por tanto único. No pueden existir varios fines últimos, porque supondría que ninguno de ellos tendría la perfección suma. A este bien perfecto o fin último Tomás de Aquino le llama *bienaventuranza* ó, en términos aristotélicos, *felicidad*, a la cual tiende irremediablemente la voluntad.

En cambio se puede hablar de **bienes parciales** en plural, porque ninguno de ellos abarca toda la perfección, sino que comparten una porción de la misma. Estos bienes no son fin último de la acción, porque al alcanzarlos todavía podemos movernos hacia otras realidades. Actúan como **medios** para alcanzar un bien más perfecto. Algunos de ellos actúan como **fines intermedios**, en cuanto término de las acciones que se ordenan a otras.

c) modos de tender de la voluntad

La voluntad siempre se mueve hacia el bien, pero su tendencia varía de acuerdo al objeto y al modo que se le presenta, de esta manera.

1. En cuanto a la especificación del objeto: La voluntad se mueve hacia un objeto en su razón de bien (1-2 q 10 a 2)

- **Con un movimiento natural,** al bien en general, el cual *"responde a ella como objeto connatural"* (1-2 q 10 a 2 ad 3) Es lo que el tomismo ha llamado *voluntas ut natura*. Cuando el entendimiento presenta una cosa como *universalmente buena*, en todos sus aspectos, la voluntad no tiene punto de comparación declinando necesariamente ante ella, porque *"la voluntad se inclina de modo natural a la bienaventuranza ó felicidad, como el entendimiento a los primeros principios (1 q 82 a 1)*
- **Con un movimiento libre,** hacia los bienes parciales que le presenta el entendimiento, *"porque hay bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad ya que sin ellos uno puede ser feliz"* (1 q 82 a 2) Cuando una realidad no es buena totalmente, pues *"la falta de bien es ya un cierto mal"* (1-2 q 10 a 3), no sacia totalmente la tendencia. El entendimiento puede captar en ella algo de malo y por esta razón no determina a la voluntad *"pueden ser aprendidos como males y ser repudiados o aprobados por la voluntad que puede dirigirse a ellas bajo uno u otro aspecto"* (1-2 q.10 a 3).

Por tanto, la voluntad se dirige de modo natural al bien, de modo necesario al bien universal, y de modo indeterminado a los bienes particulares

2. En cuanto al ejercicio de la potencia: ningún objeto mueve necesariamente a la voluntad porque *"la voluntad tiene dominio sobre si misma, y en su poder esta querer y no querer, no seria esto posible si no pudiera determinarse a querer. Luego, se mueve a si misma"* (1-2 q 9 a 3 *Sed contra*)

El movimiento y el acto voluntario provienen de la misma inclinación que tiene en sí mismo el principio no sólo para moverse, sino para moverse por un fin, porque lo conoce (1-2 q 6 a.1), por eso la voluntad es "dueña de sus actos". "Lo voluntario es procedente de un principio cognoscitivo interior (1-2 q 6 a.4)

Respecto a los bienes parciales esto es evidente porque, como se explicó más arriba, no la determinan. Pero ante su objeto propio parece que no es libre. Tomás de Aquino explica que, aunque el deseo de la felicidad es en el hombre necesario, porque no puede no desearla, como no puede desear ser desdichado (1-2 q 13 a 6), cuando la desea, incluso por inclinación natural, la voluntad es el y principio de su acción, porque ella misma "quiere moverse" hacia el fin último, cuando lo conoce como su objeto propio.

El *querer* de la voluntad no es un acto vacío, "querer" es desear algo, por tanto en la esencia del querer está incluida su dependencia de los objetos en su razón de bien. Esto no elimina la indeterminación de la voluntad, porque su operación no es un movimiento forzado. A diferencia de los seres que carecen de conocimiento, los cuales son arrastrados necesariamente por su objeto, el hombre "quiere" moverse hacia él y por su mismo impulso puede quererlo o dejar de pensar en aquello, y de este modo dejar de quererlo (1-2 q 10 a 3).

Esto se explica porque la voluntad emana de una forma natural, por eso no es contrario a lo voluntario tender a su objeto natural, pero de acuerdo a su modo de ser, es decir, de modo libre.

La persona tiene, por tanto la **capacidad de autodeterminación**, ella misma es la que se mueve a sí misma al fin y *elige* el bien particular. Esta última operación es lo que se llama *libre albedrío*.

El *libre albedrío* es la capacidad que tiene la voluntad de elegir un bien sobre otro, es por tanto una capacidad y no una potencia distinta a la voluntad.

Así como en el intelecto existen dos operaciones una relacionada a su objeto propio -primeros principios-, hacia los cuales tiende necesariamente *el entendimiento*, y otra por la que, a partir de las verdades entendidas, y siguiendo un proceso indagatorio alcanza nuevas verdades, *el raciocinio*, en la voluntad se dan también dos actos similares. El acto de "*querer*" ó "*voluntad*" por el que se mueve de modo natural al bien (su objeto propio), y el acto de "*elección*" ó "*Libre albedrío*" por el que la voluntad puede moverse libremente hacia uno u otro objeto.

La tendencia natural de la voluntad al bien universal la libera de cualquier determinación a un bien parcial, ante el cual la persona puede actuar con voluntad deliberada, es decir, eligiendo a partir de un juicio comparativo de la razón. Y aún ante el bien absoluto, no pudiendo no elegirlo, el sujeto tiene la capacidad de determinar la naturaleza de este bien para sí mismo, aunque en ello se pueda equivocar.

Para alcanzar su objeto no le basta a la voluntad con quererlo, debe moverse a sí misma y a las otras potencias para conseguirlo. Este influjo de la voluntad sobre las demás potencias es lo que llama Tomás de Aquino *actos imperados por la voluntad*, término en cierto modo impreciso ya que el imperio es propiamente acto del entendimiento y no de la voluntad, esto lo aclararé más adelante al tratar del proceso del acto voluntario.

Fuera de las capacidades vegetativas cuyos actos están determinados por su forma natural, la voluntad puede mover a las demás potencias, porque sus objetos, en cuanto bienes, están incluidos en el objeto de la voluntad. El mismo acto de la voluntad cae bajo su imperio pues, dice Tomás de Aquino "*La voluntad tiene dominio sobre sí misma, y en su poder está querer y no querer, no sería esto*

posible si no pudiera determinarse a querer. Luego, se mueve a si misma" (1-2 q.9 a.3 Sed contra).

Quedan fuera del imperio de la voluntad los actos de las potencias vegetativas y el acto natural del entendimiento hacia su objeto propio. Podría decirse que casi toda operación es imperada por la voluntad, porque el campo ordinario de operación de la voluntad es aquel donde están presentes los demás dinamismos operativos de la persona, es precisamente el lugar donde se ejercen los actos libres. " *se da en el hombre una tensión entre su voluntad en cuanto capacidad de autodeterminación -la capacidad de elección y decisión deliberadas- y, por otra parte, su potencialidad corporal -su emotividad e impulsos-. La experiencia nos dice que es en esta tensión, más que en la simple y pura autodeterminación, donde se encuentra el puesto del hombre. Sólo desde la perspectiva de esta tensión podemos ver la naturaleza compleja del dinamismo de la naturaleza humana*" ³

Con referencia a la voluntad, Karol Wojtyła hace una aclaración que amplía el concepto que tiene Tomás de Aquino sobre la voluntad. El Aquinate concibe el acto voluntario o acto libre como la operación de la voluntad, entendida ésta como el "apetito racional", es decir, capacidad que mueve al sujeto hacia el objeto presentado por la razón. Para Karol Wojtyła la acción voluntaria no se reduce a su aspecto de intencionalidad - el sujeto se mueve a si mismo hacia un objeto, fin-valor-, sino que en el mismo acto la persona se convierte de alguna manera en un fin porque en él se autodetermina ⁴

3. RELACIÓN INTELIGENCIA Y VOLUNTAD

La Inteligencia y la voluntad actúan de manera inseparable, influyendo mutuamente en su operación por razón de su objeto y de su mismo acto. En cuanto al objeto mantienen una estrecha relación porque "El bien está contenido

³ WOJTYLA Karol "Persona y acción" pp 145

⁴ cf. ibid. pp 141-142

en la verdad en cuanto es una verdad conocida. Y la verdad está incluida en el bien en cuanto es un bien deseado". Y en cuanto a su operación "... el entendimiento conoce que la voluntad quiere y la voluntad quiere que el entendimiento conozca" (1 q 82 a 4 ad 2).

En esta relación de dependencia existe un orden de superioridad de una sobre la otra bajo razones distintas

En cuanto a su movimiento:

- **El entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin**, ya que Influye sobre la voluntad como *moción formal* porque es quien le presenta su objeto, y *"El objeto le mueve en cuanto determina la especie del acto a manera de principio formal, por el cual se especifica la acción (...) Pero el primer principio formal es el ser y la verdad, objeto de la inteligencia" (1-2 q 9 a 1)* El entendimiento, al conocer el objeto, lo posee en cuanto verdadero y lo presenta a la voluntad en su razón formal de bien, dando principio a la acción voluntaria. Por tanto, *la operación de la voluntad sigue siempre un acto de la razón*, pues "nada puede ser objeto de la voluntad sin antes ser conocido". De ahí que la capacidad de respuesta de la voluntad proceda de la instigación intelectual, porque es en el pensamiento donde detectamos la capacidad de respuesta del hombre al bien
- **La voluntad mueve al entendimiento a modo de causa eficiente**, porque *dentro de su objeto queda incluido el objeto del entendimiento, en cuanto bien particular*, "y como los fines y perfecciones de las demás potencias, que son bienes particulares, están comprendidos dentro del objeto de la voluntad, esta mueve a otras potencias, incluyendo a la inteligencia" (1-2 q 9 a 1). Sin embargo, *no todos los actos del entendimiento necesitan estar precedidos por la moción voluntaria*, por ejemplo, en la aprensión de la verdad o de los juicios a los que se adhiere naturalmente, y en los juicios donde le presenta el bien, que son la mayoría

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Primacia de las potencias:

1. **Considerado de manera absoluta.** El entendimiento es más excelente que la voluntad, puesto que su objeto propio, la verdad, es el más perfecto e incluye el de la voluntad. Aunque en la realidad verdad y bien se identifican en el ser, **en el proceso del acto humano se obtiene primero la verdad antes que el bien**, al cual se accede por la verdad, porque el ser es primero conocido como verdadero y entonces es presentado a la voluntad como un bien

Además la verdad es garantía de la perfección del acto voluntario, porque a la voluntad le basta con que el bien sea presentado por el entendimiento para moverse hacia él, independiente de si es bueno o no realmente (-2 q.8 a 1), pero actuar conforme a la verdad asegura la posesión del bien verdadero, por el que se adquiere la perfección del sujeto a través de sus operaciones. De ahí se sigue la íntima relación y dependencia de la voluntad con la verdad.

- **Pero de modo relativo, la voluntad es más excelsa que el entendimiento:** cuando su objeto es más noble, y así cuando la voluntad tiende a una realidad más noble que el alma misma, al adherirse a ella el sujeto se perfecciona y se ennoblece junto con ella, por eso, dice Tomás de Aquino que es mejor amar las realidades más perfectas que conocerlas, como conocer las cosas inferiores que amarlas "... *es preferible amar a Dios que conocerlo, y viceversa, mejor es conocer las cosas corporales que amarlas* (1 q 82 a 3). En cambio, si el bien al que se tiende es inferior al alma misma, por comparación a esa realidad, el entendimiento es mayor a la voluntad (1 q 82 a 3)

Lo anterior nos da idea de la naturaleza y relación de estas potencias, pero para comprenderlo mejor se deben analizar sus operaciones dentro del proceso del acto humano, el cual al llevarse a cabo en el ámbito personal, es decir, del sujeto concreto con sus características corporales y afectivas, la convierte en un acto dinámico, vivo, pero a su vez en un fenómeno complejo

Este es precisamente el cometido del presente estudio: en él pretendo centrarme en el análisis de las pasiones para comprender el modo como influyen en el dinamismo del acto libre

En los siguientes capítulos explicaré los modos fundamentales de la afectividad humana y el análisis de las pasiones en la filosofía tomista para comprender el influjo que tienen dentro del proceso de la operación libre, propia de la parte racional del hombre

CAPITULO SEGUNDO

EL PROCESO DEL ACTO VOLUNTARIO

Para comprender mejor el análisis hecho por Tomás de Aquino sobre los actos humanos, es preciso entender el contexto en el que los desarrolla

La segunda parte de la Suma Teológica está dedicada a dos temas centrales: *el estudio de la Bienaventuranza: Dios como fin último de las criaturas racionales, y los medios para conseguir el fin último*, desarrollados en tres tomos de la Suma (en la editorial BAC # 126)). Yo me centrare en el tomo cuarto donde el autor desarrolla las siguientes cuestiones

1. El fin último del Hombre (q 1-5)
2. Medios para conseguir el fin.
 - 2.1. Los actos humanos (q 6-21)
 - 2.2. Las pasiones (q 22 a 28)

En la introducción a las cuestiones seis y ocho de la *prima secundae*, Tomás de Aquino elabora un esquema que nos permite comprender el orden que seguirá en su estudio

MEDIOS PARA
ALCANZAR EL
FIN
1-2 q 6 Intr

ACTOS
PROPIOS DEL
HOMBRE

NATURALEZA DE
LOS ACTOS
HUMANOS

El Voluntario y el
involuntario

Las
Circunstancias del
acto voluntario

DIVISIÓN DE LOS
ACTOS
HUMANOS

ACTOS
REALIZADOS
DIRECTAMENTE
POR LA
VOLUNTAD

ACTOS
REFERENTES
AL FIN

ACTOS
REFERENTES A
LOS MEDIOS QUE
CONDUCE AL FIN

ACTOS
IMPERADOS
POR LA
VOLUNTAD

- Querer
- La fruición o gozo
- La intención

- Elección
- Consentimiento
- Uso

- Naturaleza del imperio
- Actos imperados

- Objeto de la voluntad
- Como es movida
 - ⇒ si la mueven los apétitos sensibles
- Modo como se mueve
 - ⇒ Si es movida necesariamente por el apetito inferior

- Si los actos del apetito sensible son imperados

ACTOS QUE
COMPARTE EL
HOMBRE CON
LOS ANIMALES

- Naturaleza de las pasiones
- Estudio particular de las pasiones

Partiendo de este esquema analizaré los puntos que ayuden al estudio del acto voluntario.

I. ACTOS HUMANOS Y ACTOS DEL HOMBRE

Tomás de Aquino inicia el análisis del acto libre con la distinción fundamental de las operaciones que realiza la persona *"Entre los actos humanos unos son propios del hombre y unos son comunes a los animales"* (1-2 q 6 intr.)

Son actos propios del hombre *"aquellos que por tener conocimiento del fin se dice que se mueven a si mismos, porque en ellos existe el principio, no sólo para obrar, sino para obrar por un fin, y por ello se llaman voluntarios, puesto que la palabra significa precisamente que el movimiento y el acto provienen de la misma inclinación"* (1-2 q 6 a 1)

En cambio, *"en los animales brutos, las formas sensibles e imaginativas que les mueven no son halladas por ellos mismos, sino que las reciben de los sensibles exteriores que actúan sobre el sentido () así pues, se dice que se mueven a si mismos porque el apetito mueve a los miembros () pero no son causa de su movimiento porque el apetecer mismo en ellos es una necesidad proveniente de las formas recibidas por los sentidos y por el dictamen de la estimativa natural" (Contr. Gent. L 2 cap 48) no está en su poder el dominio de la sensibilidad ni se pueden dejar de mover hacia lo que la estimativa les presenta como conveniente, porque no tienen la posibilidad de determinarse su propio fin*

El elemento distintivo entre unos y otros es *el conocimiento de la noción de fin*, que permite al sujeto ser el principio eficiente y dueño absoluto de su acción, de manera que es la misma persona quien *se propone el fin y se autodetermina a ese fin*, quedando libre del sometimiento de la naturaleza o de su mismo objeto. Estos últimos son los actos propios de la persona llamados también *actos humanos*, los cuales se distinguen de los llamados *actos del hombre* que

comparte con los animales, entre los que se incluyen las operaciones de la parte vegetativa y las pasiones.

Podría decirse además, con Karol Wojtyła, que un acto es humano no sólo por ser racional, sino también porque por medio de él la persona se autodetermina, es decir, no sólo es ella la causa inmediata de su acto y de la dirección del mismo, sino que a través de él está determinando de alguna manera su mismo ser.

2. EL PROCESO DEL ACTO VOLUNTARIO

En el estudio que hace Tomás de Aquino sobre los actos humanos se vislumbra un "orden" o "proceso" entre las operaciones que realiza la persona para conseguir su fin.

La voluntad tiene dos formas de relacionarse con su objeto de modo imperfecto cuando *"el objeto amado está en el amante por cierta proporción y orden a él"*, de manera que lo posee sólo en la intención, y de modo perfecto cuando lo posee de forma real, *"y como todo lo perfecto tiende a la perfección tanto el apetito natural como el voluntario tienden a conseguir el fin realmente"* (1-2 q 16 a 4). Ahora bien, la voluntad puede tender al fin o a los medios conducentes al fin, y ya que la posesión real del fin se alcanza a través de los medios, debe existir por tanto una secuencia de actos de la voluntad hasta conseguir la posesión real de su objeto

Se trata de un *proceso integrador*, porque la acción de la persona no sólo está constituida por los actos de la inteligencia y la voluntad, sino que también están presentes, bajo el orden y dominio de estos, los actos de la parte corporal y afectiva de la persona, formando una unidad por la cual podemos conocer a la persona concreta

Si la naturaleza humana fuera como la angélica podría en un sólo acto conocer

el ser perfecto y también en un sólo acto tender hacia él, pero dada la condición corpórea de la persona, la operación del intelecto parte de los actos de los sentidos, cuyo ejercicio depende de un órgano corporal, de manera que por los límites que le impone la materia, el hombre se mueve hacia su objeto a través de varias operaciones que integran el proceso del acto voluntario.

Tal vez con la intención de facilitar el estudio del acto humano algunos comentaristas han **esquematisado** este proceso, corriendo el riesgo de alejarse del pensamiento original del Aquinate.⁵ Partiendo de este hecho en el presente estudio haré un análisis del acto voluntario, tratando de seguir el esquema de Tomás de Aquino en la Suma Teológica (ver esquema pp 48)

A través de la operación voluntaria la persona alcanza el fin que se ha determinado, pero su tendencia no acaba hasta que consigue la posesión perfecta del fin, pues dice el Aquinate, *"todo lo imperfecto tiende a la perfección, (...) y el voluntario tiende a conseguir el fin realmente, que es su perfecta posesión"* (1-2 q 16 a 4)

Se dan, por tanto, dos momentos hasta que la voluntad consigue su objeto de manera perfecta: uno cuando lo posee en la intención, pudiendo dar fin al acto porque la voluntad, movida por la razón, por una pasión o un factor externo, desvía la atención y dirección del acto hacia otro objeto, o bien continúe el acto hasta la perfecta posesión del fin, es entonces cuando se vislumbra *una secuencia de actos dentro de un "proceso variable"*, y digo variable porque, como quedó explicado, el influjo de los diversos dinamisismos de la persona (la corporeidad, la afectividad) puede hacer que la dirección de la voluntad cambie y los diferentes actos de la voluntad sigan un orden distinto, sin embargo existe tal secuencia porque la tendencia a los medios siempre va antecedida por las operaciones referentes al fin.

5 Cf: Introducción a las cuestiones 16-17 pp 432 en Suma Teológica, BAC # 126

Si quisiéramos integrar los diferentes actos de la voluntad dentro de un "proceso", respetando lo más posible el esquema de Tomás de Aquino en la Suma Teológica, se podrían establecer dos ordenes:

1. El de los actos referentes al fin integrado por los actos de **querer, el gozo y la intención.**
2. El de los actos que se ordenan a los medios conducentes al fin, el cual a su vez se divide también en dos momentos

2.1. El que completa la tendencia hacia los medios, al que corresponden los actos de

- **Elección** *'la elección es el acto que termina el primer orden de la voluntad que es respecto a los medios, en ella se completa y hace perfecta la tendencia y proporción de la voluntad respecto a los medios' (1-2 q 16 a 4)*
- **Deliberación:** siendo un acto de la razón precede a la elección, porque por este acto la razón presenta a la voluntad su objeto, por eso se incluye en el estudio
- **Consentimiento:** que es la operación por la cual la voluntad se "adhiera afectivamente" al objeto real elegido, como "complaciéndose" en el

1.8. El que se refiere propiamente a la consecución del fin a través de los medios propio de

- **El uso** *"Pero el uso pertenece ya a la segunda actitud y orden de la voluntad, a la posesión real del objeto" (1-2 q 16 a 4)*

Los actos imperados aunque **el imperio** puede situarse en este último apartado, en cuanto operación anterior al uso, puede ser que por tratarse de un acto propiamente de la razón **con cierto impulso de la voluntad** Tomás de Aquino lo estudia en otro apartado, como "actos imperados por la voluntad"

Pasaré ahora al desarrollo de cada uno de estos actos, de acuerdo al siguiente esquema:

ACTOS DE LA VOLUNTAD 1-2 q 8 Introducción	1. ACTOS <u>INMEDIATOS</u> DE LA VOLUNTAD	1.1. ACTOS REFERENTES <u>AL FIN</u>	1.1.1. Acto de querer (q 8 - 10) 1.1.2. El gozo (q 11) 1.1.3. La intención (q 12)
		1.2. ACTOS REFERENTES <u>A LOS MEDIOS</u>	1.2.1. La elección (q 13) 1.2.2. La deliberación (q 15) 1.2.3. El consentimiento (q 15) 1.2.4. El uso (q 16)
	2 ACTOS <u>IMPERADOS</u> POR LA VOLUNTAD	SI ES IMPERADO (q 17) a) El acto de la Razón b) El acto de la voluntad c) Los actos de los apetitos d) Los actos de la vida vegetativa e) Los actos de los miembros exteriores.	

2.1. ACTOS INMEDIATOS DE LA VOLUNTAD

2.1.1. ACTOS DE LA VOLUNTAD REFERENTES AL FIN

Dice nuestro autor: "La voluntad se refiere al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama voluntad o deseo, (...) El segundo por el que se considera el fin como objeto de quietud, y a él se refiere el gozo; el tercero, considerando al fin como el término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto

de la intención (1-2 q.12 a.1 ad 4). Por tanto "Los actos en torno al fin parecen ser tres: (1-2 q.8 Intr.)

- 1) El acto de "querer" (Velle)
- 2) La fruición o gozo (Fruicio)
- 3) La intención (Intentio)

Cada una de estas operaciones debe ir precedida de un acto del entendimiento como principio formal

El término "voluntad" se aplica con toda propiedad a la **potencia o facultad apetitiva a nivel racional**, pero también puede referirse al **acto propio** de esta potencia, que es el **acto de querer** (velle)

En la primera parte del estudio de los actos humanos Tomás de Aquino analiza tres cuestiones sobre la voluntad como potencia 1) su objeto, 2) lo que la mueve, 3) el *modo* como se mueve a su objeto. Como este tema ha sido tratado de alguna forma en el análisis de la voluntad haré un breve resumen del mismo, para detenerme en el la naturaleza del "velle" o acto de querer.

El objeto.

- El objeto de la voluntad es el **bien** conocido por el intelecto.
- La voluntad en cuanto **potencia o facultad** se mueve al fin y a los medios, pero en el acto de "querer" se mueve propiamente al fin (en cuanto realidad que se busca por sí misma), y a los medios, no en su razón de medios sino en cuanto que éstos me llevan al fin
- Por eso se dice que la voluntad tiende al fin **de modo absoluto** cuando su acto se refiere directamente al fin, o **de modo relativo** en el querer los medios (1-2 q.8 a 3)

El motor de la voluntad

- El ejercicio o uso del acto depende de dos factores

- a) De una **moción subjetiva**: el agente del acto en este caso es la **voluntad**, por eso de ella depende principalmente el **ejercicio** del acto, y esto se extiende tanto a su propio acto, como al **uso** de las otras facultades que son movidas por la voluntad, por eso se dice que "las movemos porque queremos". La voluntad tiene como objeto el fin en cuanto BIEN y en su objeto quedan integrados como bienes particulares los fines de las otras potencias, de manera que la voluntad **mueve** a las otras potencias a conseguir su fin (esto es a lo que se llama actos imperados)
- b) De una **moción objetiva** por la que se especifica el acto, lo cual corresponde al objeto. En este sentido, como el entendimiento es quien presenta a la voluntad su objeto (principio formal que especifica su acción) se dice que el entendimiento mueve a la voluntad. El objeto conocido es pues el "principio externo" que impulsa el acto de la voluntad, haciendo que esta pase de no quererlo a quererlo y después a moverse hacia ello, sin él la voluntad no se movería.

Por tanto como **moción subjetiva** la voluntad se mueve a sí misma y mueve a las otras potencias a actuar, pero en relación con la **moción objetiva**, la voluntad es movida por el objeto presentado por el entendimiento.

Modo como se mueve la voluntad

- La voluntad se mueve naturalmente al **bien universal o fin último**. Este movimiento se extiende al bien de las otras potencias como contenidos en su objeto.
- El movimiento de la voluntad es contingente si se refiere a los bienes finitos, dice el Aquinate, pues en cuanto **depende de una moción subjetiva** nada le mueve **necesariamente** al ejercicio de su acto, una persona puede dejar de pensar en algo y no moverse hacia ello. Pero como su movimiento inicia impulsado por una **moción objetiva**, si lo que se le presenta es **el bien perfecto** se mueve necesariamente hacia él.

pero ante los bienes parciales su acción es libre, porque en ellos la deficiencia de bien implica un cierto mal, y el mal no arrastra.

2.1.1.1. El deseo o simple acto de querer (velle)

Dice el Aquinate: "el orden operativo da comienzo por la aprehensión del fin, sucediéndose los actos de amor al fin -el consejo en torno a los medios para el fin y el apetito de los mismos- Mas el apetito tiende al último fin naturalmente, por eso la aplicación de la voluntad a ese fin, una vez conocido, no implica un consentimiento, sino una simple volición ..." (1-2 q 15 a. 2) por tanto, por el "velle" o acto de querer la voluntad se mueve al fin. El proceso inicia con las operaciones propias de las dos potencias, el acto de entender (simple aprehensión) y el acto de querer o simple volición

Cuando el entendimiento, en la primera aprehensión, conoce una realidad como **absolutamente buena**, la presenta como fin último a la voluntad, la cual responde con un acto de aceptación. **lo quiere**

En el simple acto de querer, la voluntad se encuentra ante un único objeto motivador, al que responde de inmediato porque no le supone división interior, decide moverse hacia él sin la necesidad de compararlo con otro

Sin embargo, la sola presencia del bien no determina el acto de la voluntad, porque su movimiento consiste en una respuesta activa, individual y directa, "el simple -quiero algo- o -quiero X- es una auténtica decisión"⁶, en su "quiero concreto" la persona, por medio de su voluntad (moción subjetiva), se autodetermina

⁶ WOJTYLA, K. op cit. pp. 52.

Esto no contradice lo que se explicó en el capítulo anterior acerca del movimiento necesario de la voluntad hacia el fin último o bien perfecto porque, moviéndose irremediabilmente hacia él, es ella la que mueve al sujeto.

Cabe decir, sin embargo, que la voluntad por el acto de querer *siempre* busca el fin, dice Tomás de Aquino " *la voluntad en cuanto designa el acto de querer, entonces es propiamente del fin porque "este acto simple debe versar sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia, es decir, en el caso de la voluntad, sobre lo que es bueno y quando por sí mismo, cual es el fin"* (1-2 q 8 a. 2).

La voluntad busca el fin de modo absoluto cuando se dirige a él directamente o de modo relativo cuando lo busca al querer los medios, de ahí que en el acto de querer se pueda referir también a los fines intermedios, no en cuanto intermedios, sino en cuanto término de una parte del movimiento, que es lo que ordinariamente está presente en el "querer" de la persona, porque su tendencia no se dirige siempre al fin último, sino que lo quiere en el querer los medios, es decir, no siempre estamos queriendo de modo directo el bien absoluto, sino que este querer está implícito en nuestro "querer los fines intermedios"

2.1.1.2. La Fruición o gozo

Buscando el origen del término, Tomás de Aquino hace una similitud de la fruición con el fruto del árbol "que es lo último que se espera del árbol y se gusta con cierta suavidad" (1-2 q 11 a 1) Partiendo de esta idea, define la fruición o gozo como el acto de la potencia apetitiva por el que, ante la posesión del fin (o bien) buscado, se alcanza el *reposo de la potencia, con cierto deleite*

La fruición es una operación del apetito ya que, como dice el Aquinate, "Gozamos en las cosas conocidas en que la voluntad reposa con *delicia*" (1-2 q 11 a 3), no se trata de un reposo pasivo sino de un deleite -un acto-, en el bien poseído

Son condiciones de esta operación, que su objeto sea lo "último" y "que proporcione quietud al apetito con cierta dulzura o deleite" (1-2 q.11 a.3), por tanto, se pueden distinguir tres elementos:

- La posesión real del fin (y en este sentido debe ser la última operación)
- El deleite en la consecución del fin
- El cese o reposo de la tendencia

Ahora bien, aclara Tomás de Aquino, la fruición o gozo en el bien deseado se aplica propiamente al sujeto que "imperea esa acción", por eso es privativa de los seres racionales que son los únicos que poseen un conocimiento perfecto del fin, porque al conocer la noción universal del mismo pueden moverse a él libremente.

Analizaré la fruición o gozo partiendo de tres cuestiones:

a) Si es el fin el objeto propio de la fruición.

La fruición es sólo del fin porque la voluntad no descansa sino hasta que consigue su objeto propio, y el fin es el objeto de la voluntad

Si se considera el fin como término de la acción, hablando de manera absoluta lo propio de la fruición es el fin último, pues sólo en él la voluntad alcanza su perfección, como dice el Aquinate: *"Mas no reposa la voluntad plenamente sino en el fin último pues mientras queda algo que desear, la voluntad queda en suspenso, por más que haya conseguido algo"* (1-2 q 11 a 3) Sin embargo, también afirma que *"No es preciso que la fruición sea del último fin en absoluto, basta que sea de lo que cada uno considera como último fin"* (1-2 q 11 a 2 ad 2), como el obrar del hombre se refiere siempre a actos particulares, existen *" fines que producen cierta deleitación, a los que se hallan referidas otras cosas () aunque propiamente no se goza de ellos con toda plenitud"* (1-2 q 11 a 3), y su alcance supone cierta quietud de la facultad, de manera que son objeto de la fruición y la voluntad tiende a ellos, en cuanto que suponen el término en un orden de la acción

b) Si la fruición es sólo del bien ya poseído.

La fruición se refiere al "amor y deleite que uno experimenta en lo último a que aspira" (1-2 q.11 a.1), considerada de esta manera debe ser el último acto de la operación, lo cual no se opone a que exista cierto deleite al concebir la posibilidad del fin, porque "También se dice que uno posee el fin no sólo cuando lo posee en realidad, sino también en la intención" (1-2 q 11 a 4 d 3).

El fin puede ser poseído de dos formas

- De modo intencional, acompañado de cierto deleite que impulsa a alcanzarlo de modo real, produciéndose una **fruición imperfecta**.
- De modo real, del que se sigue el reposo absoluto de la tendencia, produciendo la **fruición perfecta**. En sentido estricto la fruición perfecta corresponde únicamente al fin último, pero puede sin embargo atribuirse a fines intermedios, como se explico más arriba

c) Si en la fruición se alcanza el cese de la operación con un deleite en la posesión del fin

La fruición es el término de la acción porque la tendencia de la facultad termina en la consecución real del fin, unida a un deleite. El reposo absoluto se alcanza únicamente al conseguir el fin último, pero se puede producir también un deleite en la posesión de bienes parciales en los que culmina parte del proceso.

2.1.1.3. La intención

Tratando de seguir el esquema de Tomás de Aquino en la Suma Teológica, analizaré los siguientes puntos: si la intención es un acto de la voluntad o de la inteligencia, si es sólo del fin último, y si la intención al fin es el mismo acto de elección a los medios

La intención es una operación de la voluntad, según dice el Aquinate, pues el mismo término *intendere*, "*designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia el fin*" (1-2 q 12 a.2 ad 3). Vamos a tratar de explicarlo:

"*Intención significa tender hacia el fin*" (1-2 q.12 a.1), lo cual compete propiamente "*a quien ordena el movimiento al fin (...) por medio de la razón*" (1-2. q 12 a.5), pero en el orden práctico es la voluntad quien se mueve a si misma y mueve a todas las potencias a la consecución de sus fines, los cuales, en su condición de bienes parciales, quedan incluidos en el objeto propio de la voluntad, el bien universal, por eso la intención se le atribuye propiamente a ella, siendo además una operación privativa de los seres racionales.

La intención supone el acto de querer, pero se distingue de él, porque en ella se completa la tendencia al fin, por ella el hombre no sólo quiere, sino que se propone alcanzar aquello que quiere.

A diferencia de la simple tendencia propia de los animales inferiores, que son arrastrados hacia su objeto, el hombre se mueve por propia iniciativa, porque su tendencia implica una decisión. No se trata simplemente de la inclinación de una potencia hacia un objeto que le mueve irremediamente, sino de la dirección que él mismo imprime al acto de su potencia. Esto se entiende más claramente si partimos de la explicación que presenta Karol Wojtyła "*El simple quiero algo o quiero X es una auténtica decisión*", "*Querer es aspirar a algo y, por tanto, lleva dentro de si mismo una forma de dependencia de los objetos*" () pero "... la presentación por si sola no estimula el impulso de la voluntad () Comprende no solo una aceptación pasiva o asimilación de un valor presentado, sino también una auténtica respuesta al valor. Cada quiero constituye una respuesta individual y única" ⁷

⁷ Ibid pp 152, 155 y 157

La voluntad, en cuanto apetito, tiende al objeto presentado por la razón, sin embargo en la intención, el fin es privativo del que mueve, porque es el mismo sujeto el que *ordena* el movimiento al fin mediante la razón. Debe ser por eso la voluntad, enraizada en la razón, el fundamento y principio último de la acción humana, por la que el hombre tiene autonomía en su obrar, él es quien se mueve. Incluso al referirse al fin último, no puede dejar de tender hacia él, pero su tendencia va acompañada de un acto personal "el querer"

Pero, ¿cuál es el fin que busca la voluntad en la intención? La intención se refiere al fin **como término del acto voluntario**, hacia donde se dirige su acción, pero como toda acción puede tener dos términos, uno último donde culmina la acción, y uno o varios términos medios que concluyen una parte del movimiento, la voluntad puede referirse a ambos sin contradicción alguna. Por eso dice nuestro Autor que es posible movernos **de A** (principio del movimiento) **a C** (término absoluto o fin último), **por medio de B** (término medio o fin intermedio), teniendo al mismo tiempo a **B** y **C** como objeto de la misma intención (1-2 q 12 a 2)

Hay que aclarar que el **fin último** no implica necesariamente el bien infinito, sino aquel que dentro de un orden es un bien más perfecto, por eso se puede decir que el fin último en la intención de un corredor es conseguir la medalla de oro, dentro del cual vienen contenidas diversas intenciones sobre fines parciales como mejorar la marca de tiempo, constancia en los entrenamientos, etc., porque estas medios le llevan a conseguir su *fin último*

En las operaciones la persona que se refieren a varios objetos o que implican varios actos, si unos y otros convergen porque están de alguna manera contenidos en un mismo objeto (buscan el mismo fin), forman un solo acto. Por eso, cuando la acción se refiere al fin y a los medios que conducen a ese fin, queda contenida en un solo acto, de modo que en una misma intención pretenden dos cosas a la vez

La voluntad puede también tender a cosas incluso contrarias, en cuanto que están ordenadas o relacionadas entre sí, porque una se busca en razón de otra, como el tomar medicina amarga para alcanzar la salud, entonces en la misma intención buscan ambas cosas, considerada una como fin último y otra como fin intermedio. Cuando tiende a dos cosas *que no tienen relación alguna entre ellas*, en este caso no puede tender al mismo tiempo a ambas, no se puede mover la persona al mismo tiempo a comer y a trabajar, sin embargo, como la intención sigue una razón formal presentada por la inteligencia, en la mente pueden aparecer como una unidad porque concurren en un objeto común, que es a lo que tiende la intención y entonces en un mismo acto se buscan las dos, como se explicó anteriormente

Cabe la posibilidad de confundir, dentro del proceso, los actos que se refieren propiamente al fin con los que se refieren a los medios; usando la terminología del autor, puede haber una confusión entre la *intención* como movimiento hacia el fin, y la *elección* de los medios que llevan al fin. Ahora bien, siendo el movimiento *uno* por el objeto que busca (entiéndase éste como el proceso donde intervienen varios actos de la voluntad) puede distinguirse el acto de la siguiente manera

- Cuando se dirige *al fin en cuanto asequible por los medios* se da la intención, en este caso cabe la posibilidad de existir intención sin determinación de los medios, como cuando alguien quiere la salud o conseguir una virtud, y está dispuesta a poner cualquier medio para adquirirlas
- Cuando el acto de la voluntad se dirige a *los medios conducentes al fin*, tenemos una elección (no olvidemos que toda elección supone una intención previa), que es el caso del que decide ir al médico y seguir sus indicaciones porque quiere conseguir la salud

Ahora bien, aunque el objeto de la intención de la persona es el fin último, sin embargo, dice Tomás de Aquino, no es necesario que en todas sus acciones tenga de modo actual la consideración del fin último, la cual queda implícita en todas las

acciones que se refieren a él. Esto lo comprobamos en la experiencia de nuestras acciones, en la mayoría de los actos no hacemos referencia explícita al fin último, sin embargo, la actualización de la intención a este fin asegura su alcance, tanto en la deliberación de los medios por la que nos aseguramos de elegir los correctos, como en los actos imperados por la voluntad, facilitando la formación de buenos hábitos, porque al tomar conciencia de lo que se elige o se hace, el consentimiento que refuerza la decisión impide que se reduzca el acto una simple costumbre, un dejarse llevar, sino que es una determinación de la persona sobre sus propios actos

De hecho, al tratar sobre la naturaleza del fin último Tomás de Aquino muestra de manera indirecta que el hombre tiene esta capacidad de autodeterminación. El fin, dice, se puede considerar de dos modos.

- En cuanto noción abstracta de fin último, en este sentido nadie puede dejar de buscarlo, "*porque todos desean alcanzar su perfección*" (1-2 q.1 a.7) o
- En cuanto aquella *realidad* en que consiste el fin último, en este sentido no todos coinciden y lo desean en cosas distintas (1-2 q.1 a.7) entonces la persona a partir de sus intenciones se va haciendo a sí misma, perfeccionándose cuando se inclina hacia el bien real, o degradándose cuando persiste en la inclinación hacia el bien aparente.

Por último, dire que la intención distingue las operaciones libres de la persona a las que, en términos tomistas, comparte con los animales, las pasiones y los llamados actos del hombre. Así como los animales no "intentan" algo porque no se lo proponen, sino que son movidos naturalmente hacia su objeto, existen algunas operaciones que pueden estar fuera del dominio humano porque de suyo no son intencionales son realizadas por la persona, pero se les distingue de los actos voluntarios

Con la intención se completa la tendencia al fin dando comienzo al segundo orden de operación que se refiere a los medios.

2.1.2. DE LA DETERMINACION DE LOS MEDIOS

Son tres las operaciones de la voluntad que se refieren a los medios: *elegir*, *consentir* y *usar*, las cuales son precedidas por algunos actos del entendimiento, "... a la elección precede el consejo..." (1-2 q 13 intr.) y el imperio al uso

En relación a los medios, Tomás de Aquino habla de dos niveles: uno relacionado a su *determinación* y otro, a su *consecución*. Vamos a estudiar detenidamente ambos en el contexto integral de la acción humana, es decir, con la presencia complementara de los actos de la inteligencia y la voluntad ordenando los otros ámbitos operativos

En el proceso de la determinación de los medios intervienen dos actos de la voluntad, pero como todo acto de la voluntad sigue una operación del entendimiento, la deliberación precede a la elección y al consentimiento.

ACTOS DE LA RAZON

1. Consejo

ACTOS DE LA VOLUNTAD

2. Elección

3. Consentimiento

Para Tomás de Aquino "*los seres dotados de razón se mueven por si mismos al fin, merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrio*" (1-2 q 1 a 2), que es "*facultad de la voluntad y la razón*". Aunque substancialmente es una operación de la voluntad que consiste en la elección, no puede darse sin el consejo de la razón

Como se dijo en el análisis de la voluntad, la persona, ante *los bienes parciales*, no está determinada porque, al no poseer toda la perfección, se presentan ante la

razón como realidades contingentes e imperfectas, por eso no se adhiere directamente a ninguna de ellas sino que, para determinar la conveniencia de una sobre otra sigue un proceso indagatorio, emitiendo su juicio después de la deliberación, y partir de este juicio la voluntad decide. Por eso dice Tomás de Aquino que el libre albedrío es la "facultad de la voluntad y la razón".

Ahora pasaré a hacer el análisis de los actos que realiza la voluntad en relación con los medios. Seguramente, por ser la "elección" el centro supremo de la libertad humana, el Aquinate la trata antes de analizar el "consejo".

2.1.2.1. PRIMER ORDEN, REFERENTE A LA DETERMINACIÓN DE LOS MEDIOS

1) La elección

La elección es el acto fundamental de la libertad humana, porque es propiamente la operación por la que la persona se autodetermina al bien.

La persona se va haciendo a sí misma por medio de sus elecciones, ya que "... a partir de sus elecciones concretas, va definiendo la naturaleza de lo que considera como felicidad, porque, ante el bien infinito se inclina necesariamente, pero "No es preciso que la fruición sea del último fin en absoluto, basta que sea de lo que cada uno considera como último fin" (1-2 q 11 a 2 ad 2), de ahí que, por la inclinación que dejan en la voluntad sus diversas elecciones, puede ir formando un concepto personal de lo que para ella es la felicidad (lo sea realmente o no), moviéndose a sí misma hacia aquello. En esto radica el gran riesgo de la libertad, porque es precisamente en el ámbito de las elecciones particulares donde la persona puede equivocarse.

La elección, para el Doctor Angélico, consiste en la "aceptación de una cosa con preferencia de otra" (1-2 q 13 a 2) a partir de un juicio de la razón. Hace referencia

al acto que "se consuma en un movimiento del alma hacia el bien elegido" (1-2 q.13 a.1), y como *tender hacia el objeto* es propio de la potencia apetitiva, no de la cognoscitiva, es por tanto un acto sustancialmente de la voluntad

Karol Wojtyła explica esto sin salirse de la línea del Aquinate, pero ampliando el concepto. Dice "Elegir () significa tomar una decisión según el principio de la verdad, () sería imposible entender la naturaleza de la elección sin referirse al dinamismo propio de la voluntad a la verdad como principio del querer. () este principio es intrínseco a la voluntad y al mismo tiempo constituye la esencia de la elección () y como la referencia a la verdad se actualiza gracias al conocimiento de los objetos, este conocimiento es condición necesaria para la elección y toma de decisiones () y en este sentido depende internamente del dinamismo cognoscitivo" ⁸

En este punto, Wojtyła consigue demostrar por un lado la primacía de la inteligencia sobre la voluntad, en cuanto que de ella depende el reconocimiento de la verdad y la presentación de la misma a la voluntad como "principio motor objetivo" de su acción, pero aun más, muestra como la persona, justamente a través de sus elecciones se autodetermina (lo que él llamaría trascendencia de la persona en la acción), no por la simple elección, sino porque la dependencia de la voluntad hacia la verdad *hace que la voluntad sea independiente de los objetos y de su presentación y otorga a la persona el ascendente sobre su propio dinamismo* ⁹

La voluntad tiene, por tanto, un doble orden orden de dependencia y determinación hacia su objeto -el bien-, y orden de independencia ante los objetos que no poseen toda la perfección. El uno no elimina el otro porque la tendencia natural hacia el bien deja espacio a la indeterminación de la voluntad ante los bienes finitos y los fines intermedios. Es más, esa determinación al bien universal le

⁸ Ibid pp 161

⁹ Ibid pp 162

permite la indeterminación hacia los bienes particulares, ambas cosas manifiestan la grandeza de la persona que puede tender por propia iniciativa al bien universal, pero además es capaz de autodeterminarse ante diversos bienes "defectuosos" por un acto de *elección*.

A diferencia de la intención, la elección tiene por objeto los bienes intermedios, es decir, aquellas realidades que no se buscan por sí mismas, sino en orden al fin, porque las realidades que se presentan como bienes perfectos no son elegibles: hacia ellos se adhiere la voluntad de manera necesaria.

Pero existen bienes que son término o fin de una parte de movimiento y principio de otro, entonces, en cuanto fines que se ordenan a otro, pueden ser motivo de elección dice el Aquinate, *"El fin último es único. En consecuencia, donde concurren varios fines, puede darse entre ellos elección, como ordenables a un fin ulterior"* (1-2 q 13 a 3 ad 2)

Ahora bien, como nadie tiende al fin si piensa que los medios son imposibles, nuestras elecciones siempre se refieren a bienes posibles de alcanzar, nadie elige lo que no puede hacer o que no le lleva a conseguir su fin, en este punto volvemos de alguna manera a la integración de la persona en la acción, las intenciones de la voluntad dan una dirección a los actos de elección, dando unidad a la operación voluntaria

Resumiendo lo dicho acerca de la elección

1. Aunque *"el nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón"*, esencialmente es un acto de la voluntad y no de la razón *"porque se consuma en el movimiento del alma hacia el bien elegido"* (1-2 q 13 a 1)
2. Su objeto es el bien particular o imperfecto. La voluntad está determinada hacia el al fin último en cuanto bien universal o común, mas no respecto a

fines intermedios o bienes imperfectos, que por su misma imperfección no la determinan, ante estos tiene opción de elegir.

3. Para elegir, la voluntad debe partir de un juicio comparativo de la razón sobre la conveniencia de realidades parciales o imperfectas
4. A través de sus elecciones, la persona se va autodeterminando.
5. La elección se refiere o a una realidad concreta o a una acción realizada por nosotros, aunque en último término ambas cosas hacen referencia a una acción (porque no elegimos un medio sino en cuanto lo utilizaremos para alcanzar el fin) en uno u otro caso la voluntad se mueve a realidades o acciones *posibles de alcanzar*.

2) El consejo que precede la elección (consilium)

Como se ha explicado, la voluntad sigue siempre el juicio del intelecto que le presenta las razones de bondad de un objeto respecto a otro.

Ante las verdades evidentes –los primeros principios- el intelecto se adhiere de inmediato, mostrándolas a la voluntad como un bien universal o fin último, la voluntad entonces se mueve a ellos de modo necesario. Pero ante realidades contingentes existe cierta incertidumbre, no se presentan de inmediato como motivos necesarios de la acción, la razón entonces, antes de emitir su juicio, sigue un proceso de indagación sobre la verdad de la realidad presente

La deliberación o consilium consiste precisamente en esta indagación que realiza la razón para emitir su juicio sobre la conveniencia de un objeto o acto sobre otro

El objeto de la deliberación son los medios que conducen al fin, según dice el Aquinate: *“El fin en el orden operativo tiene carácter de principio, de donde derivan su razón de ser los medios para el fin. Mas el principio no es objeto de cuestión () De ahí que el consejo, que implica una cuestión, no se refiere al fin, sino a los medios”* (1-2 q 14 a 2), sin embargo, aunque ciertamente no puede haber

deliberación sobre el fin porque ante él no cabe la duda, aquellos fines "intermedios", que son principio de otra deliberación y medios de otra, se delibera, no en cuanto fines, sino como medios para otro fin.

Pero no deliberamos sobre todo: existen dos ordenes donde no es necesario indagar:

- En las cosas insignificantes que no tienen mayor trascendencia para la consecución del fin
- Sobre aquellas cosas que están determinadas a hacerse de un modo, bajo reglas fijas.

De acuerdo a la naturaleza del fin propuesto será la inclinación hacia unos bienes, o dicho de otro modo, algunos bienes tendrán mayor valor de atracción de acuerdo a la naturaleza del fin querido. En este punto es donde se percibe un virtual influjo voluntario en el acto de la razón, porque el intelecto al deliberar, como que se detiene a "elegir" el objeto al cual dirigirse, sin embargo se distingue de la elección porque la voluntad aún no se ha determinado por uno u otro hasta que elige. Por tanto, dado el juicio inicia el proceso electivo.

Pero no se puede dar un proceso indagatorio infinito porque la *deliberación parte siempre de un doble principio* el fin y los datos proporcionados tanto por la experiencia sensible como por las verdades proporcionadas por las ciencias especulativas, y *tiene siempre un término* lo que nos es posible hacer.

Como ha quedado explicado, la persona elige a partir de un juicio comparativo de la razón, y pasa entonces a la siguiente operación respecto a los medios: el consentimiento.

3) El consentimiento

Citando al Damasceno dice Tomás de Aquino "si alguien juzga y no ama, no hay en él decisión" (1-2 q 15 a 1 sed contra) por tanto "después del juicio, el hombre se

inclina y complace en las decisiones del consejo, lo que se llama sentencia o consentimiento" (1-2 q. 15 a. 2 sed contra).

"El consentimiento consiste en la aplicación de la voluntad a esta determinación del consejo" (1-2 q. 15 a 3) que es siempre sobre los medios que se refieren al fin, dice el Aquinate: "Sobre todos los demás medios que, supuesto el fin último, se refieren a él, el consejo delibera y de ellos se da el consentimiento por aplicación de la voluntad a lo decidido en aquello" (1-2 q. 15 a 3)

El consentir implica el **ser consciente** del acto y **quererlo realizar, con cierta complacencia en ello**, el consentimiento por tanto, confirma la elección e impulsa a realizarla.

Entendido así, el consentimiento debe ser un acto posterior a la elección, pues dice Tomás de Aquino que *"el consentimiento precede a la ejecución del acto"* (1-2-q. 15 a 2 ad 2) siendo entonces la operación que antecede directamente su ejecución, al dar fuerza a la elección, facilita e impulsa su ejecución.

Consentir etimológicamente significa "la aplicación del sentido a un objeto", Tomás de Aquino explica que el término "sentir", que es propio de el conocimiento sensible, se aplica al apetito por una cierta analogía, en cuanto tendencia y adhesión de éste a la realidad (1-2 q. 15 a 1), como un modo de *tener experiencia de ella*, pero la diferencia del "sentir" en el acto del entendimiento y en el del apetito radica en el modo como se mueven al objeto por el asentimiento "sentire ad" propio del entendimiento la realidad mantiene una cierta distancia, en cambio el consentimiento "sentire simul" se refiere a esa operación natural del apetito por el que se mueve al objeto **adhiriéndose a él** (1-2 q. 15 a. 1 ad 3)

En cuanto adhesión a la realidad, el consentimiento inyecta un contexto moral a la acción en el sentido de que, al vincularse al objeto se hace en cierto modo uno con él. Si lo que busca la voluntad es mejor que ella, le perfecciona, le hace bueno,

pero si es algo inferior la degrada, la puede malear. Por eso dice Tomás de Aquino que *respecto a los bienes menos perfectos es mejor conocerlo que amarlos, pero es mejor amar a Dios que conocerlo* (1 q. 82 a 5 ad 3)

El consentimiento implica varias cosas: la aceptación de los medios, la confirmación de la elección y un cierto gozo o complacencia en la misma.

- En cuanto aceptación de los medios, supone la aplicación de la voluntad a la determinación del consejo (1-2 q. 15 a 3)
- En el juicio que sigue la deliberación, se presenta la conveniencia de un bien sobre otro, por eso el consentimiento no se reduce a aceptar la posibilidad de varias opciones, sino la **complacencia** sobre aquella a la que se ha inclinado la razón, supone por tanto una elección.
- Y la complacencia en ellos refuerza la elección, mueve entonces a la su consecución en orden al fin

El consentimiento es por tanto la aplicación a algo que está en poder del sujeto, corresponde sólo a quien tiene dominio de su apetito; *"nuestras acciones son voluntarias porque consentimos en ellas"* (1-2 q. 15 a 4 ad 2), por eso los animales carecen de consentimiento

Además, en el consentimiento se confirma la naturaleza racional, libre y personal de la acción humana. Ya que la razón superior está por arriba de los actos de la sensibilidad, hace del acto un compromiso de la persona con aquello que elige y con sus propias decisiones, si buenas haciéndole mejor, si malas reduciéndolo. El consentimiento proporciona al acto un carácter no sólo humano sino personal, perfecciona o degrada al sujeto concreto

El consentimiento confirma y refuerza la elección, por eso se convierte en la sentencia final cuando se trata de obrar, porque *"El consentimiento implica aplicación de la tendencia apetitiva a la acción"* (1-2 q. 15 a 2), estimulando al

sujeto a realizar aquello que se ha propuesto en la elección, dando paso a la última parte del proceso del acto, a la *consecución* del fin.

2.1.2.2. SEDUNDO ORDEN: DE LA CONSECUCION DE LOS MEDIOS

El objeto que se busca en el acto voluntario es el fin, de ahí que el proceso culmine con su consecución. Pero el hombre, aún después de proponerse algo en la intención, e incluso habiendo elegido los medios adecuados, puede no alcanzarlo, cambiando en el último momento el juicio y decidir lo contrario, por eso requiere de otras operaciones que refuercen su primera intención

La voluntad puede quedar frustrada por no alcanzar el reposo de su tendencia ya sea por malas elecciones que le inclinan hacia fines imperfectos, o simplemente por no actuar. Entiéndase en este contexto el término *actuar*, como la aplicación que la voluntad hace sobre una potencia para alcanzar su objeto de modo real y no sólo en la intención, por eso requiere de otras operaciones que le permitan conseguir su fin

Para concluir el estudio del proceso del acto voluntario, pasaré al análisis de los actos que se refieren a la consecución de los medios en orden al fin: el imperio y el uso. Con el fin de respetar el esquema de Tomás de Aquino en la Suma Teológica, empezaré por el análisis del 'uso', aclarando que este acto es posterior al imperio, como afirma el mismo autor: *"Después de la determinación del consejo, que es el juicio de la razón, la voluntad elige, y enseguida la razón impera a quien debe emplear los medios escogidos. Finalmente, la voluntad procede al uso, ejecutando el mandato de la razón"* (1-2 q 17 a 3 ad 1).

1) El uso

" el uso pertenece ya a la segunda actitud y orden de la voluntad, a la posesión real del objeto. Es pues manifiesto que el uso viene en pos de la elección y

consiste en el movimiento de impulso de la voluntad sobre las otras potencias para conseguir el bien elegido: *"La ejecución de la obra va precedida de la moción de la voluntad que impulsa el acto, que viene en pos de la elección (1-2 q 16 a.4 ad 1)*

En la cuestión 16 el Aquinate presenta un doble sentido del *uso*, dice que *"Usar es disponer de una cosa al arbitrio de la voluntad"* (1-2 q.16 a 1 *sed contra*) lo cual se puede entender de dos modos.

1. Por la aplicación de una cosa a una acción cualquiera: se entiende entonces por *uso*, la misma acción que se realiza. por ejemplo, dice Tomás de Aquino, cabalgar es *usar* el caballo. Este es el sentido que comúnmente damos al "uso". Se refiere a las cosas exteriores, que en cuanto "útiles" nos servimos de ellas. Usamos un coche porque nos sirve para transportarnos, un lápiz porque nos sirve para escribir, etc

2. Como la aplicación de un principio activo a la acción (1-2 q 16 a 1) Se refiere a los principios interiores y potencias del alma -potencias, hábitos y miembros corporales- y así se dice que la voluntad "usa" cuando los mueve a actuar -en orden a la consecución del fin -, por ejemplo cuando usa la imaginación para crear, el intelecto para pensar, el ojo para observar, etc

Por esta razón el uso se refiere con toda propiedad a los medios por los que se alcanza el fin, y no al fin mismo, sin embargo, como la persona puede concebir el bien ó fin como el *objeto que busca* o como *la posesión del objeto*, en este último sentido se puede decir que la voluntad "usa" del fin cuando se goza en él

Como usar supone la capacidad de *"disponer de una cosa al arbitrio de la voluntad"*, es propio sólo de quien es dueño de sus actos, de quien tiene la capacidad racional para referir una cosa a otra (1-2 q 16 a 2), y el apetito racional o voluntad permite al hombre moverse por si mismo a un fin, no sólo conocido por

el, sino incluso determinado por él, dándole poder absoluto sobre su propia acción. Por eso es que el "uso" es exclusivo del hombre.

Ahora bien, la voluntad es quien aplica a la acción, porque ella mueve a las potencias a actuar, de ahí que sea el primer motor de la acción libre, pero la moción de la voluntad es causada por la razón que le presenta el bien como conveniente, y la acción es realizada directamente por las demás potencias. Por tanto, dice Tomás de Aquino, *"El uso corresponde a la voluntad como primer motor, a la razón como principio dirigente, y a las demás potencias como ejecutoras"* (1-2 q.16 a.2).

Y si el movimiento de la voluntad es causado por la razón, entonces el uso no se puede dar sin el imperio, porque el mandato siempre es anterior a la ejecución del mismo. Sin embargo, cuando la voluntad "usa" de la razón para que ésta refiera los medios al fin, el acto precede a la elección y por tanto al imperio (1-2 q 17 a.3)

Resumen del uso

1. El "uso" es el acto de la voluntad por el cual mueve a actuar a las demás facultades en orden a la consecución del fin
2. Su objeto propio son los medios elegidos para la consecución del fin.
3. Es propia de los seres que son dueños de sus actos y por ello pueden dirigir su acción, por eso no es propio de los animales
4. Se dice que se aplica al fin, en el sentido de que el fin supone un acto (el deleite por la posesión del bien), y el "deleite" en este sentido se entiende como "uso"
5. El uso es propiamente un acto posterior al imperio, pero puede antecederlo cuando la voluntad "usa" de la razón para que relacione los medios con el fin o para que impere

2.2. LOS ACTOS IMPERADOS POR LA VOLUNTAD

Tomás de Aquino deja al último el análisis del imperio, y lo presenta como el tratado de los actos imperados por la voluntad.

Siendo el imperio acto propio de la razón, se presenta en ocasiones como acto de la voluntad; esto confirma lo que en varias ocasiones he mencionado sobre la profunda relación que existe entre los actos de estas dos potencias; la voluntad emana de la razón, por eso impera por medio de la razón; impera porque es racional. Pero a su vez, la razón no puede ser sin la voluntad, que es su apetito, porque el imperio de la razón presupone un acto de la voluntad *"por el cual puede mover con su mandato, al ejercicio del acto (1-2- q. 17 a 1)*

El esquema que sigue Tomás de Aquino en esta parte de la Suma se puede dividir en dos: primero analiza la naturaleza del imperio y después explica los modos de imperio, es decir, los diferentes actos imperados.

2.2.1.El imperio (naturaleza)

Se entiende por *Imperio el acto, con cierta moción intimativa, por el que se mueve a alguien a obrar*. De hecho el término *imperar* implica mando, dominio, gobierno e imposición, pero a la vez significa guía, dirección; *"y el que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es acto racional (1-2 q 17 a 1)* porque quien presenta el motivo para actuar es quien indica qué se ha de hacer y cómo.

Dice Tomás de Aquino, como *"El apetito obedece a la razón (. . .) luego a la razón le incumbe imperar"* (1-2 q 17 a 1 sed contra). La razón impera en tanto que indica, con cierta fuerza de mandato, lo que se debe hacer (1-2 q 17 a 1), pero a su vez afirma que el imperio *"presupone otro acto de la voluntad"* (1-2 q 17 a 5). Vamos a explicar esto.

La razón puede obrar:

- a) **En su orden natural, que es el de la especificación:** en este sentido la razón impera, expresando el juicio en indicativo: "esto debes hacer", y así este acto es anterior al uso porque muestra el objeto al que se debe dirigir el acto.
- b) **En el orden del ejercicio:** cuando actúa paralelamente "intimando" y "moviendo" a obrar expresando el juicio de modo imperativo ¡haz esto!. En este orden de acción es como la voluntad impera, siendo propio de ella el orden del ejercicio. *"La facultad apetitiva impera el movimiento cuando mueve a la razón a imperar"* (1-2 q 17 a 2 ad 1), y entonces el uso precede al imperio. Este último es el significado que se da al imperio cuando se habla de los "actos imperados por la voluntad". **Se dice que la voluntad impera cuando hace uso de la razón**, porque su influjo se prolonga de algún modo en el acto de la razón, de modo que, cuando la razón está ordenando a actuar, la voluntad mueva a usar de sí misma o de otras potencias, por ejemplo cuando *quiero querer*, o *quiero que mi intelecto razone* para mostrarme como alcanzar el bien y por eso le muevo, o mando que alguno de mis miembros se mueva para conseguir algo.

Comparado al 'uso' con el 'imperio', éste no se identifica con el acto imperado, lo antecede, porque el acto del que ordena es anterior a la obediencia del mando: ordenar a algún miembro que se mueva es un acto distinto del movimiento del miembro corporal, en cambio el uso sí puede identificarse con el mismo acto de "usar". Siguiendo el ejemplo que da el Aquinate, al cabalgar el sujeto está "aplicando" sus potencias para "usar el caballo", haciéndose una misma la operación de "aplicar las potencias" y "usar del caballo", de lo contrario se identificaría con el imperio.

El 'imperio' se refiere al fin, porque el fin es el *motivo* de la acción de la voluntad, es la causa por la que la voluntad impulsa a las demás potencias a aplicar los

medios para alcanzarlo, por tanto, si "el imperio se refiere al fin" debe ser anterior al uso (1-2 q.17 a. 3 ad 2), Tomás de Aquino lo dice de manera explícita "El imperio va precedido de la elección y seguido por el uso", y en otro lugar afirma "el impetu a la acción precede al uso. Pero tal impetu tiene lugar por el imperio; éste pues precede al uso" (1-2 q 17 a 3 sed contra)

Los actos de la voluntad se dan como en parejas según el orden al que se refieren. En el orden de los actos que se refieren al fin, a la primera aprehensión del intelecto la voluntad responde con el acto de querer, en la determinación de los medios, la deliberación va acompañada de una elección, y asimismo el imperio no se da sin el uso, por eso, sin que sea una contradicción, dice el mismo Tomás de Aquino que de alguna manera el imperio puede ser un mismo acto con el uso, porque la voluntad *usa* cuando la razón, por medio del imperio, le indica la orden y dirección de la acción, de manera que sin la determinación de la dirección no actúa, y a su vez, sin el uso, el imperio es vano. Se entiende además que siempre que hay imperio se da el uso, por eso es que estas dos operaciones van siempre unidas formando de alguna manera un sólo acto. Se da en ellos, dice Tomás de Aquino, una unidad a manera de un todo

Siempre que hay imperio se da el uso, esto no se da necesariamente en los otros niveles dentro del proceso del acto libre, cuando los actos no son necesariamente consecutivos aunque la intención mueve a la elección de los medios no siempre la causa porque antes de elegir el acto puede ser interrumpido por alguna pasión haciendo que elija algo contrario a la intención inicial. El proceso del acto puede también detenerse en la elección, cuando la persona habiendo elegido los medios no los aplica, cambia el juicio y decide no realizar el acto

El Imperio se puede aplicar a todas las potencias del alma que siguen una aprehensión. se extiende tanto a la sensibilidad como a la voluntad y puede ordenar también los actos de las potencias cognitivas a nivel sensitivo, como

los movimientos de los miembros corporales, todo ello con ciertas reservas. Pasaré ahora al análisis de cada uno de ellos.

2.2.2. Los actos imperados por la voluntad

Se habla de actos *imperados por la voluntad* porque, en el orden del ejercicio, el acto de imperio de la razón supone un cierto influjo de la voluntad, sin embargo debe quedar claro que el imperio es propio del hombre precisamente por ser racional, es la razón la que impera.

En este sentido sigue teniendo primacia la inteligencia y su objeto -la verdad-, sobre el acto de la voluntad. En efecto, es la razón la que puede dirigir la acción pues en su juicio está la verdad, que es el objeto más noble, y por ello todas las potencias le están subordinadas. Sin embargo hay que recordar que en el orden del ejercicio es la voluntad la que lleva la delantera, y es la que mueve a todas las potencias -incluso a la inteligencia-, hacia su objeto.

Para analizar los actos imperados, seguiré el esquema que nuestro autor plantea en la Suma Teológica

- a) **Si el acto de la voluntad es imperado:** la razón impera sobre la voluntad cuando al juzgar que es bueno querer algo le ordena quererlo, pero no la determina porque sus actos quedan bajo el poder del sujeto. Pero si el mandato se refiere al deseo inicial, no se da propiamente imperio porque en el *"primer acto de la voluntad, no recibe una orden de la razón, sino que procede del impulso natural o de una causa superior"* (1-2 q. 17 a 5 ad 3)
- b) **Si el acto de la razón es imperado:** en cuanto *al ejercicio* siempre puede ser imperado, porque la voluntad puede moverle a realizar un acto como *poner atención, pensar, recordar* algo, etc., pero en relación con el objeto.

- Si se trata de la aprehensión de su objeto propio, que es la verdad, no puede ser imperado porque este es un acto natural del intelecto, como se dijo más arriba, lo mismo sucede con las verdades percibidas naturalmente, como son los primeros principios
- Pero si se trata de las verdades no evidentes en las cuales el entendimiento puede asentir o disentir, o al menos suspender el juicio, este acto está bajo nuestro poder y puede ser imperado

a) **Si los actos de los apetitos sensitivos son imperados:** como unidad ordenada, los actos de las potencias inferiores la persona pueden estar sometidos al imperio de la inteligencia y la voluntad, orientados a la consecución de su propio fin, pero este dominio no se da de la misma forma que en las potencias cognoscitivas a nivel sensible, ni en los miembros del cuerpo, ni en los apetitos, sobre éstos últimos, dice Tomás de Aquino que *"la razón ejerce un dominio político o real, como se ejerce sobre los hombres libres que no están totalmente sometidos a su poder"*, porque, como los apetitos sensitivos dependen de un órgano corporal, el dominio que la persona pueda tener sobre ellos no depende sólo de la potencia, sino también de las disposiciones del órgano al que está unido, las cuales están fuera del dominio de la razón y la voluntad, ya sea porque de suyo no son subordinables como el latir del corazón, o porque aparecen súbitamente o con gran fuerza, como cuando ante un acontecimiento sorpresivo o angustiante la persona cae en *shock* y se paraliza o se deja llevar por un arranque de histeria perdiendo el control sobre sus movimientos físicos o sus reacciones emocionales. Sin embargo, de modo ordinario, los actos de los apetitos pueden ser imperados, aún más, es conveniente que se mantengan bajo el dominio y dirección de la razón

b) **Si los actos de la vida vegetativa son imperados:** Los actos de la parte vegetativa de la persona proceden del apetito natural, por eso siguen una

forma natural y no una conocida, de modo que al no depender su acto de un juicio racional, quedan fuera del imperio de la razón.

c) Si los actos de los miembros externos son imperados. Entre los miembros del cuerpo, unos dependen de las potencias naturales y otros de las sensibles, serán por tanto objeto del imperio únicamente los movimientos externos que obedezcan a las potencias sensibles, y su sometimiento dependerá de las disposiciones del órgano.

Con esto se concluye el análisis del proceso del acto volitivo, pasaremos ahora al análisis de la afectividad, de las pasiones y de su influjo en el acto de la voluntad.

CAPITULO TERCERO

EL INFLUJO DE LAS PASIONES EN EL ACTO VOLITIVO

Sobre el tema central de la presente tesis, "El influjo de las pasiones en el acto voluntario", Santo Tomás se limita a analizar, dentro del tratado del voluntario y de los actos imperados, la relación de las pasiones como actos del apetito sensible con la inteligencia y la voluntad. Sin embargo, para tener un concepto más amplio del tema, quiero detenerme en el análisis de las pasiones haciendo una distinción entre la gama de movimientos afectivos que están contenidos en el estudio que hace nuestro autor.

Estrictamente hablando, el término "pasión" hace referencia a los actos de los apetitos sensibles. No obstante, en la Suma Teológica, principalmente en el estudio de las pasiones, el Aquinate utiliza indistintamente los nombres de algunas pasiones -por ejemplo, el amor o la tristeza-, al referirse tanto a los actos de los apetitos sensibles como a los de la voluntad, esto nos muestra que en realidad tenía un concepto más amplio de la afectividad, que no se reducía a los actos de los apetitos sensibles sino que también abarcaba algunos actos de la voluntad que tienen un cierto carácter "afectivo" porque, sin reducirse a la sensibilidad, de alguna forma la involucran, como cuando una persona se *conmueve* ante una verdad que comprende o *goza* por el bien de un amigo o se *entristece* ante el mal que sufre el ser querido.

Dice Tomás de Aquino al respecto: *"El amor, el gozo y otras pasiones similares, cuando se atribuyen a Dios, a los ángeles y a los hombres en cuanto al apetito intelectual, significan el simple acto de la voluntad con un efecto semejante al de las pasiones, aunque sin ella (...) se les aplican este nombre por cierta semejanza en el obrar..."* (1-2 q.22 a.3 ad 3)

Por esta razón, iniciaré este capítulo con el análisis de la afectividad. Primero haré una división de los diferentes actos afectivos en el pensamiento tomista, tomando como modelo la división de los afectos realizada por Von Hildebrand en su obra "El corazón",¹⁰ - esto facilitará distinguir a qué tipo de actos se refiere el Aquinate en el estudio particular de las pasiones. Después pasaré al análisis de las pasiones en cuanto actos del apetito sensible, y por último desarrollaré el tema central de la tesis, el análisis del influjo de las pasiones en el proceso del acto humano.

I. LA AFECTIVIDAD

La afectividad es el nivel intermedio, de alguna manera, el instrumento de relación entre la parte corporal y la racional de la persona; el cuerpo se expresa por medio de los afectos, como el sentir alegría por estar sano ó tristeza cuando se está enfermo, o también puede recibir influjo de ellos, por ejemplo, un disgusto puede influir en la presión cardíaca de una persona o el sentirse querido facilita la recuperación física de un enfermo. De forma similar pueden estar presentes los afectos ó pasiones en los diferentes momentos del acto voluntario, facilitando ó dificultado la operación de las potencias superiores.

Trataré de adaptar la división de los movimientos afectivos realizado por Von Hildebrand -como ya se dijo más arriba-, lo cual me parece que facilitará la comprensión de la amplitud del término "afectividad" en pensamiento de Santo Tomás.

¹⁰ VON HILDEBRAND, ERICH, "EL CORAZÓN" p. 57-89.

En este sentido, la terminología juega un papel muy importante porque, si bien el Aquinate concibe en su estudio movimientos afectivos que no proceden sólo de la sensibilidad, los estudia dentro del Tratado de las Pasiones, dificultándose la distinción entre los actos de los apetitos sensibles y los actos "afectivos" de la voluntad ¹¹

Como los apetitos actúan a través de un órgano corporal, su operación depende de las disposiciones del cuerpo, pero a su vez, como parte de una unidad que es la persona, deben mantenerse bajo el imperio de la razón, de ahí que se puedan distinguir diversos movimientos afectivos que varían *dependiendo de la potencia que los causa de modo más inmediato*, estos pueden ser

- a) **Sentimientos físicos** que son como la *conciencia de los movimientos corporales, expresión o voz del cuerpo*. por los sentimientos físicos el sujeto es consciente de un dolor de cabeza, del deleite producido por un buen baño ó de un lugar físicamente confortable,¹² y así, explica el Aquinate, el dolor como pasión procede de la aprehensión del sentido exterior, principalmente del sentido del tacto, causado por el mal presente y contrario al cuerpo, está por tanto estrechamente unido al cuerpo, lo mismo sucede en la delectación corporal que se "siente" después de satisfacer el hambre, distinta del gozo que es resultado de una aprehensión racional, por ejemplo ante la contemplación de la belleza de un paisaje
- b) **Sentimientos psíquicos** pueden tener o no tener relación directa con el cuerpo, pero no son la voz del cuerpo, son más subjetivos y tienen un carácter irracional fluctuante, causados por estados corporales o experiencias que no los justifican del todo, de ahí su diferencia con los sentimientos espirituales. Este es el campo propio de las pasiones en cuanto movimientos del apetito sensible ¹³ Pueden ser de tres tipos

¹¹ Cf. Suma Teológica 1 2 q. 26. 48

¹² HILDEBRAND Dierich von op. pp. 60. 61

¹³ Ibid. pp. 66. 69

- **Sentimientos afectivos no corporales ni intencionales** como la alegría de ánimo que produce un día soleado o la melancolía de un día lluvioso, o el temor que produce una tormenta de rayos. En ninguno de estos casos el cuerpo se está expresando por medio del sentimiento, sino que el afecto es resultado de una aprehensión sensible. Este tipo de pasiones está constantemente presente en el actuar de la persona
 - **Sentimientos con cierto grado de intensidad** se trata de afectos que aparecen impetuosamente o de forma inesperada, éstos pueden en determinado momento anular la racionalidad y el centro libela persona, dejando fuera de si, y pueden ser
 - **Negativos**, como un miedo paralizante, un dolor intenso o una reacción de ira que deja fuera de juicio y de dominio de los propios actos produciendo reacciones involuntarias
 - **Positivos**: que no anulan sino que elevan las potencias superiores, como en el amor que a manera de disposición hace que la persona *"se eleva a comprender lo que excede al sentido y a la razón (.) y la meditación intensa de una cosa deja en olvido de otras "* (1-2 q 28 a 3) Estos últimos, sin embargo, por su misma naturaleza, pueden ubicarse dentro de los sentimientos espirituales
- c) **Estados afectivos permanentes**: que se producen por la presencia continua de ciertas pasiones que acaban formando en la persona una inclinación a un determinado tipo de reacciones, como la afabilidad, la envidia o un estado irritable. Cuando se trata de pasiones negativas como el odio, el estado afectivo va dominando la acción de la persona pero de una manera tan sutil que parece que es la razón la que impera, y pueden llegar al grado de malear a la voluntad modificando sus intenciones. Ante estos estados afectivos las potencias superiores pueden conservar cierta independencia que les permite ejercer su autoridad y dominio sobre la acción, y así la voluntad dirigida por la razón puede fomentar las pasiones

que los generan porque le ayudan a conseguir el fin propuesto, como quien fomenta la esperanza que le mantiene en la lucha por el bien, o fomenta el la ira que le mueve a la venganza.

d) **Sentimientos espirituales** que son respuestas significativas y conscientes e intencionales ante un objeto. No son sólo causadas, sino **motivadas**, es decir, responden al conocimiento de algo que supone cierta importancia, por eso tienen una razón objetiva de ser e implican una respuesta a un valor alto (al bien perfecto o cosas que se relacionen más directamente con él). dentro de este tipo de sentimientos pueden incluirse el amor de benevolencia, la tristeza causada por el mal que sufre una persona querida, o el odio hacia la verdad que le recrimina una mala conducta (1-2 q 29 a 5). A diferencia de las pasiones que pueden ser efecto de una impresión subjetiva en la persona, como el que "imagina" algo que siendo irreal le produce temor u odio, los sentimientos espirituales, propios de la voluntad, son resultado del acercamiento de la persona a la realidad por medio de las potencias superiores, las cuales le mueven hacia los bienes más altos, por ejemplo, la comprensión y la contemplación de una verdad que le conmueve motivándole a mejorar.

Toda esta gama de movimientos afectivos puede estar presente en el proceso del acto voluntario, su conocimiento será de gran utilidad para aprovechar su influjo positivo y para aprender a encausarlos adecuadamente

2. LAS PASIONES EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

2.1. Naturaleza de las pasiones

A pesar de que en el Tratado de las Pasiones, el Doctor Angélico aplica los nombres de las diversas pasiones **indistintamente** a los diferentes movimientos afectivos, en el análisis de la naturaleza de las pasiones se refiere propiamente a los actos de los apetitos por eso antes de pasar al análisis del influjo de las

pasiones en el acto volitivo quiero desarrollar brevemente el tema de las pasiones, en general.

Para explicar la naturaleza de las pasiones, nuestro autor parte del análisis del término "padecer". Una pasión es un modo de "padecer". Entendiendo por padecer la *recepción de algo* (1-2-q 22 a 1) Se dice que padece quien recibe un acto que le *afecta* produciendo en el sujeto receptor una reacción, responde con un acto o movimiento de la potencia apetitiva

Tomás de Aquino resume en tres los modos más comunes de padecer:

1. **Padeco quien recibe algo sin sustraérsele nada** Este modo de recibir más que "pasión" implica una cierta perfección, porque el sujeto se enriquece con lo que recibe, como cuando se adquieren conocimientos o bienes. En este sentido se dice que el intelecto padece cuando recibe conocimientos o la voluntad padece cuando ama, pero en definitiva es el modo menos propio de aplicar el término, sin embargo es la naturaleza propia de la afectividad cuando se refiere a los actos del apetito racional.
2. **Padece también quien recibe algo con sustracción de algo**, lo cual puede darse de dos formas
 - Cuando se le sustrae algo que no conviene al sujeto, y así, usando el mismo ejemplo del Aquinate, se dice que padece quien "recibe" la salud, "perdiendo" la enfermedad que tenía. Esto se puede aplicar a pasiones como el amor o el gozo, una persona se complace ante el bien presente o ante el bien que "recibe"
 - Cuando se le sustrae algo propio o conveniente al sujeto, en cierta forma se puede decir que, cuando a un sujeto le es quitado un bien propio "recibe un mal", entendiendo por "mal" un acto o un objeto que de forma real o conceptual es captado como inconveniente. *Y así se dice padecer cuando se recibe la enfermedad perdiendo la salud, siendo este el modo más propio de pasión* (1-2 q 22 a 1) Además, dice el Aquinate: *"Se dice padecer*

por cuanto una cosa es arrastrada hacia el agente" (1-2 q.22 a.1), el agente es quien mueve al sujeto, "...su objeto se comporta respecto a ella como motor activo" (1-2 q.41 a.1).

Este último es el sentido más propio de *pasión* que puede ubicarse dentro del ámbito de "lo que ocurre" ¹⁴ en el hombre y "*su acontecer en el hombre comprende su aparición, su crecimiento y su desaparición*" ¹⁵ acontecer que se caracteriza por los siguientes elementos

- 1 "*La naturaleza de la pasión pertenece en primer lugar a ser un movimiento de una virtud pasiva, ante la cual su objeto se comporta como el motor activo de su operación*" (1-2- q.41 a.1) donde la pasión se considera el efecto del principio agente. Bajo estas condiciones *la operación debe atribuirse a la potencia apetitiva, porque por el apetito el alma es más atraída hacia las cosas* como son en sí mismas, como quedo claro en el primer capítulo.
- 2 Pero la sustracción no existe sino por *transmutación corporal*, incorporando así un nuevo elemento dentro de la naturaleza de la pasión. En la operación cognoscitiva la potencia posee el objeto al recibirlo en la intención, pero en el apetito sensible que actúa a través de un órgano, la alteración física forma parte esencial de sus actos, porque cuando se padece, también se sufren reacciones de tipo corporal tales como calentarse o enfriarse, aceleramiento del latir del corazón, enrojecerse, etc.
- 3 Y cuando la alteración "*se hace a un estado peor que el primero, tiene más propiamente carácter de pasión*" (1-2 q.22 a.1), de ahí que dentro del grupo de pasiones algunas tengan mayor carácter de pasión que otras como la tristeza, el odio, la desesperación, que son movimientos con relación al mal y que suponen la pérdida de un bien propio.

¹⁴ WOJTYŁA, Karol, op.cit. pp. 81-83.

¹⁵ Ibid. pp. 280.

De esta manera, llegamos ya a la definición de pasión como el acto o movimiento del apetito sensitivo que tiene por objeto el bien o el mal presentado por los sentidos.

2.2. Relación de los apetitos con los otros dinamismos de la persona

Siendo los apetitos sensibles potencias intermedias entre la parte corporal y la racional la persona, su acción depende de tres factores: uno relacionado con el cuerpo a través del cual opera, otro con los sentidos que son quienes le presentan su objeto, y otro que se refiere a las potencias superiores, las cuales permiten que bajo su imperio el acto del apetito sea verdaderamente humano. Esta relación con los otros niveles operativos de la persona hace posible que por su influjo se pueda hablar de diferentes movimientos operativos, sin embargo queda claro que la pasión es una de la gama de afectos, pero se distingue de otros porque su naturaleza radica en ser *actos del apetito sensible*. Veamos en que consiste esta relación.

a) **En cuanto a su relación con el cuerpo y sus funciones.** Como ya se dijo, los apetitos sensibles operan a través de un órgano corporal "... por eso su acto depende no sólo de la potencia sino también de la disposición del órgano corporal" (1-2 q 17 a 7), de ahí que si no existiera una relación del apetito con las potencias superiores, el hombre estaría determinado por el estado físico y las disposiciones del cuerpo, por lo menos en lo que se refiere a las operaciones a nivel sensible.

El mutuo influjo entre los actos del apetito sensible y las disposiciones corporales se puede dar de dos formas (1 2 q 17 a 7 ad 2)

- **O las disposiciones corporales preceden** a los actos del apetito, como en el hombre que tiene disposiciones corporales para tal o tal pasión (1-2 q 17 a 7 ad 2), esto es lo que comúnmente se conoce como temperamento es decir, las inclinaciones hacia ciertas reacciones a nivel

afectivo relacionadas con la constitución física e incluso genética de la persona. Las disposiciones corporales preceden también a los movimientos de los apetitos sensibles cuando la pasión es causada por un movimiento anterior que no puede enseguida calmarse, por ejemplo cuando una persona ha estado sujeta a un intenso trabajo que le produce un fuerte cansancio, esta más propensa a pasiones como la ira o la tristeza. Sin embargo, aunque las disposiciones corporales de la persona le inclinen a ciertas reacciones, esto no determina a la persona, porque ésta es capaz de dominar las pasiones o sentimientos por medio de hábitos de la voluntad, alcanzando su influjo hasta los estados fisiológicos.

- O las disposiciones corporales son generadas por los estados sensibles, *"como el que se enardece bajo el impetu de la ira" (1.2 q 17 a 7 ad 2)* o se paraliza a causa del miedo, entonces los actos del apetito e incluso las disposiciones corporales pueden ser sometidas por la razón. Si la pasión aparece moderadamente, la razón puede detenerse a reflexionar para dominarla pudiendo influir incluso en los movimientos corporales

b) **En relación con los sentidos** los apetitos mantienen una estrecha dependencia porque son los que le presentan su objeto, sin el cual no podrían operar. Esta dependencia se da principalmente en relación con

- La cogitativa que es la potencia a la que le corresponde a escala sensible, valorar la conveniencia o inconveniencia de una realidad, y a partir de esta valoración presenta el objeto al apetito para que se mueva
- La imaginación y los sentidos externos, porque el apetito, dice Santo Tomás, *"no sólo puede ser movido () por la cogitativa (), sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia del apetito irascible y concupiscible"*

*que se oponen a la razón al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohíbe o algo triste que la razón manda . . .” (1 q.81 a.3 ad 2), y sin embargo estos no lo determinan del todo porque “La imaginación de una forma, sin la apreciación de lo conveniente o nocivo, no mueve al apetito sensitivo, así el simple conocimiento del objeto no mueve sino **aprehendido como bueno o deseable** presentado por el entendimiento práctico. (1-2 q.9 a. 1 ad 2)*

c) **Con relación a las potencias superiores,** no podemos olvidar que los apetitos forman parte de un todo ordenado que es la persona, cuyo orden depende de la inteligencia y la voluntad, que son las facultades que unifican los actos de todas las potencias. Si bien existe una dependencia de orden de los apetitos respecto a las potencias superiores, esta dependencia no supone siempre una sumisión total, porque, explica nuestro autor, *“la razón se dice que impera al apetito concupiscible e irascible con imperio político porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón” (1 q. 81 a.3 ad 2)*, autonomía que le viene por la dependencia que mantiene con el cuerpo, cuyas funciones quedan fuera del dominio de la razón, y de esta manera, bajo el influjo de las disposiciones corporales, una pasión puede ser más fuerte que la razón, impidiendo su acto pleno

Sin embargo, bajo el orden debido, los apetitos *“obedecen a la parte superior, en la cual residen el entendimiento o razón y la voluntad”(1 q.81 a.3), de dos maneras: una con respecto a la razón, otra con respecto a la voluntad*

- *Obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos porque “el hombre tiene (. . .) la cogitativa, llamada también razón particular, (. . .) 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, (. . .) que impera al apetito sensitivo” (1 q. 81 a.3)* De esta manera la razón mueve al apetito indirectamente: a través del influjo que ejerce sobre el “juicio particular” de la cogitativa

- *"El apetito se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución.(...) porque el hombre no se mueve inmediatamente a impulso del apetito (...) sino que espera el impulso del apetito superior, que es la voluntad. 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 sensible no basta para mover hasta tanto que el superior lo consienta" (1 q 81 a 3)* Dentro del contexto integrador de la persona, cuando la pasión influye en la voluntad sin anular su acto, ésta sigue siendo el principio último de su obrar, no se pierde la libertad sino que el acto adquiere un carácter moral bajo el influjo del voluntario

3. NATURALEZA DEL INFLUJO DE LAS PASIONES

Dentro de la constitución antropológica de la persona, el hecho de que las pasiones y toda la gama de movimientos afectivos estén presentes en su acción libre es parte de su complejidad y a su vez una muestra de su perfección, siempre y cuando los actos de los apetitos se encuentren bajo el imperio de la razón. No se puede hablar de un acto "humano" cuando falta alguno de sus elementos constitutivos, como explica Tomás de Aquino *"asi como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que lo realice por un acto exterior, asi también pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo, Mi corazón y mi carne se regocíjan en el Dios vivo" (1-2 q 24 q 3)* pero también *"pertenece a la perfección del bien humano, el que también las pasiones sean moderadas por la razón (1-2 q 24 a 3)*

En el proceso de la acción humana, el acto del entendimiento precede al de la voluntad, porque es quien le presenta su objeto, alrayéndola a modo de moción

formal. Las pasiones por eso se hacen presentes en el acto influyendo de modo inmediato sobre la razón y de modo mediato sobre la voluntad, y su influjo puede estar presente en el proceso del acto libre tanto en la intención como en la elección y en la consecución de los medios

Para que la voluntad se incline hacia un objeto, la razón debe presentarle la valoración de conveniencia de una cosa sobre otra, pero esta determinación depende tanto del objeto en sí, como de las disposiciones del sujeto " pues la conveniencia es una relación y como tal dependen de los dos extremos" (1-2 q 8 a 2)

La pasión puede impedir el juicio de la razón cuando la absorbe totalmente, "y así, bajo la influencia de una pasión, juzga el hombre conveniente lo que le repugna fuera del influjo de esa pasión () y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad (1-2 q 9 a 2) Pero si su influjo es menor, la razón conserva por lo menos en parte su libre juicio y entonces queda en condiciones de dominar los actos del apetito y por tanto la acción misma

Aunque las pasiones están constantemente presente en el acto volitivo, de modo ordinario no ciegan el juicio de la razón ni impiden el acto libre de la voluntad, porque el hombre tiene posibilidad de dominarlas y dirigir las hacia los fines que se propone (1-2 q 10 a 3) El influjo de las pasiones sobre la razón y la voluntad se puede dar.

a) De manera antecedente en las disposiciones del sujeto, obscureciendo el juicio de la razón ya sea

- **Porque la pasión aparezca dando un primer impulso a la acción sin determinarlo**, es decir, sin obscurecer el juicio de la razón ni disminuir la fuerza de la voluntad, de forma que bajo su influjo, la voluntad mueve a la razón a buscar los medios para conseguir el bien propuesto. En el caso de un acto bueno "disminuye la bondad del acto, porque es más laudable hacer una

obra de caridad por el juicio de la razón que hacerla sólo por la pasión de la misericordia" (1-2 q. 24 a.4).

- **Porque la pasión aparezca de modo intempestivo** de manera que impida a la razón emitir su juicio con total autonomía porque *"el juicio o aprehensión de la razón se ve impedido por las vehemencia y desordenada aprehensión de la imaginación y por el juicio de la facultad estimativa, que () siguen el juicio de la facultad siguen a la pasión del apetito sensitivo" (1-2 q 77 a 1),* presentando a la voluntad un bien - aparente- ante el cual ésta se adhiera de inmediato. En este caso el acto puede ser *involuntario* cuando la persona hubiera actuado de otra manera si hubiese tenido tiempo de reaccionar. (1-2 q 10 a 3)
- **Por la intensidad de la pasión** la razón puede quedar perturbada, sin las condiciones necesarias para actuar con autonomía y esto mismo sucede con la voluntad. como, dice el doctor Angélico *" en quienes, bajo un violento acceso de cólera o de sensualidad, se tornan furiosos o dementes () pero en ellos, no habiendo actuación de la razón, no la hay tampoco de la voluntad" (1-2 q 10 a.3),* por tanto no se puede hablar de un acto voluntario *" pues en los privados de uso de razón no se da ni voluntario ni involuntario" (1-2 q 6 a 8.)* En este sentido se dice que las pasiones mueven a la voluntad o bien por abstracción ya que *"Como todas las potencias del alma radican en una misma esencia, es preciso que, cuando una se pone en mayor tensión, se disminuya la fuerza de otra o que totalmente se suspenda el acto" (1-2 q 77 a 1)*
- **Por una perturbación orgánica,** la cual puede ser causada por una fuerte impresión o un permanente estado pasional, o bien sea consecuencia únicamente de un desajuste fisiológico. Ante esta

situación la sensibilidad se encuentra constantemente despierta sometiendo la libre acción de la razón. Por ejemplo cuando una persona cae bajo una fuerte depresión, de acuerdo a la naturaleza de la perturbación será el grado de sometimiento de la razón. Incluso esto puede variar en una misma persona en distintos momentos. En este caso, al igual que el anterior, cuando impiden totalmente la operación de la razón y la voluntad, los actos que realicen en este estado no son voluntarios. (1-2 q. 10 a 3).

- **Por un estado afectivo permanente**, resultado de una voluntad debilitada por la falta habitual de reflexión o de autodominio. En esta situación la persona se mantiene arrastrada por los actos de los apetitos, y al respecto, comenta Karol Wojtyła: *"la influencia de las emociones sobre la voluntad puede ser tal, que, en vez de determinar las actitudes del hombre, la voluntad tiende a adoptar la actitud adoptada por la emoción, dando lugar a lo que llamamos actitud emocional"*¹⁶

Dice el Aquinate: "Las disposiciones del sujeto son inmutadas por las pasiones del apetito; así bajo la influencia de una pasión, juzga el hombre conveniente lo que le repugnaria fuera de esa pasión" (1-2 q. 9 a 2)

En relación con esto, Karol Wojtyła añade que, cuando se da lo que él llama *'emocionalización' de la conciencia*, es decir, la pérdida de control de la conciencia sobre los estados emocionales, *"el hombre "sufre" simplemente sus emociones y deja que se den en él de acuerdo a sus propias formas primitivas de subjetividad, pero no las experimenta subjetivamente en forma tal que revelen al ego personal en cuanto verdadero eje de la experiencia"*¹⁷, se convierten, por tanto en algo impersonal, meramente instintivo, e impiden la integración de la

¹⁶ Ibídem pp. 286

¹⁷ Ibídem p. 19

persona a través de su acción, la cual se consigue precisamente cuando, al concienciar las pasiones o emociones –reflexionando sobre ellas-, la voluntad puede ejercer su imperio, adueñándose de la acción, sólo entonces se puede hablar de un acto voluntario o libre, pero aún más, podemos concluir que, siendo el hombre un ser corpóreo-afectivo-espiritual, sólo se puede conseguir la trascendencia de la persona (consecución del bien), a través de la integración de las operaciones de los diferentes ordenes operativos, lo cual implica que de alguna manera deben estar presentes. por eso dice Wojtyła *"la acción humana es una respuesta consciente a un valor a través de la decisión o elección. Pero también esta respuesta debe utilizar siempre, de una u otra forma, los dinamismos somáticos y psíquicos"*¹⁸ y en otro lado afirma que *"se da en el hombre una tensión entre la voluntad, como capacidad de autodeterminación –capacidad de elección y decisión deliberadas- y, por otra parte, su potencialidad corporal, su emotividad e impulso () Solo en la perspectiva de esta tensión podemos ver la naturaleza compleja del dinamismo de la persona humana"*¹⁹

b) De manera consecuyente

- **A modo de redundancia** *"cuando la parte superior del alma se mueve a una cosa intensamente, sigue su movimiento también la parte inferior, y así la pasión que surge de modo consecutivo en el apetito sensitivo que es señal de una voluntad más intensa"* (1-2 q 24 a 3 ad 1) La pasión, entonces, presta una ayuda al acto voluntario, refuerza la decisión tomada y facilita la consecución del bien queriendo
- **A modo de elección** *"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 y en este caso la pasión del alma aumenta la bondad de la acción"* (1-2 q 24 a 3 ad 1) porque la pasión, bajo el dominio de las potencias superiores, da

¹⁸ Ibid pp 262

¹⁹ Ibid pp 145

mayor fuerza a la intención provocando que la complacencia de los medios y la ejecución de lo decidido acentúen el grado de bondad o maldad del acto.

Ante las realidades imperfectas, el intelecto, después de una indagación sobre la bondad y conveniencia de la misma, presenta a la voluntad su objeto, este acto de reflexión disminuye la fuerza de la pasión moderándola, pero ante la falta del hábito reflexivo, la razón pierde fuerza y claridad, quedando sometida parcialmente al impulso pasional. Y digo parcial porque en estos casos la persona, bajo el influjo de la pasión, puede adquirir de modo consciente y voluntario cierta "habilidad" para satisfacer los deseos de la pasión

Una voluntad corrompida puede hacer uso de la pasión para conseguir sus fines, porque de hecho la voluntad puede tender hacia bienes particulares, y en este caso usa de los apetitos para alcanzar su objeto, lo mismo puede suceder en relación al bien, una persona virtuosa puede utilizar la pasión para reforzar su intención y facilitar el acto.

Por eso, dado que la pasión puede perfeccionar o corromper las disposiciones del sujeto, se entiende aquello de que *"Cual es cada uno, tal le parece el fin"* (1-2 q 8 a. 2), pues de las disposiciones personales depende también la posibilidad que tenga la persona de acercarse a la verdad y por ende alcanzar el bien, sin lo cual es muy difícil conseguir la propia perfección

4. INFLUJO DE LAS PASIONES EN EL ACTO LIBRE DE LA PERSONA.

Como quedó explicado en el capítulo anterior, Tomás de Aquino establece dos ordenes en la estructura general del acto voluntario, uno referente al fin, y otro a los medios conducentes al fin, el cual a su vez está dividido en dos sub niveles, el que completa la tendencia a los medios por el consentimiento, y el de la

consecución del fin a través de los medios, con el que se alcanza la posesión real y perfecta del objeto. Vamos a hacer un análisis de la forma como las pasiones pueden influir en los diferentes momentos del proceso del acto voluntario.

Es preciso aclarar que no podemos reducir el acto de persona a un proceso lineal cerrado, porque se trata de una operación dinámica y compleja, que al estar recibiendo de manera constante influjos de los diferentes niveles operativos, hacen que siga diferentes cauces. sin embargo el distinguir los diferentes momentos de la operación libre facilita la comprensión del modo como recibe el influjo de las pasiones

4.1. El influjo de las pasiones en los actos referentes al fin

La pasión no puede influir directamente sobre el acto propio de las potencias superiores porque es imposible cambiar su tendencia natural, se moverán hacia él esté presente o no la pasión, y bajo su influjo no dejarán de buscarlo, por eso dice el Aquinate que, *"el bien perfecto no puede ser presentado por la razón como malo o defectuoso, por eso el deseo de la bienaventuranza es necesario, no pudiendo el hombre no desearlo, como tampoco puede desear ser desgraciado"* (1-2 q 13 a 6), nadie, incluso bajo el influjo de la pasión, busca algo opuesto a su propia felicidad.

Sin embargo, el fin último puede ser concebido tanto en su noción abstracta de fin -el bien perfecto o felicidad-, que nadie puede dejar de buscar *"porque todos desean alcanzar su perfección"*, o como *"la realidad en que consiste el fin último"* en la que no todos coinciden y lo desean en cosas distintas (1-2 q 1 a 7), es aquí donde la pasión puede, de modo indirecto, ejercer su influjo

Como la intención hace referencia al fin, pero no necesariamente al fin último porque supone *"movimiento hasta el fin, no descanso"*, *"puede ser fin "último" respecto a una parte"* (1-2 q 12 a 2 ad 2 y 3), y en este sentido estar antecedida

por diversas elecciones. Aquí es precisamente donde ejercerán su influjo las pasiones, a través de su influjo sobre las elecciones anteriores, de este modo puede hacer que el entendimiento vaya inclinando su juicio hacia determinada realidad, presentándola a la voluntad como **absolutamente buena** de modo que cambie la intención hacia ese bien

El influjo de las pasiones sobre las disposiciones de la voluntad en las diferentes elecciones pueden hacer que *"La voluntad tienda a tomar la actitud emocional de la pasión"*, y en este estado desvie su intención original hacia el objeto determinado bajo el ascendiente de la pasión. Cabe mencionar aquí que esta pasión puede ser, en un principio, un acto causado directamente por el apetito, tomando poco a poco otros matices hasta convertirse en un estado afectivo permanente, en una "actitud pasional"

También puede hacerse presente la pasión en la intención de modo consiguiente, cuando aparece motivada por la misma voluntad que la estimula para que, con su colaboración, facilite que se ejecute con mayor prontitud el acto; *"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 y en este caso la pasión del alma aumenta la bondad de la acción"* (1-2 q 24 a 3 ad 1), como se da en el que, al enfrentarse a los obstáculos que dificultan alcanzar una meta propuesta, no sólo se detiene a considerar la conveniencia del mismo, sino que también procura despertar el afecto sensible que le ayude a conseguirlo, por ejemplo, el amor a un ser querido, el deseo o la ambición, y así, el que se propone la venganza, fomenta la ira que refuerza e intensifica su propósito o quien lucha por sobrevivir en un campo de concentración por el deseo de volver con su familia fomenta el amor y la esperanza que le ayudan a mantenerse firme en la lucha

En cuanto al gozo o fruición, aunque de hecho es más perfecta la fruición causada por una razón más noble, el hombre no deja de ser por ello también

corpóreo y afectivo, y su perfección es más completa cuando se goza el bien poseído también de una forma sensible, según su modo de ser. Por eso la presencia de la pasión completa el gozo de la persona en el bien poseído, haciéndole que participe de él con **todo su ser**, según dice Santo Tomás *"pertenece al bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo: Mi corazón y mi carne se regocian en Dios vivo entendiendo por corazón el apetito intelectual y por carne el apetito sensitivo"* (1-2- q 24 a 3) Sin embargo la presencia del afecto no es la parte esencial ni la causa primera del gozo, por eso no se debe buscar por sí misma, de lo contrario desvirtuaría la acción, centrando la "intención" en la búsqueda del placer y no en el objeto mismo.

Puede hablarse también de un influjo negativo indirecto de la pasión en la fruición, este sucede cuando la presencia de las pasiones en diversas elecciones hacen que la persona tienda hacia bienes aparentes, como en el caso del *"voluptuoso que no le repugna el objeto de placer, sino que se ha mudado a querer aquello que rechazaba. Pues el voluptuoso obra lo que actualmente desea aunque contra sus antiguos propósitos"* (1-2 q 6 a 7 ad 2), la voluntad entonces se desvía de su objeto -bien verdadero- y queda de alguna manera frustrada al centrarse en la búsqueda de los bienes deseados por los apetitos, los cuales no pueden satisfacer su inclinación, se incapacita para alcanzar su perfección, según dice el Aquinate, porque *"no reposa la voluntad plenamente sino en el fin último, pues mientras queda algo que desear, la voluntad queda en suspenso, por más que haya conseguido algo"* (1-2 q 11 a 3)

Por las experiencias vitales que tiene durante su vida, la persona puede irse formando una idea propia del fin último, la cual va determinando las elecciones y acciones siguientes. Todo esto va delineando su vida, configurando su personalidad y definiendo su realización o frustración en cuanto persona. Cuando permanece bajo cierto influjo de la afectividad, esta puede ir limitando la capacidad

natural de su razón para acercarse a la verdad, pero la verdad contiene al bien, por eso poco a poco se puede ir alejando de su fin propio.

4.2 Respecto a la determinación de los medios

En relación a los medios Tomás de Aquino habla de dos momentos, el de la elección y el de la consecución de los medios en orden al fin. Entre las operaciones de la voluntad que intervienen en la determinación de los medios están las de elegir, consentir y usar, a las cuales preceden algunos actos del entendimiento. " *a la elección precede el consejo ...*" (1-2 q.13 intr.) y el imperio precede al uso

Explica Tomás de Aquino que " *el apetito sensitivo, (...), es muy poderoso para disponer al hombre a ... apreciaciones sobre lo singular y concreto*" (1-2 q. ad 2), que es el ámbito propio de los medios, por eso es que los actos que se refieren a los medios son tan vulnerables al influjo pasional, que ejercen principalmente sobre el juicio de la razón, y así, cuando la persona en sus diferentes elecciones va cediendo al influjo pasional, se convierte en ella en un estado afectivo permanente que puede ir disminuyendo poco a poco su capacidad reflexiva, como quien cede con facilidad a su concupiscencia acabando atrapado en ella y en este estado continuamente piense, por ejemplo, en comer, en descansar, etc., haciéndosele más costosa la realización de actos más perfectos. O también que, por la debilidad corporal causada por una enfermedad se va sometiendo paulatinamente a su pereza hasta quedar dominado por ella

El influjo puede darse también sobre las disposiciones de la voluntad, dependiendo tanto del estado biológico y temperamental de la persona, como del grado de dominio que tenga sobre sus apetitos si una persona es por temperamento más afectiva la pasión se presenta con más facilidad y prontitud, lo mismo sucede si su estado físico por enfermedad o cansancio facilita su aparición,

y si la persona no está habituada a dominar y encausar sus pasiones, éstas van adquiriendo mayor fuerza e incluso dominio en las elecciones, y por tanto, en las disposiciones voluntarias.

Cuando las pasiones aparecen moderadamente, no impiden el juicio de la razón, permitiéndole captar con claridad el grado de perfección de una realidad sobre otra. la voluntad entonces mantiene la autonomía en la elección de manera que puede ejercer dominio sobre el apetito, ya sea para eliminar la pasión porque sea contraria a su bien, o para aprovecharla en la consecución del mismo, como en el caso de la audacia.

En cambio, cuando la pasión se presenta de manera inesperada o impetuosa impide la deliberación de la razón, entonces el imperio del acto es causado directamente por la pasión y no por la voluntad. Si la pasión ciega totalmente a la razón, el acto puede perder parcial o totalmente moralidad porque la voluntad no conciente en el mismo. en ese caso *"no hay actuación de la voluntad en el hombre, sino sola la pasión domina (1-2 q 10 a 3)*

Pero si queda parcialmente libre para realizar su acto, entonces la voluntad queda en posibilidad de **elegir y consentir**, pues dice Santo Tomás que *"... en tanto la razón permanece libre y no subyugada por la pasión, en otro tanto subsiste un movimiento de la voluntad no necesano ni sometido por la atracción pasional (1-2 q 10 a 3)*, y en tal caso, cuando la voluntad ordena la pasión hacia el bien, este acto le perfecciona, pero si la pasión le mueve contra su bien natural y se deja influir por ella, le degrada, porque las pasiones son *"malas cuando se sustraen al orden de la razón" (1-2 q 24 a 2)*

Es aquí donde cobra importancia el autodomínio como un medio indispensable para que la intención del fin propuesto permanezca, conservando entonces el dominio de la operación. Cuando la persona se acostumbra a dominar -no eliminar- sus pasiones está en posibilidades de ser constante en sus propósitos -

intenciones- y tiene a su vez la posibilidad de realizar buenas elecciones, porque serán elecciones libres. Además, el autodominio impide que las pasiones se presenten de ordinario de manera impetuosa, permitiendo a la persona estar en condiciones de dominarlas cuando su influjo sea mayor.

Influidas por la pasión, las elecciones posteriores a una intención, pueden modificar la intención inicial de la voluntad, distrayendo el juicio de la razón hacia otro objeto, o haciendo que yerre en su juicio, entonces la voluntad elegirá mal, y las continuas malas elección pueden desviar la intención inicial. En este caso la voluntad no ha quedado absorbida por la pasión, e incluso puede hacer uso de ella, haciendo ella misma, bueno o malo el acto del apetito.

Aún elegidos los medios para conseguir el fin, el sujeto puede no conseguirlo por no aplicarse a la ejecución de los mismos. En este último momento del acto voluntario puede presentarse también el influjo de la pasión.

Como los actos del apetito están ligados y muchas veces determinados por las disposiciones del órgano, se puede dar el caso en el que, después de la elección de la voluntad, un estado corporal o una circunstancia externa afecte al apetito despertando la pasión, ésta entonces, o bien puede ser dominada por la voluntad que impere sobre la razón para que reflexione y mueva a las demás potencias a obrar, o la pasión es la que domina haciendo que la razón cambie su juicio, ordenando la acción contraria, por eso, la falta de autodominio hace que las pasiones, con facilidad, debiliten sus intenciones impidiendo la libre elección.

Por tanto, ante el influjo pasional después de la elección de los medios la voluntad reaccionará de acuerdo a las circunstancias como se presente la persuasión.

- Si aparece la pasión de manera impetuosa, en general impide o cambia la dirección el acto sin mayor resistencia de la voluntad, la pasión actúa directamente sobre el uso.

- Si se presenta moderadamente pero bajo un estado afectivo permanente, por ejemplo una aversión u odio hacia algo, pereza, etc, también dificulta el acto voluntario porque, como se dijo anteriormente, un estado afectivo permanente no moderado por las potencias superiores genera una mala inclinación difícil de cambiar, llegando incluso a malear a la misma voluntad.

La pasión puede también influir en el acto disminuyendo su perfección al hacerlo *"parcialmente voluntario"*, si actúa con *ignorancia voluntaria*, dice Santo Tomás *"cuando uno no presta atención a aquello que puede y debe considerar (...) por una mala elección "procedente de la pasión o el hábito"* (1-2 q 6 a 8), en este caso la pasión, ya sea porque aparecer de manera impetuosa, o se ha establecido como afecto permanente, hace que el sujeto actúe imprudentemente, porque la voluntad elige "con precipitación", es decir, no permite que la razón realice su juicio deliberativo antes de la elección.

Hasta aquí termina el análisis del influjo de las pasiones en general, pasará en el siguiente capítulo al análisis de cada una de las pasiones, su naturaleza y el influjo sobre las operaciones del acto libre del hombre.

CAPITULO CUARTO

LAS PASIONES EN PARTICULAR

En el capítulo anterior quedaron definidas la naturaleza de las pasiones en general, en este capítulo me centraré en el estudio particular de las mismas y la forma como cada una influye en el acto volitivo. Iniciaré presentando la clasificación de las pasiones y después realizaré un breve análisis de cada una.

1. CLASIFICACION DE LAS PASIONES

Santo Tomás elabora una clasificación de las operaciones del apetito sensible partiendo de tres criterios:

- a) Por el objeto que les mueve se establece una diferencia material que distingue a las pasiones de los dos apetitos, si tienden *al bien* o *al mal considerados de modo genérico* corresponden al apetito concupiscible, y si el *bien y el mal les mueven bajo la condición de arduo ó difícil*, son actos del apetito irascible.

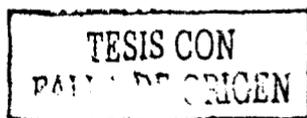
b) Por la naturaleza del movimiento: el objeto de las pasiones actúa como fin y en cuanto fin es motor que influye sobre el apetito a modo de *atracción* o de *repulsión*, de este modo se establece la *especie* de las pasiones diferenciando las operaciones del apetito de la siguiente manera

- Si lo atrae produce tres efectos: (1-2 q 23 a 4)
 1. Le da una inclinación o aptitud necesaria para tender a él, al que corresponde la pasión del *amor*
 2. Le impulsa hacia sí, produciendo en él un movimiento de atracción que se llama *deseo o concupiscencia*
 3. Le da reposo al alcanzarlo, *el gozo*
- Si lo rechaza produce dos reacciones
 4. Simple repulsión, por ejemplo en el *odio o la desesperación*
 5. Impulso para evadirlo o combatirlo, como en *la audacia* y en *la ira*.

A) Y por la presencia o ausencia del fin así el bien presente genera el amor y como realidad futura genera el deseo o la esperanza, en el apetito irascible.

PASIONES DEL APETITO CONCUPISCIBLE: SE MUEVEN HACIA EL BIEN CONSIDERADO COMO ABSOLUTO:

	PRIMER EFECTO	SEGUNDO EFECTO	TERCER EFECTO
EL BIEN	Produce una inclinación o aptitud llamada AMOR	Si no se es poseída da al apetito el impulso para alcanzarlo al cual se le llama DESEO O CONCUPISCENCIA	Al conseguirlo se produce una quietud llamada también GOZO O ALEGRÍA
EL MAL	Produce una repulsión o alejamiento del objeto al cual se llama ODIO	Si no se encuentra presente produce una inclinación contraria llamada AVERSIÓN O TRISTEZA	Ante su presencia se produce un estado en el sujeto llamado DOLOR O TRISTEZA.



PASIONES DEL APETITO IRASCIBLE: SE MUEVE ANTE EL BIEN O MAL EN SU RAZÓN DE ARDUO O DIFÍCIL:

EL BIEN (En cuanto posible de alcanzar)	EL MAL	EL MAL PRESENTE
1 Deja una inclinación hacia si: ESPERANZA	1 Produce un impulso para atacarlo AUDACIA	1 Impulsa a combatirlo IRA
2 Produce un impulso para eludirlo en cuanto arduo DESESPERACIÓN	2 Produce un impulso para evitarlo TEMOR	No tiene contrario

Por tanto las pasiones son 11: 6 del apetito concupiscible y 5 del irascible, divididas en tres grupos en cada apetito: amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza *en el concupiscible*; esperanza y desesperación, audacia y temor y la ira, que no tiene contrario, *en el irascible*. De estas pasiones se derivan otros géneros de pasiones como la envidia, la angustia, etc.

Cuadro de las once pasiones fundamentales en la filosofía de Tomás de Aquino.

		<i>Tiende hacia el bien</i>		<i>huye del MAL</i>		
1	Amor	_____	en general	_____	Odio	2
3	Deseo	_____	ausente o futuro	_____	Aversión	4
5	Gozo	_____	Presente	_____	Tristeza	6
		<i>Tiende hacia</i>		<i>Huye de</i>		
7	Esperanza	_____	BIEN ARDUO ausente	_____	Desesperación	8
9	Audacia	_____	MAL ARDUO	_____	Temor	10
11	Ira	_____	MAL ARDUO presente	_____	_____	

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Las pasiones en si mismas son movimientos naturales del apetito que reacciona ante la realidad que se le presenta, " *...en si mismas consideradas son comunes a los hombres y demas animales. más en cuanto imperadas por la razón son propias de los hombres*" (1-2 q 24 a 2). adquiriendo entonces un carácter moral si siguen el orden natural de la razón son buenas, pero si actúan fuera de ese orden se deforman.

En ocasiones es difícil distinguir cuándo una acción ha sido producto directo de una pasión y cuando es fruto de una deliberación racional, porque como se explicó en el capítulo anterior, un acto que inició siendo una pasión puede tornarse en "acto afectivo" de la voluntad, entonces no se sabe con facilidad hasta que momento se actúa bajo su imperio o bajo el imperio de la razón, e incluso en una misma operación están entremezcladas.

Dedicaré este capítulo al estudio de cada una de las pasiones, a través del cual iré mostrando por un lado la riqueza de la afectividad, porque una misma especie de afectos pueden tener su raíz en el apetito siendo con propiedad pasiones, o pasar al ámbito espiritual del hombre, y iré analizando el modo como influye cada una en la operación libre del hombre.

2. DE LAS PASIONES EN PARTICULAR

2.1. El amor

a) Naturaleza

El amor consiste en el acto de complacencia del apetito ante la primera aprehensión del bien, dice el Aquinate: "*el objeto del apetito le da a éste, desde un principio, una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en el objeto, de la cual se sigue el movimiento hacia él*" "*Por tanto, la primera inmutación del apetito sobre el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa sino la complacencia en lo apetecible*" (1-2 q 26 a 2)

Las especies básicas de amor se distinguen por el apetito del cual proceda el movimiento, de esta forma resultan tres clases de amor:

1. **La connaturalidad** que es el acto del apetito natural, considerado por Santo Tomás como aquella tendencia o inclinación que tienen todas las cosas. "cuyo acto no resulta de la propia aprehensión sino de la aprehensión que otro hace" (1-2 q 26 a 1) Esta tendencia se aplica a toda realidad pero es el modo menos propio de amor
2. **El amor sensible** que es la complacencia en el bien que produce la forma conocida por el apetito sensitivo. El apetito sensible sigue de modo necesario el objeto presentado por el sentido, por eso no se aplica a los actos libres
3. **El amor racional o espiritual** llamado por Santo Tomás **delectación**, es la complacencia en el bien elegido, porque en el apetito racional ó voluntad, su acto sigue la aprehensión del libre juicio de la razón, donde la forma conocida racionalmente produce también una cierta adaptación hacia el bien, pero a diferencia de la sensibilidad, es el mismo sujeto quien determina el bien al cual se inclina

El amor es una pasión en sentido propio si se aplica al apetito sensible, pero este movimiento cuando se refiere al apetito racional o voluntad se convierte en un "acto o movimiento afectivo de la voluntad", en esta caso no se trata de una pasión aunque por extensión se le aplique el término

A su vez el movimiento del apetito racional, se puede dividir en amor de amistad y en amor de concupiscencia, dependiendo de la naturaleza de la tendencia

- En el **amor de concupiscencia** se tiende al bien que se quiere para sí o para otro, se busca por tanto de modo relativo, como medio para adquirir otros bienes, como la comida en orden a la salud, el dinero para adquirir bienes materiales, etc
- Por el **amor de amistad** la persona se mueve hacia un bien considerando en él la bondad *simpliciter*, por eso lo busca por sí mismo amandole de modo

absoluto y no en relación a otro. Este es el amor que naturalmente se tiene a las personas, por la bondad que tienen en sí mismas, queriéndolas por ella misma y no por el bien que nos puedan reportar.

El influjo del amor en el acto volitivo depende de la potencia que lo genere de modo inmediato

En cuanto pasión el amor, surge con facilidad porque de continuo estamos conociendo realidades sensibles, y en este sentido de ordinario se encuentra presente en el acto volitivo, pero de forma moderada, dando intensidad a los actos de la voluntad que se refieren al mismo bien. Pero cuando aparece de manera inesperada o con mayor fuerza, despierta el deseo distrayendo la atención de la razón hacia el bien sensible. Entonces puede influir

- Cambiando las intenciones del sujeto por distracción, es decir, cambiar la dirección del acto centrando la atención de la razón y la voluntad en el bien presentado por los sentidos, porque la pasión confunde a la razón presentando el bien sensible como un bien mayor
- Influyendo sobre las elecciones cuando se hace presente en el momento de la deliberación, entonces afecta la determinación del juicio de manera que, bajo la fuerte atracción de un bien sensible, la razón no esté en condiciones de distinguir la bondad de una realidad más perfecta y la voluntad elija mal
- Esto se puede aplicar también cuando el sujeto permanece bajo estados afectivos permanentes, por ejemplo, cuando ha centrado su tendencia en bienes inferiores, se incapacita para distinguir la bondad de realidades superiores
- O bien, facilitando o impidiendo la consecución del bien elegido, porque el amor refuerza la elección voluntaria haciendo que el sujeto se mueva con mayor prontitud y mueva a las otras potencias a consecución del bien elegido, o motiva a la razón a realizar un nuevo juicio por el que ordene la acción contraria

Como acto o "afecto" de la voluntad

Además de la unión natural con el bien que complace, el amor como afecto de la voluntad puede causar un modo más perfecto de unión, que es la *inhesión produciendo*:

- **Mayor intensidad en el acto de la razón**, porque el sujeto no se satisface con un conocimiento superficial del que ama, sino que tiene el deseo de conocerlo mejor para amarlo con mayor intensidad.
- **Una permanencia mayor y más profunda del amado en el afecto del que ama**, deleitándose cuando lo tiene presente, lo desea más en su ausencia y busca hacerle el bien, por la única complacencia interior en el ser amado (amor *intimo*), y por el amor de amistad comparte los gozos y sufrimientos del amigo como si fueran algo suyo

Cuando el amor espiritual es intenso puede despertar la pasión de manera que le ayude a buscar con presteza su objeto. Pero si la intensidad crece, la pasión aparece con mayor ímpetu al grado de que queden enajenadas las potencias superiores, de esta manera, la fuerte inhesión al objeto hace que se produzca el éxtasis. En esta situación la razón no puede dejar de aprehenderlo y la voluntad queda prisionera del bien, no pudiendo dejar de quererlo, el sujeto pierde dominio sobre sí mismo, no hay lugar para otras elecciones. Cuando el bien al que se tiende es un bien material produce el hastío.

El éxtasis afecta a la potencia cognoscitiva de una manera *dispositiva*, porque le hace meditar sobre el objeto amado a tal grado que le deja en el olvido de otras cosas. Este estado puede ser positivo si eleva al sujeto a un conocimiento superior que le perfeccione, o negativo si se rebaja a algo inferior, porque cuando por el amor de concupiscencia se ama la iniquidad, le puede degradar hasta el grado de caer en la demencia.

Tanto la inhesión como el éxtasis son propiamente actos del apetito superior, pero pueden tener muchas veces su causa en la pasión, aunque no siempre, pero

en tal caso no se da en un sólo acto, sino por una serie de elecciones donde la voluntad o bien es dominada poco a poco por la pasión hasta llegar a perder el dominio sobre sí, o va dominando a la pasión elevando las potencias a la búsqueda del bien del amado, centrándose en la contemplación del mismo.

Cuando una realidad se ama con intensidad, se repele a lo que le es contrario, a esto se le llama **celo**. El celo es por tanto un efecto del amor, el cual tomará un carácter distinto se si se trata de amor de concupiscencia o de amor de amistad, el primero mueve contra todo aquello que le dificulte la posesión del bien *que desea el sujeto para sí*, y por el amor de amistad, en cambio, mueve a todo aquello que va contra el bien del que se ama

Además, siendo el amor la aptitud o tendencia hacia el bien, puede causar a las demás pasiones, porque su objeto (el bien), es lo primero y en vistas a lo que se mueven las demás pasiones.

2.2 El Odio

Asi como el amor es cierta complacencia del que ama con el objeto amado, en cuanto reporta un bien para él, el odio, por el contrario, se entiende como cierta contrariedad o repugnancia hacia lo que le es nocivo, y "lo que es nocivo en cuanto tal es malo" (1-2 q 29 a 1), por eso se dice que el mal es el objeto del odio, porque en cuanto realidad nociva produce un movimiento contrario o de repulsión hacia él. Pero el mal causa el odio en cuanto noción contraria al bien y no en cuanto realidad en sí

Por tanto, produce odio aquella realidad que es aprehendida como nociva, por ser opuesta al bien conveniente

El odio como pasión es una tendencia natural de aversión a lo nocivo para el sujeto y en este sentido un bien para el mismo, sin embargo, cuando esta

tendencia no es moderada racionalmente, tanto el apetito sensitivo como la voluntad pueden acabar moviendo al sujeto a realidades contrarias a su propia naturaleza, como en los siguientes casos:

a) **El odio a sí mismo:** de entrada siendo el sujeto en sí mismo un bien, nadie puede odiarse a sí mismo, pero puede existir un modo incidental de odiarse, cuando se ama la iniquidad, deseando para sí algo nocivo.

En este sentido el odio a sí mismo es causado por el error, al considerar como bueno en particular algo que propiamente no lo es, o confundiendo el objeto en sí con una de sus partes, de manera que el sujeto busque un bien contrario a su naturaleza, absolutizando en aquella realidad lo que sólo es parte de su bondad. O cuando por un amor desordenado a sí mismo, el hombre se centra en la búsqueda de bienes que son inconvenientes en sí mismos, o por último, por reducir la consideración de sí mismo a una de sus partes, de manera que siendo el hombre corpóreo y espiritual centre sus acciones en lo corpóreo y sensitivo, teniendo aversión a lo que va conforme a la razón

El odio a sí mismo no puede ser sino un efecto de la pasión no sometida a la razón porque, como ya se ha dicho en otras ocasiones, en estas condiciones la razón se va cegando e incapacitando para discernir con acierto el bien real o aparente, causando la adhesión de la voluntad a lo que le degrada, entonces la voluntad se va maleando al moverse y mover a las otras potencias a actuar contra natura

b) **El odio a la verdad:** *considerados en universal*, el bien y la verdad nunca pueden ser odiados pues son comunes a todos, pero en cuanto que radican en un ser concreto o se refieren a una realidad particular, el bien siempre es buscado, pero la verdad puede en algún momento presentarse como algo contrario a la razón de bien y en este sentido odiarse de modo indirecto de tres modos

- En cuanto realidad, como la verdad se identifica con el ser, hay ocasiones que un hombre quisiera que una cosa no fuera, por ejemplo al enfrentarse a una enfermedad o a una persona que considera que le hace un mal.
- En su relación con la acción moral, la verdad puede ser odiada
 - Cuando es conocida por alguien, de manera que le impida alcanzar el objeto que desea
 - Si está en el conocimiento de quien no queremos que conozca la realidad propia porque, dice San Agustín " *El hombre ama la verdad que le ilumina y odia la que le recrimina*" (1-2 q 29 a 5)

Cuando la persona, bajo el influjo de alguna pasión como el deseo o la ambición, *justifica* constantemente sus actos malos, la voluntad, ya maleada, impide el libre juicio de la razón, modificando paulatinamente su tendencia hacia la verdad, entonces la persona acaba teniendo aversión (odio) a toda verdad que le impide conseguir el bien que desea

Aunque puede tener su raíz en alguna pasión, el odio a la verdad es propiamente un afecto de la voluntad y no una pasión del apetito

El odio es una tendencia natural a lo nocivo, ahora bien, algo puede ser considerado malo, sin serlo realmente, por una apreciación inadecuada de la imaginación, despertando el afecto de forma desproporcionada. Sin embargo el mismo sujeto puede detenerse a considerar aquella realidad, y de esta manera la razón disminuye el afecto, permitiendo a la persona deliberar y elegir libremente

Cuando el odio es generado por un amor desordenado a un bien sensible o a un bien aparente, quita objetividad al sujeto porque desvirtúa la operación natural de la razón, generando en la persona un estado afectivo que le degrada. Esto sucede por ejemplo en aquellos que llegan a odiar la verdad que les recrimina sus actos pasionales, de este modo terminan justificando racionalmente los actos movidos por la pasión, actuando en contra de su tendencia natural al bien

2.3. La concupiscencia o el deseo

La concupiscencia es la inclinación hacia bien deleitable al sentido, cuando está ausente al apetito. Propiamente es una "pasión" del apetito concupiscible, del que toma su nombre, sin embargo puede de alguna manera aplicarse al acto de la voluntad.

Santo Tomás explica que existe una "concupiscencia natural" que es resultado de la tendencia del sujeto hacia el bien que le es connatural, como la inclinación hacia la comida, la bebida, la salud, etc., ésta es común al hombre y a los animales, y otra "concupiscencia no natural" o racional o, como la llama el Aquinate, **deseo codicioso** que es la tendencia de la voluntad hacia la realidad que la razón le presenta como conveniente. ésta es propia de la persona "a quien le compete concebir como bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere..." (1-2 q 30 a 3), y es distinta en todos los hombres, porque como los hombres razonan de forma distinta considerando unos bueno lo que para otros puede ser nocivo, sus deseos varían.

La concupiscencia como pasión es de los actos de la sensibilidad que más pueden influir en el acto volitivo, ya que por su estrecha relación con las necesidades básicas de la persona -comida, bebida y sexo- puede aparecer con mayor facilidad, basta una imagen visual o auditiva o un olor.

Cuando el deseo permanece fuera del imperio de la razón, puede mantener al individuo centrado en la adquisición de los bienes deleitables, dirigiendo sus intenciones a la adquisición de bienes parciales, y si esto es continuo se establece como un afecto permanente que dificulta la autonomía de la voluntad en las elecciones, la persona tendrá *malas elecciones* producto de una razón oscurecida. Además, la concupiscencia puede despertar otras pasiones y establecerse en la voluntad deformando su inclinación natural al bien perfecto, no porque se mueva hacia el mal, sino porque se centre en la búsqueda de bienes.

parciales, pero a su vez, cuando permanece bajo el imperio de la razón puede facilitar la operación de la voluntad hacia el bien

2.4. La delectación o gozo

a) Naturaleza de la delectación.

La delectación o gozo es la complacencia que experimenta el sujeto ante la posesión del bien deseado, dando fin a su tendencia o movimiento. Santo Tomás explica que cuando se ha alcanzado el bien que le es connatural, el sujeto se adhiere a él -lo siente-, y este "sentir" causa en el apetito sensitivo un movimiento, que se llama delectación o gozo. Por eso es propio de los seres con sensibilidad los cuales, al alcanzar la perfección, **lo sienten**, y ese "sentir" es de suyo ya un acto o movimiento del apetito

Lo que *causa* la delectación es la consecución de una perfección natural que le produce complacencia, entonces, en la búsqueda del bien deseado la potencia se perfecciona y se hace una con él, dando fin a la tendencia.

En el caso de la persona humana se puede hacer una triple clasificación de los actos deleitables:

- ⇒ **La simple delectación** que es la complacencia ante la consecución real de los bienes que deseamos sensiblemente. Pero como el placer sensible es producto de la presencia real del objeto, por eso va acompañado de una alteración corporal que inmuta el órgano
- ⇒ **El gozo** en cambio, es la complacencia producida en la voluntad ante la posesión de un bien aprehendido por la razón, no se trata de un bien al que nos inclinamos de *modo natural*, sino aquel que *conocemos racionalmente*. La complacencia en este caso es más perfecta e intensa que la anterior por tres razones

- En cuanto al bien al que se une, porque el bien espiritual es más perfecto que el sensible y a mayor grado de perfección mayor grado de bondad, por esto puede ser más amado.
- En relación al sujeto al cual se une, el intelecto es más perfecto que el sentido
- Respecto a la unión misma
 - Porque es más íntima la unión en el intelecto que penetra hasta la esencia misma de las cosas que en los sentidos por los que se captan características accidentales (color, sabor, textura, etc)
 - La unión es más firme a diferencia de la de los sentidos que, por unirse a objetos corruptibles, puede cesar más fácilmente al dejar de estar presente el bien

En general toda delectación es "*natural*" porque responde a la inclinación natural del sujeto al bien, sin embargo, dice nuestro autor, puede darse una delectación "*contra natura*" cuando, al corromperse en el individuo algún principio propio de la especie, se hace connatural a él algo contrario a su propio ser, entonces se moverá -accidentalmente- "de modo natural" a ello. Esta contradicción se puede dar:

- **En lo que es propio de su especie** como lo propio de la persona es lo que se refiere a la recta razón, le es contrario por ejemplo deleitarse en la venganza planeada, porque en ello se goza indirectamente de un mal ajeno, o cuando se deleita en el bien que consigue a través de la injusticia cometida o de la mentira
- **En lo que se refiere a la permanencia del individuo o de la especie** que es común al hombre y al animal y que no sigue el dictamen de la razón, en este sentido puede hacerse connatural al hombre, siendo contrario a él, algo que es causado por una corrupción en el cuerpo

como el alcoholismo, o en el alma cuando se forma en el sujeto una tendencia desordenada o vicio.

Toda delectación racional o voluntaria que va contra la propia naturaleza puede tener una raíz pasional. Bajo el concepto de la unidad substancial de la persona humana, los tres ámbitos de la persona se van haciendo presentes a través de sus actos, si esta interacción se da de manera ordenada, es decir, bajo el imperio de una *recta razón*, cada acto es ocasión para la perfección de la persona, pero cuando el imperio de la acción queda en alguna de las facultades inferiores, puede contradecir la operación natural dependiendo de la facultad que domine.

En general las delectaciones corporales pueden impedir el uso de razón de tres modos:

- Por distracción porque, si el deleite es muy fuerte, arrastra hacia sí toda la atención, privando del uso de razón o entorpeciendo la operación racional, esto a su vez repercutirá en las elecciones de la voluntad que se harán bajo el impulso pasional.
- Por contrariedad cuando alguna delectación corporal excesiva va en contra del orden racional, dice el Filósofo *"falsean el juicio de la prudencia"* (1-2-q 33 a 3) es decir, no impide que la razón conozca la verdad en universal pero se le dificulta aplicarlo a una acción concreta, emitiendo su juicio bajo el influjo del deleite presente.
- Por una cierta sujeción porque le puede seguir una perturbación corporal que impida el uso de la razón de manera total, por ejemplo cuando a causa de un desajuste fisiológico un hombre cae en la demencia que le lleva a realizar actos contrarios a su propia naturaleza, o parcial y entonces la debilidad del influjo de la pasión no impide la operación racional y voluntaria pero al mantener despierta la sensibilidad puede someterlas de forma paulatina, a

menos de que las potencias superiores están aún en condiciones de dominar la acción.

Pero la delectación también puede producir efectos que influyen de manera positiva en el acto volitivo, facilitando la operación. *"pues ejercemos con mayor atención aquello en que nos deleitamos"* (1-2 q.33 a 3), y genera una expansión o engrandecimiento de la potencia porque:

- las delectaciones amplían la capacidad de las potencias aprehensivas: la razón se perfecciona cuando conoce verdades más perfectas, esto sin embargo puede ser impedido cuando, por falta de dominio de las potencias inferiores, éstas distraen la atención de la razón hacia bienes menos perfectos, reduciendo su capacidad de operación y por tanto el goce de la potencia. Por eso cuando una persona da rienda suelta a sus pasiones, reduce su capacidad de reflexión.
- En la potencia apetitiva la delectación agranda el afecto llevando a querer abarcar en sí al otro. La voluntad que sigue una razón recta aumenta su capacidad de gozo y puede despertar, con su afecto, otras pasiones para intensificarlo. Pero cuando está sujeta a la pasión, se centra en la búsqueda de goces sensibles que no la satisfacen, empujando su tendencia y por tanto su capacidad de gozar.

Cuando el apetito se mueve a bienes que se van adquiriendo paulatinamente, porque no se pueden conseguir en un sólo acto, despiertan *en el apetito el deseo de la cosa conocida y entonces, el deleite actual* mantiene la tendencia hacia el bien poseído parcialmente, permitiendo su consecución total. Esto sucede por ejemplo en la mayoría de los bienes espirituales, como cuando se quiere adquirir una virtud, el deleite que produce el sólo concebir la posibilidad de adquirirla motiva a realizar un acto y otro de la misma especie. Esto mismo sucede respecto a bienes que se reciben sucesivamente, como en los bienes corporales. Estos producen un placer parcial y temporal, y para volverlo a experimentar se requiere un nuevo bien, y después otro, y así sucesivamente.

También el simple recuerdo de la delectación o gozo mantiene la disposición o tendencia hacia el bien delectable. La voluntad puede motivar a la razón para hacer presente una disposición anterior y volver a gozar en ello, o bien, bajo el influjo de la pasión, hacer presente una disposición anterior sobre un goce para mantener la intención. Cuando se trata de goces contrarios a la naturaleza, la voluntad se va maleando, porque el disfrute de actos malos refuerza la inclinación voluntaria hacia el bien aparente.

Sin embargo las delectaciones corporales pueden llegar a hastiar cuando sobrepasan la naturaleza por exceso, porque puede atrofiar la potencia sensible y afectar profundamente a la razón, la cual va perdiendo sensibilidad ante la verdad, y debilita a la voluntad desviando su tendencia natural y con ello reduciendo su capacidad de goce. Las delectaciones espirituales en cambio, además de que no sobrepasan la naturaleza, perfeccionan al sujeto, por lo tanto no hartan sino que acrecientan el deseo del bien delectable.

2.5. El dolor y la tristeza.

a) Naturaleza

El dolor es un acto del apetito, resultado de la aprehensión del mal presente como algo inconveniente para el sujeto. Al igual que la delectación, requiere de la presencia del objeto y que éste sea *aprehendido por el sentido o la razón como realidad inconveniente*. Si el dolor se da en el apetito sensitivo será propiamente una pasión.

b) Distinción entre dolor y tristeza:

- Se llama **dolor** al movimiento del apetito causado por la aprehensión hecha por el sentido exterior, principalmente por el tacto, del mal presente contrario al cuerpo, por eso pertenece al apetito de modo indirecto. Puede catalogarse dentro de los "afectos corporales" que actúan básicamente como expresión o voz del cuerpo.

- **La tristeza**, en cambio, es el movimiento que sigue la aprehensión que realiza el sentido interno o la razón del mal presente como algo opuesto al sujeto. Cuando procede de la aprehensión de la imaginación o la memoria, la tristeza tiene carácter de pasión o afecto sensible, y por lo mismo, puede ser menos objetiva. Pero si es causada por una aprehensión racional, se convierte en un acto ó "afecto" de la voluntad

Sin embargo, siendo la tristeza una especie de dolor, es más fuerte que el dolor, por su misma causa la tristeza es generada por un mal presente que afecta al apetito, en cambio el dolor es causado por un mal contrario al cuerpo, - la aprensión del sentido interno o de la razón - es mayor y más universal, de modo que puede y por ello afecta más al individuo

c) Las especies de tristeza.

- **En cuanto a la causa** si lo que motiva a la tristeza es un objeto externo surgen dos especies de tristeza

La compasión que es la tristeza ante el mal *ajeno en cuanto que se considera como propio*. La compasión, como movimiento del apetito, puede mover la intención de la voluntad a realizar actos en bien de otros.

La envidia: es la tristeza que se experimenta ante el *bien ajeno*, por considerarlo como un mal propio. La envidia como pasión puede surgir de modo natural cuando el bien ajeno acentúa de alguna manera la propia carencia de bienes necesarios. Esta pasión puede ser moderada por la razón cuando al detenerse a considerar el objeto o al mover la atención hacia bienes mayores, disminuye su fuerza hasta conseguir que desaparezca. Pero también la razón, bajo el influjo de la envidia, puede acentuar en su juicio "el mal" causado por el bien ajeno, despertando otras pasiones, como el deseo de venganza, y también bajo su influjo conseguir que la intención voluntaria se asiente en realidades contrarias al bien. Los actos en este caso, por la participación deliberada de la razón, adquieren un carácter

moralmente malo, entonces la envidia deja de ser una pasión para convertirse en un afecto de la voluntad.

- En relación al efecto que produce la tristeza, que es la huida ante el mal presente, surgen las siguientes especies de tristeza:

La ansiedad ó angustia que indispone al sujeto, dificultándole la huida natural del mal presente. En cuanto pasión puede influir en el juicio de la razón, exagerando o deformando la realidad por medio de la imaginación; esto a su vez acrecienta la pasión y entonces, la razón no puede valorar una realidad en su justa medida, moviendo a la voluntad a tomar malas elecciones e incluso a realizar actos contrarios a la naturaleza del sujeto.

El abatimiento, que, en cuanto pasión, impide de tal manera la huida del mal al grado de paralizar los miembros externos, y se dice que priva de la voz, que es la que mejor expresa los conceptos y afectos. Ante el abatimiento la voluntad no responde al imperio de la razón impidiendo el usus.

d) Los efectos del dolor ó tristeza

Junto con la concupiscencia, la tristeza como afecto es una de las pasiones que más repercusiones negativas pueden traer al individuo, porque, al afectar más directamente su constitución corpóreo-afectiva, y por ello en las disposiciones que influyen en el juicio de la razón, dejan a la persona como atrapada en un estado afectivo que genere cualquier tipo de pasiones que dificulten la operación libre de la voluntad.

- La tristeza como pasión es un movimiento de huida o retraimiento, contrario a la inclinación vital, causa pesadumbre, disminuye la vitalidad de su miembros, etc. - por eso afecta más al cuerpo que otras pasiones, y pesadumbre de ánimo en la voluntad y en los apetitos sensibles impidiendo el goce de lo que quiere. Si la tristeza crece puede paralizar hasta el movimiento externo dejando al sujeto como pasmado.
- Cuando es la misma operación la que contrasta, debilita la operación "porque se hace mejor lo que deleita y se dificulta lo que contrasta", la

razón entonces debe dar motivos superiores a la voluntad para despertar el ánimo y fortalecer el imperio.

- Además la tristeza puede dificultar el aprendizaje, porque cuando una inclinación del alma es atraída fuertemente hacia una operación, se retrae de la operación de otra, y como el dolor sensible atrae fuertemente hacia sí la atención, porque naturalmente se pone fuerte empeño en rechazar lo que es contrario y para aprender algo nuevo se requiere de esfuerzo y mucha atención, por eso el dolor impide conocer cosas nuevas, y si es muy intenso, impide hasta atender lo que ya era conocido. Además, ante un fuerte dolor la razón no tiene las condiciones necesarias para hacer una deliberación apropiada, provocando elecciones erróneas.

2.6. De la esperanza y la desesperación.

La esperanza es el acto del apetito que le mueve hacia el bien difícil de alcanzar, su objeto debe ser un *bien futuro* -de lo contrario se identificaría con el gozo-, y *arduo* pero *posible de alcanzar*, porque nadie espera sobre lo que puede conseguir de inmediato con sus propias fuerzas, sino de lo que no se consigue de manera fácil, por eso debe ser una pasión del apetito irascible.

Para que sea objeto de la esperanza un bien debe ser concebido como "*posible*" relacionado a la potencia, es decir, que se puede alcanzar ya sea por las propias fuerzas, o por el poder de otro, de lo contrario provocaría repulsión porque, "*al encontrarse con algo imposible el hombre se aparta*" (1-2 q 40 a 4), convirtiéndose en desesperación. En el primer caso, cuando las propias fuerzas crecen, la esperanza aumenta, en este sentido, la experiencia es causa de la esperanza, porque aumenta el poder de la facultad, al comunicarle cierto hábito que facilita su ejercicio. En el segundo caso se espera *en aquel* que puede hacernos posible el bien, despertando amor a él, porque se considera como un bien a quien nos facilita la adquisición del bien deseado.

La esperanza además facilita la operación, porque quien espera conseguir un bien sigue actuando y lo hace con más empeño. En el ejercicio del acto libre, la esperanza como pasión, impulsa el acto, facilita la deliberación racional y el ejercicio de la voluntad y de las demás potencias, y si la esperanza es resultado de una deliberación racional, refuerza la intención voluntaria. En este sentido se podría decir que es una pasión esencial para la consecución del bien más perfecto, indispensable, por ejemplo, en el desarrollo de un hábito o la adquisición de la virtud

2.7. El temor

a) Naturaleza

El temor es una pasión del alma que consiste en el **movimiento de aversión al mal futuro difícil de evitar**, "procede de la imagen de un mal futuro que destroza o contrista" (1-2 q 41 a 2 ad.3), por eso produce cierta contracción de las potencias, al no poder ser resistido con facilidad.

Para que el mal produzca temor debe tener ciertas características:

- Que esa realidad sea considerada **difícil de alcanzar** porque supera las propias fuerzas, ya sea por la magnitud del mal, o por la debilidad del que teme.
- Que se refiera a una **realidad futura**, de lo contrario se identificaría con la ira o la tristeza. Sin embargo, si esa realidad futura se ve muy distante, de manera que parezca que puede no llegar, pierde fuerza dejando de causar temor.

Así como en el amor y la delectación, se puede hablar de un temor natural y otro no natural por relación al principio del que parte

- El **"temor natural"** es el afecto o movimiento de aversión hacia lo que es contrario a la naturaleza del sujeto en general, por ejemplo el temor natural a la muerte o al dolor
- El **"temor no-natural"** en cambio, es causado por que repugna al apetito por ser aprehendido como un mal nocivo, ya sea por la razón, la cual puede

detenerse a valorar las cosas en sus justa medida y, a pesar de la dificultad de la acción, impere a la voluntad para que actúe y mueva a las otras potencias, despertando otras pasiones como la audacia. En cambio, si el temor es resultado de una aprehensión de la imaginación, ésta puede deformar o exagerar la realidad generando la pasión y, por medio de ella, entorpecer el juicio de la razón la cual, bajo su influjo, juzga incapaz al sujeto para superar el mal, impidiendo la operación, y si el afecto sensible es más fuerte, impide el mismo juicio de la razón o impide el movimiento de los demás miembros.

Cuando la persona siente temor ante un hecho importante, puede abandonar acto, pero también puede, impulsada por el mismo temor, moverse a hacerlo con más ahínco porque, dice el Aquinate "los hombres buscan ser aconsejados principalmente cuando sienten temor () consultando sobre las cosas importantes como si de ellas desconfiásemos de nosotros mismos" (1-2- q 44 a 2), en este sentido, el temor genera la prudencia, al mover a la razón a reflexionar y consultar sobre el acto, y la fortaleza moviendo a la acción con mayor seguridad, evidentemente se trata de un temor que no deja fuera de sí a la persona.

El temor causado por las cosas materiales también puede ser moderado por la razón, ya que al detenerse a considerarlas van perdiendo magnitud, disminuyendo el temor, pero si éstas se presentan de manera *repentina*, parecen mayores, aumentando el temor, e influyen también en la debilidad del que teme porque, ante lo inesperado se debilitan las fuerzas o los instrumentos para rehuir de él, paralizando la acción del sujeto.

Dice Santo Tomas citando a Aristóteles, "Todo lo temible lo es más cuando, una vez cometida la falta, no puede corregirse, o que no tiene socorro o no lo tiene fácil" (1-2 q 42 Sed contra), porque cuando mayor es el mal, más temor produce o por no tener remedio realmente o porque parece que no acabara por la duración del mismo, si no se modera, deteniéndose a considerar las cosas, el temor puede causar la desesperación.

b) Las especies de temor.

El temor se puede diversificar de acuerdo a la causa que lo motive o al objeto al que se refiera. de esta forma surgen las siguientes especies de temor:

1. Si se considera la acción como un mal surge:

- Ante el trabajo excesivo la **pereza**, que lleva a rehuir del deber por considerarlo imposible de realizar o considerarse incapaz para el mismo.
- Ante el desprestigio causado por un acto torpe cometido, genera la **vergüenza**, y si la opinión del otro infunde temor para realizar el acto, el **rubor**,

2. Cuando se considera el mal en cosas externas porque exceden las propias fuerzas surge:

- **La admiración**: producida por la contemplación de algún mal cuyo término no se alcanza a conocer
- **El estupor**: cuando la imaginación presenta el mal como algo insólito, mayor a las propias fuerzas
- **Congoja** que es el temor ante los infortunios futuros, causado por la admiración de lo imprevisto

En muchas ocasiones las diferentes formas de temor, consideradas como pasiones, son causadas por la imaginación, y pueden ser dominadas fortaleciendo la capacidad de reflexión y fomentando la virtud de la fortaleza en la voluntad, de lo contrario es fácil que impidan el ejercicio de la razón y la voluntad no esté en condiciones de actuar libremente

1.8. La audacia

La audacia es la pasión por la que el apetito afronta el mal futuro por la esperanza de poderlo vencer, por eso su causa radica más en lo que hace más fácil la acción que en lo que la dificulta. " *la causa de la audacia tiene lugar cuando se produce en la imaginación la esperanza de cosas saludables como próximamente existentes y de las temibles o como no siendo o como siendo lejanas*" (1-2 q 45 Sed contra).

Es por eso una pasión contraria al temor. Por el temor el sujeto se aleja de un mal en cuanto que lo considera imposible de evitar, en cambio por la audacia el sujeto, impulsado por la *esperanza* que le infunde confianza en la victoria ante realidades terribles, se mueve hacia el mal para combatirlo, de ahí que *"todo lo que está ordenado a producir la esperanza y excluir el temor, es causa de la audacia"* (1-2 q. 45 a.3)

Puede confundirse en ocasiones la operación motivada por la simple audacia, con el comportamiento del que tiene la fortaleza. La diferencia radica en el predominio de las facultades superiores sobre el acto, de este modo se entiende que el que tiene la fortaleza actúa con prudencia y sin precipitación porque, *"siguiendo el dictamen de la razón enfrenta con calma los peligros de modo que cuando vienen dificultades no le parecen tan grandes como creían, haciéndose más constantes"*; en cambio la audacia puede motivar a reaccionar por simple impulso, sin considerar el peligro que pueda suponer en determinado momento, como el que se lanza al fuego para salvar a otro arriesgando su propia vida

El fuerte es por tanto más objetivo, porque la razón, libre del influjo pasional, puede emitir su juicio imperando la acción. El audaz en cambio sigue la aprehensión del sentido, la cual, por ser inmediata, puede carecer del conocimiento de las dificultades y cuando estas se presentan inesperadamente la dificultan, reducen el ánimo y detienen la acción. Por eso el audaz actúa con prontitud pero puede detener su acción ante cualquier obstáculo

La audacia puede ser causada también cuando una inmutación corporal impide el juicio de la razón, porque en este estado el sujeto no tiene las condiciones para medir las fuerzas y posibilidades de su potencia, moviéndose a realizar el acto con rápidamente y sin razonar, por eso, dice Santo Tomás que *"los aficionados al vino son más audaces por el calor que se tiene"* (1-2 q. 45 a.3)

1.9. La ira.

La ira es el acto del apetito que, impulsado por el deseo y esperanza de venganza, mueve a combatir el mal arduo presente

Propiamente la causa de la ira es la ofensa que afecta al ofendido por haber sufrido injustamente, en este sentido se dice que la tristeza causa la ira, porque la injuria injusta contrista, irritando al individuo. La venganza entonces se busca no en si misma -para hacer un mal al malo como en el odio-, sino en orden a la justicia - aplicar un bien al que ha hecho un daño-

Cuando alguien se considera ofendido de forma injusta, se irrita y esa ira le mueve a la venganza para conseguir reparar el daño hecho, por eso, a diferencia de otras pasiones, la ira tiende simultáneamente a dos objetos

- la venganza apetecida porque se ve en ella un bien
- y a aquel de quien se busca vengarse considerándolo como un mal

La razón de la injuria u ofensa que irrita radica propiamente en el menosprecio sufrido, ya sea a modo de desdén, de oposición o por impedir el cumplimiento de la propia voluntad, porque, dice nuestro autor, *"los hombres desprecian lo que no les parece digno bajo ningún concepto"* (1-2 q 47 a 2), y esto atenta contra la dignidad propia de la persona. Y cuando se tiene mayor dignidad o poder, o se posee un concepto más alto de si mismo, el menosprecio se considera más injusto y por eso contrista más provocando la ira con mayor intensidad. Además el defecto o pequeñez del que injuria provoca mayor ira porque ofende más el desprecio que proviene de quien "es menor", de ahí que, dice el Aquinate, *"los nobles se encolerizan si son despreciados por los rústicos, y los sabios por los ignorantes y los amos por sus siervos"* (1-2- q 47 a 4)

Pero cuando se considera como merecido lo que se sufre de parte de quien nos hiera, no produce ira, porque la ira no se dirige contra lo justo. Tampoco produce

ira el daño causado por ignorancia o por pasión, porque su procedencia disminuye la razón de injuria, y en cierto modo mueve a la misericordia y al perdón, pero cuando el daño es realizado con premeditación porque se ha hecho con astucia y malicia, entonces el daño es mayor e irrita más.

Como acto del apetito sensible la ira es una pasión, resultado de la aprensión de la imaginación o la memoria, pero también puede ser un acto o "afecto" de la voluntad, si éste sigue el juicio de la razón, que es la que le presenta el acto como una ofensa, entonces es la voluntad la que impera el deseo de venganza

Cuando la pasión obedece el justo juicio de la razón, puede tener mayor razón de bien, porque es natural que produzca ira lo que causa un daño y por eso mueve a combatirlo, pero se torna malo cuando busca la venganza en si misma, y más aún, cuando basados en razones subjetivas (imaginarias) o impulsados por una voluntad maleada, la venganza tome un matiz más negativo (furia, mania)

Efectos de la ira:

A diferencia del odio, el movimiento de la ira suele ser más impetuoso generando

- vehemencia en su movimiento porque el apetito tiende con más fuerza a lo nocivo y más si está presente, repercutiendo en manifestaciones externas, principalmente de la lengua, los ojos y el movimiento de los miembros, dice San Gregorio *"el corazón estimulado por la ira palpita, el cuerpo tiembla, trábase la lengua, el rostro se enciende, los ojos centellan, de modo que ni aún se reconoce a los más conocidos"* (1-2 q 48 a 2)
- cuando saca fuera de si impide el juicio de la razón, pues aunque la razón no radica en órgano corporal, sin embargo requiere de los miembros externos para su acción, pero cuando el enardecimiento causado por la ira provoca la vehemencia en la operación de los miembros externos, éstos impiden el uso de

razón. "...la boca prorrumpe en gritos, más el sentido no sabe lo que habla" (1-2 q. 48 a.2).

Yendo más a fondo se puede decir que la ira es causada por el recuerdo de una injuria recibida, pero como los recuerdos se van perdiendo con el tiempo, la ira disminuye poco a poco. Además la ira es mayor cuando por primera vez se siente, y poco a poco disminuye su estimación conforme más se aleja la sensación presente de la ira, pero el mismo hecho de que pase rápidamente es causa de su vehemencia.

Podemos considerar tres estados de la ira

- 1) Cuando se considera mayor la injuria causa mayor irritación provocando una reacción vehemente de los miembros, y si el grado de excitación es mayor puede dejar fuera del juicio de razón, se trata entonces simplemente de una pasión.
- 2) Se puede presentar también como un *estado afectivo* de irritabilidad, causado tal vez por una enfermedad o una fuerte presión emocional. Este no siempre genera reacciones vehementes, pero sí impide la libre operación racional, influyendo constantemente en su operación e impidiendo que emita su juicio con objetividad. Además, en este estado, la imaginación y la memoria se encuentran más activas pero fuera del imperio de la razón, se hace el sujeto más susceptible, generando constantemente reacciones subjetivas de ira.
- 3) De modo general la ira se presenta como una reacción natural y objetiva pero sin vehemencia, en estas condiciones la razón y la voluntad están en posibilidad de orientar adecuadamente los actos de la sensibilidad, la razón medita sobre la causa de la ira disminuyendo su furor y permitiendo el imperio de la voluntad sobre los miembros, o bien, haciendo uso de ella para combatir el mal que se presenta.

Por último, la ira puede producir delectación, porque por medio de la venganza se pone remedio a la tristeza causada por el ultraje sufrido, gozándose aún con la simple esperanza de la venganza, o en el pensamiento de la misma.

CONCLUSIONES

Uno de los puntos claves de esta tesis se puede resumir en la siguiente frase de Tomás de Aquino: *"así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que lo realice por un acto exterior, así también pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo..."* (1-2 q 24 a 3)

A partir de esta idea se pueden derivar dos definiciones del acto humano:

- se entiende por acto humano aquel que realiza el hombre por medio de la inteligencia y la voluntad
- o con mayor propiedad se puede definir como aquella operación de la persona en la que intervienen los actos de sus diferentes ámbitos operativos (corpóreo-afectivo-espiritual), bajo el imperio de la razón

Este último es el sentido que tiene el concepto de *"integración de la persona en la acción"* que ha estado presente a lo largo de la tesis, concepto tomado del pensamiento de Karol Wojtyła, el cual define de una forma más completa al hombre en cuanto persona porque en él se incluyen todas sus capacidades operativas, subordinadas al gobierno racional

Aunque es un término Wojtyliano, tiene una raíz plenamente Tomista porque si bien para el Aquinate el alma intelectual es el principio de operaciones, no actúa directamente sino a través de sus potencias ó facultades, pero entre ellas existe un orden por el cual las potencias inferiores deben estar subordinadas a la razón,

atribuyéndose la operación al sujeto (persona) y no a la potencia que lo realiza, porque ordinariamente en sus actos están presentes otros dinamismos operativos.

Ahora bien, siendo el cuerpo parte integral del ser de la persona, sus funciones mantienen un constante influjo en su operación, generando afectos que a su vez influyen en la acción voluntaria

Esto se percibe en el estudio que hace Santo Tomás sobre las pasiones, más que en el mismo tratado del acto humano, donde en ocasiones deja una impresión de intelectualismo o voluntarismo, independientemente de que sea precisamente en esta parte donde se entiende de modo más profundo el sentido de la integración de la persona en la acción, resultado del imperio de la razón sobre el resto de capacidades, ordenándolas al fin propio la persona

Respecto a la afectividad, el término, de modo general, nos lleva a pensar en los actos propios de la sensibilidad, sin embargo siendo ésta parte intermedia entre el ámbito corporal y el espiritual de la persona, la acción de los apetitos adquiere un matiz distinto de acuerdo al ámbito operativo de la persona que los genere de forma más directa si es el cuerpo se puede reducir a un "*sentimiento físico*" por el cual se comunica el cuerpo, o bien generar el afecto sensible, cuando son los apetitos sensibles el principio inmediato del afecto se le llama con toda propiedad "*pasión*", pero si interviene la voluntad se puede convertir en un "*sentimiento espiritual*", siendo en uno u otro caso *movimientos afectivos*. De hecho en la acción personal un mismo afecto puede ir tomando matices distintos cuando en la acción van apareciendo los diferentes dinamismos operativos

Tomás de Aquino llegó a tener un concepto más amplio de la afectividad, sin embargo cuando analiza el influjo que tienen sobre la operación voluntaria se refiere exclusivamente a las pasiones

Las pasiones pueden tener un influjo positivo sobre el acto voluntario cuando su presencia facilita la determinación voluntaria o el impulso que la voluntad deba dar a las otras potencias para la consecución del fin, o bien dificulten la operación libre obstaculizando el juicio de la inteligencia o influyendo sobre las disposiciones del sujeto.

Aunque la *integración de la persona en su acción* requiere que los afectos sensibles se mantengan bajo el imperio de la razón, los apetitos no siempre la obedecen porque, al actuar a través de un órgano corporal, su acción dependerá en gran medida de las disposiciones corporales, y siendo que el cuerpo y sus funciones no siempre están bajo el imperio de la razón, mueven la operación del apetito de modo contrario al orden racional

El influjo pasional dependerá además del *modo* como aparezca la pasión, si se presente de modo impetuoso impedirá el acto de las potencias superiores ganando el dominio de la acción, pero en realidad de ordinario se presentan moderadamente, aunque de forma constante, porque constantemente estamos recibiendo impresiones sensibles, y esto permite que la razón emita libremente su juicio, ordenando el afecto sensible hacia el fin determinado por la voluntad.

Las pasiones pueden también ser generadas por la voluntad, que usa de ellas para facilitar su acto o darle mayor intensidad

Siendo que las pasiones son actos naturales del apetito sensible, adquieren un carácter moral precisamente cuando se mantienen bajo el imperio racional, porque es precisamente a través de los actos voluntarios por los que la persona adquiere su perfección, por ejemplo con el amor de benevolencia, o como se va degradando, como cuando un estado afectivo permanente le lleva a tener *odio a la verdad* que le aleja del bien real

BIBLIOGRAFIA

1. DE AQUINO, Tomás, Suma Contra Gentiles Tomo 1 BAC, Madrid 1962.
2. DE AQUINO, Tomás, Suma Teológica, Tomo III BAC, Madrid, 1965.
3. DE AQUINO, Tomás, Suma Teológica, Tomo IV BAC, Madrid, 1965.
4. HILDEBRAND, Dietrich von, El corazón. Ed Palabra, Madrid 1997, segunda edición.
5. WOJTYLA, Karol, Persona y acción, BAC, España, 1982