



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

EL PROBLEMA DE LA INCONTINENCIA Y LA CONTINENCIA EN
LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE AQUINO

IGNACIO SERRANO DEL POZO

PROFESORA GUÍA:
DRA. MARÍA ELTON BULNES

SEPTIEMBRE DE 2011

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ISBN 84-8081-111-0

«Quien pensó lo más profundo, ama lo más vivo»,
Hölderlin, *Sócrates y Alcibíades*.

A mis hijos.

ÍNDICE

Resumen.....	9
Abstract.....	11
Introducción.....	13
I. Antecedentes sobre la incontinencia y la continencia	13
II. Incontinencia y continencia en Tomás de Aquino	20
III. El estado de la cuestión	30

I PARTE

PASIONES CONCUPIBILES EN EL INCONTINENTE Y EL CONTINENTE

Capítulo 1. <i>Las pasiones humanas en la antropología de Tomás de Aquino</i>	
1.1 El concepto tomasiano de pasión.....	39
1.2 La intencionalidad de las pasiones	46
1.3 Pasiones irascibles y pasiones concupiscibles.....	53
Capítulo 2. <i>Las pasiones en la moral de Tomás de Aquino</i>	
2.1 La corrupción de las pasiones concupiscibles	63
2.2 Los primeros movimientos de la sensualidad.....	70
<i>Excursus: La continencia frente a la templanza</i>	<i>77</i>

II PARTE

RAZÓN PRÁCTICA EN LA ACCIÓN INCONTINENTE Y CONTINENTE

Capítulo 3. <i>Razón práctica y racionalidad de la acción</i>	
3.1 El intelecto y la razón práctica	95
3.2 La recta razón de los principios universales.....	102

3.3 La recta razón orientada a la acción	107
La prudencia requiere de las virtudes morales.....	109
Las virtudes morales requieren de la prudencia.....	114
Capítulo 4. <i>La razón práctica instalada en los afectos</i>	
4.1 La razón práctica y su comunicación con la sensibilidad....	121
4.2 La razón práctica y el dominio de las pasiones	127
Capítulo 5. <i>La razón práctica afectada por las pasiones concupiscibles</i>	
5.1 Las pasiones concupiscibles en el juicio de la razón.....	139
5.2 La corrupción habitual de la razón	141
5.3 La corrupción eventual de la razón.....	145
5.4 La corrupción de la razón como ignorancia	149
Capítulo 6. <i>La estructura del razonamiento práctico</i>	
6.1 Las premisas del silogismo práctico.....	157
6.2 La conclusión cognitiva y afectiva del silogismo práctico..	163
Capítulo 7. <i>La razón práctica en la acción incontinente y continente</i>	
7.1 La continencia como virtud de la razón práctica	171
7.2 La racionalidad del incontinente.....	175
7.3 El silogismo del incontinente	185
7.4 La ignorancia del incontinente	195

III PARTE
VOLUNTAD Y ELECCIÓN EN
LA ACCIÓN INCONTINENTE Y CONTINENTE

Capítulo 8. <i>El concepto de voluntad como apetito racional del bien</i>	
8.1 La voluntad como apetito del bien	203
8.2 La voluntad como apetito racional	209
Capítulo 9. <i>La voluntad y la elección</i>	
9.1 <i>Voluntas ut natura</i> y <i>voluntas ut ratio</i>	219
9.2 El libre albedrío y la elección.....	224
Capítulo 10. <i>La libertad de la voluntad</i>	
10.1 Razones y pasiones en la elección.....	231
10.2 La voluntad en la elección.....	240

Capítulo 11. <i>La voluntad en la acción incontinente y continente</i>	
11.1 La voluntariedad del incontinente y del continente	247
11.2 El « <i>velle</i> » del incontinente y del continente	252
11.3 La elección del incontinente y del continente.....	256
11.4 Debilidad de la voluntad y dominio racional.....	262
Conclusión.....	273
Bibliografía	
1. Ediciones del <i>Corpus Thomisticum</i>	279
<i>Opera Maiora</i>	279
<i>Commentaria philosophica</i>	283
<i>Commentaria biblica</i>	284
2. Bibliografía general	284
Fuentes utilizadas.....	284
Obras generales	286
Léxico	289
Bibliografía específica	289

RESUMEN

EL PROPÓSITO DE ESTA INVESTIGACIÓN es analizar la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino, intentando destacar aspectos no tratados por los estudiosos de este tema. En particular, nuestro énfasis está puesto en la perspectiva antropológica envuelta en estas realidades. La incontinencia describe la acción de un sujeto que obra contra su recta razón por influencia de sus apetitos sensibles, mientras que la continencia, el fenómeno contrario, describe la capacidad de un sujeto para someter las pasiones concupiscibles desordenadas a los dictados de la razón.

La interpretación usual sobre este tópico en Santo Tomás ha insistido en el rol esencial de la voluntad para explicar tanto la elección del sujeto incontinente contra su conocimiento universal como el control de la continencia sobre las pasiones. La mayoría de los estudiosos destaca la voluntad para explicar estas disposiciones porque esta facultad habría estado ausente en el pensamiento griego, y es el aporte original de Tomás de Aquino frente a Aristóteles, el filósofo que por primera vez —en oposición al intelectualismo socrático— planteó la posibilidad de que un sujeto actúe contra lo que sabe.

El problema es que este análisis de los aspectos esenciales o formales de la incontinencia y la continencia ha descuidado la rica antropología tomasiana detrás la acción moral concreta: el imperio de la razón práctica, la estructura del silogismo práctico, la intencionalidad de las pasiones y el papel mediador de la cogitativa. Este trabajo pretende justamente centrarse en los principios internos con que Santo Tomás explica la debilidad de la voluntad del incontinente y el dominio racional del continente. Ciertamente la voluntad es fundamental para entender nuestro objeto de estudio, pero se requiere comprender además el modo que las pasiones inclinan la volición y cómo la razón posibilita la resistencia de la voluntad.

Palabras clave: Tomás de Aquino, incontinencia, continencia, debilidad de la voluntad, dominio racional, Aristóteles, *akrasía*.

ABSTRACT

THE AIM OF THIS DISSERTATION is to examine incontinence and continence concepts in the philosophy of St. Thomas from a somehow different perspective it has been studied, emphasizing the anthropological aspect of these phenomena. Incontinence describes the agent's action acting against right reason under sensitive appetites influence, while continence describes the agent's capacity to resist disordered passions under rational dictates.

The customary interpretation over Aquinas' incontinence concept has emphasized the essential role of will to explain the incontinent's choice against his universal knowledge, as well as his capacity to resist the appetites for pleasure. Most of the scholars highlight the will since this faculty was absent in Greek philosophy and is Aquinas' main contribution to the understanding of continence and incontinence regarding Aristotle, who was the first one to set up –against Socratic intellectualism– that there are persons that act counter to their own better judgment.

The problem is that this perspective of the formal or essential aspects of incontinence and continence has disregarded the complex thomistic anthropology that describes the moral action here and now in a particular circumstance, as well as practical reason command, practical reasoning form, the intentionality of emotions, the cogitative power. This work concentrates precisely in the internal principles that St. Thomas uses to explain the incontinent's weakness of will and the continent's rational control. Certainly, the will is to understand our main subject, but for this task it is also necessary to comprehend how passions can influence the will and how reason's judgment enables strength of will.

Key words: Thomas Aquinas, incontinence, continence, weakness of will, self control, Aristotle, *akrasia*.

INTRODUCCIÓN

I. ANTECEDENTES SOBRE LA INCONTINENCIA Y LA CONTINENCIA

CON LA NOCIÓN DE INCONTINENCIA SE QUIERE DESCRIBIR una acción aparentemente simple: la de un sujeto que, debido al influjo de sus deseos y afectos, obra contra sus convicciones racionales. Por ejemplo, la acción del que sabe que no debe beber mucho alcohol en el almuerzo pues tiene que trabajar, pero apenas surge el deseo de beber consiente en hacerlo. En términos muy simples, el incontinente es quien «hace el mal a sabiendas», usando estos términos en un sentido amplio. A esto se debe añadir lo que clásicamente se ha admitido: que las afecciones que surgen en el incontinente, siendo una interferencia pasional contra la claridad y el dominio de la razón, no fuerzan al sujeto con necesidad, pues siempre queda la posibilidad de que el incontinente haya podido seguir un mejor curso de acción.

Aun cuando la incontinencia describe situaciones más bien comunes, no ha sido fácil para la filosofía caracterizar exactamente la naturaleza de la incontinencia, ni menos explicar el mecanismo de acción detrás del sujeto que actúa incontinentemente. El principal problema parece radicar en lo siguiente: no obstante la irrupción de emociones irracionales que mueven a un sujeto a obrar contra su propio ideal de vida, el incontinente no pierde su racionalidad, desde que sabe que la acción que realiza no es la mejor. Ni siquiera, y esto hace más compleja la acción incontinentemente, pierde la voluntariedad de los actos, ya que el agente incontinente obra y hace el mal que sabe.

Desde una cierta perspectiva podría caracterizarse la incontinencia como el conflicto entre nuestra racionalidad y nuestros deseos, suponiendo –como lo había hecho Platón– partes del alma en conflicto¹. En

¹ En Platón no es posible la incontinencia, sea porque sostiene la tesis socrática

esa línea, en el sujeto incontinente «la razón es arrastrada por la fuerza de las pasiones». El problema de esta interpretación es doble. En primer lugar, porque supone la irracionalidad de la acción en el momento de su ejecución, cuando la nota distintiva del sujeto incontinente consiste en conservar un cierto conocimiento de la incorrección de sus acciones. El incontinente no es tal por desconocer qué es lo que debería hacer, sino por obrar contra sus fines racionales y hacerlo en vista de la satisfacción de su deseo. El segundo inconveniente radica en que un conflicto entre emociones y razón presume que en la operación del incontinente el sujeto actúa por pasión, entendiendo a ésta como la causa eficiente de la acción. Sin embargo, el fenómeno de la incontinencia se caracteriza más bien por una cierta tendencia voluntaria a escoger la acción que realiza. La acción puramente pasional es más bien una compulsión, no incontinencia. De ahí que a la incontinencia se la llame también debilidad de la voluntad, y sea más bien una falta de dominio racional que una sobreabundancia de emoción.

Aristóteles es el primer pensador que repara en la posibilidad de que un sujeto obre mal sabiendo lo que hace². Y describe este comportamiento

(*Protágoras* 352b-358d) de la imposibilidad de hacer el mal voluntariamente, o porque considera que no hay racionalidad en la acción hecha desde las pasiones, siendo la parte racional y la parte desiderativa esferas distintas y conflictuadas. Para una discusión sobre esta afirmación, y una explicación platónica de la *akrasia*, cfr. BOBONICH, Christopher, «Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*», *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 76, 1994, pp. 3-36. También puede verse GULLEY, Norman, «The interpretation of 'No one does wrong willing' in Plato's Dialogues», *Phronesis* X, 1965, pp. 82-96. SANTAS, G., «Plato's *Protagoras* and Explanations of Weakness», *Philosophical Review* 75, 1966, pp. 3-33.

² Para Aristóteles, la incontinencia es una disposición moral intermedia entre el vicio y la brutalidad. Esta disposición caracteriza al hombre que «sabe que obra mal movido por la pasión». Sobre este concepto existe una abundante literatura crítica. Cfr. KENNY, A., «The practical syllogism and incontinence», *Phronesis* 11, 1966, pp. 163-184. SANTAS, G., «Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia», *Phronesis* 14, 1969, pp. 162-189. ROBINSON, R., «Aristotle on Akrasia», *Articles on Aristotle*, vol. 2, London, 1977, pp. 79-91. OKSENBERG-RORTY A., «Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7», *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, pp. 267-284. DAHL, N. O., *Practical Reason, Aristotle and Weakness of Will*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984. MELE, A.,

INTRODUCCIÓN

con el vocablo griego *akrasía*, que significa falta de dominio. Este concepto, desarrollado prácticamente en todo el Lib. VII de la *Ética Nicomaquea*, le servirá para hacer frente al intelectualismo socrático. En efecto, tras el tratamiento de la prudencia en conexión con las virtudes morales en el libro VI, Aristóteles se va a cuestionar si es posible deducir de esta relación que toda virtud es –como creía Sócrates– una especie de prudencia. En contra de la posición que equipara la virtud con la sabiduría y así mismo, la acción viciosa con la ignorancia, Aristóteles demostrará la existencia de ciertos tipos (*tropois*) morales que obran mal contra su propio saber³. Lo interesante es que la argumentación aristotélica no consiste simplemente en una refutación de los principios socráticos, sino que «la estrategia para responder al desafío de Sócrates consiste en un refinamiento de las nociones de saber e ignorancia aquí en juego, de modo de explicar satisfactoriamente la compleja conexión del fenómeno de la incontinencia con la presencia de cierto saber, a la vez, también de cierta ignorancia en el sujeto que obra incontinentemente»⁴. Para Aristóteles, saber que algo es bueno y no realizarlo es ciertamente extraño, esa es la parte verdadera de Sócrates, pero no lo es poseer un saber general de lo que se debe

«Aristotle on Akrasia, Eudaimonia and the Psychology of Action», *History of Philosophy Quarterly* 2, 1985, pp. 375-393. IRWIN, T. H., «Some rational aspects of incontinence», *The Southern Journal of Philosophy*, 1988, pp. 49-88. MCKERLIE, D., «The practical syllogism and akrasia», *Canadian Journal of Philosophy*, 1991, pp. 299-321. MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, «La akrasia como naturaleza», EUNSA, Pamplona, 1993, pp. 23-103. VIGO, A., «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 59-105. GARCÍA NINET, A., «Aristóteles, silogismo práctico y akrasia», *A Parte Rei* 60, pp. 1-17, 2007, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ninet50.pdf>>.

³ *Ética Nicomaquea* 1145b 25-20: «Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia». Sobre la interpretación aristotélica del pensamiento socrático en este punto, puede verse IRWIN, Terence, «Aristotle Reads the Protagoras», *Weakness of will from Plato to the the Present*, Edited by Tobias Hoffmann, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, The Catholic University Press, Washington, 2008, pp. 33: «[Aristoteles] (γάρ, 1145b25) explain that Socrates held this view on the strength of three further claims: (1) There is no incontinence. (2) No one does what he supposes to be worse. (3) If anyone does what is actually worse, it is because of ignorance».

⁴ VIGO, A., «Incontinencia, carácter y ...», *Op. Cit.*, p. 64.

hacer y comportarse en la práctica de otro modo. Para explicar esta incapacidad del incontinente de realizar en la acción concreta lo que considera racionalmente correcto, Aristóteles echará mano del silogismo práctico, un esquema de razonamiento que posibilitaría distinguir entre el saber de los principios universales y la acción particular. Pero además, Aristóteles identificará la causa que impide la producción de acciones coherentes con la parte racional: se trata de la presencia de factores emocionales o pasionales que perturban el razonamiento del *akratēs*, placeres sensibles o accesos de ira que generan apreciaciones incompatibles con sus principios generales.

Desde Aristóteles, sea como un comentario a sus reflexiones o en una línea paralela a la del pensador griego, muchos autores han intentado ofrecer una solución satisfactoria al problema suscitado por un sujeto que «ve lo mejor y lo aprueba, pero sigue lo peor» por usar la clásica expresión del poeta Ovidio refiriéndose al amor furioso de Medea⁵.

En el debate actual la incontinencia ha sido nuevamente puesta de relieve por Donald Davidson. El filósofo norteamericano, en un famoso artículo de 1970 «*How is Weakness of the Will Possible?*»⁶, analizó la incontinencia desde una perspectiva nueva: la de la filosofía de la acción. A Davidson le importaba analizar las intenciones mentales que explican la acción incontinente, en desmedro incluso de los factores desiderativos, de modo de poder distinguir entre las causas irracionales que mueven a la acción y las razones primarias. De hecho, en Davidson (y desde Davidson), la preocupación por la incontinencia no aparece

⁵ OVIDIO, *Metamorfosis*, VII, 20: «*Excute virgineo conceptas pectore flammas, si potes, infelix. Si possem, sanior essem; sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido, mens aliud suadet: video meliora proboque, deteriora sequor*». Para un análisis histórico de la noción de incontinencia, en pensadores tan disímiles como Platón y Nietzsche, pasando por Aristóteles y Kant, véase HOFFMAN, Tobias, *Weakness of Will from Plato to the present*, The Catholic University of America Press, Washington, 2008, 316 pp.

⁶ DAVIDSON, D., «How is weakness of the will possible?», *Moral concepts*, Oxford University Press, Oxford, 1970, pp. 93-113; reimpresso en Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 21-42. Sobre este tema VIGO, A., «Incontinencia e irracionalidad según Davidson», *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 28, 1998, pp. 51-94. MILAZZO, Rosario, «La akrasia y el principio de continencia en Davidson. Una actualización de su pensamiento», *Episteme*, Vol. 28, 2008, pp. 139-150.

INTRODUCCIÓN

como un problema moral, sino como el marco de trabajo para explicar cómo es posible que un sujeto actúe contra sus convicciones racionales (*against better judgement*)⁷.

En lo que respecta al tratamiento de la continencia la historia parece ser bastante más compleja aún. El concepto griego de continencia, *enkrateia*, tiene su origen –según lo ha señalado Jaeger– en el pensamiento ético de Sócrates⁸. Es Sócrates el primer pensador que concibe la conducta moral desde el ideal de «dominio sobre sí mismo», «como algo que brota del interior del individuo, y no como el simple hecho de someterse exteriormente a la ley»⁹.

Pero además de esta importante referencia, podemos encontrar detrás de este vocablo cuatro tradiciones no fácilmente diferenciables: la aristotélica, la estoica, la tradición bíblica y la patrística.

Aristóteles estudia de manera sistemática la *enkrateia* en el mismo Lib. VII de la *Ética Nicomaquea*. En este contexto, la continencia es la disposición moral que permite someter las pasiones fuertes contrarias a

⁷ Desde Davidson ha aparecido además, especialmente en la literatura anglosajona, un tratamiento sistemático, no sólo histórico, sobre la incontinencia. Así se ha podido distinguir entre una *akrasia* estricta y una *akrasia* débil, o una incontinencia sincrónica y una diacrónica. Mientras la primera describe la acción contra un determinado juicio racional presente en el momento mismo de la acción, la segunda se refiere al comportamiento que es contrario sólo a una opinión general o a una convicción anterior a la acción misma. Cfr. THERO, Daniel, *Understanding Moral Weakness*, Editions Rodopi, 2006, p. 83-114.

⁸ JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 (1944), p. 432: «El concepto de dominio sobre nosotros mismos se ha convertido gracias a Sócrates en una idea central de nuestra cultura ética. [...] En el momento en que Sócrates dirige la vista a la naturaleza del problema moral aparece en el idioma griego de Atenas la nueva palabra *ἐγκράτεια*, que significa dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación. Como esta palabra se presenta simultáneamente en dos discípulos de Sócrates, Jenofonte y Platón, quienes la emplean frecuentemente, y además, de vez en cuando en Isócrates, autor fuertemente influido por la socrática, es irrefutable la conclusión de que se trata de un nuevo concepto que tiene sus raíces en el pensamiento ético de Sócrates. Es una palabra derivada del adjetivo *ἐγγρατής*, que designa a quien tiene poder o derecho de disposición sobre algo».

⁹ *Idem*.

la razón. Dado que en esta noción falta el ordenamiento del apetito sensitivo, la continencia no «alcanza» a configurarse como virtud moral, sino más bien es una «mezcla» de vicio y virtud¹⁰.

Para el estoicismo antiguo, la *enkrateia* es considerada una virtud subordinada a la moderación. Se trata la capacidad para no ser dominado por el placer, conservándose en los límites que impone la recta razón¹¹. Andrónico de Rodas, por ejemplo, entiende la continencia como un «*habitus invictus a delectatione*»¹², una disposición habitual a vencer el placer.

Pero además de esta tradición filosófica, la continencia tiene también una base bíblica y cristiana. San Pablo habla de la *enkrateia*, en la *Primera Carta a los Corintios* (vii, 9; ix, 25) y en *Gálatas* (v, 23). En ambos casos entiende esta palabra, no en un sentido griego como simple autocontrol, sino como el dominio de sí de quienes han crucificado las apetencias de la carne. Se trata por ello de una virtud sobrenatural fruto además del Espíritu Santo.

En los Padres de la Iglesia la continencia se comprenderá vinculada a la virginidad y a la moderación, entendiéndola ahora como la disposición que permite soportar las «tentaciones», particularmente las ligadas a los «placeres de la carne». Pero también ella pasa a significar, por influencias gnósticas, el rechazo al mismo matrimonio por considerarse pecamino-

¹⁰ *Ética Nicomaquea* IV 1128b 35: «La continencia tampoco es una virtud, sino una mezcla; pero esto será mostrado más adelante». *Ética Nicomaquea* vii 1151b 35-1152 a 3: «Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término «contínente» se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo; pero no se deja arrastrar por él».

¹¹ Cfr. GOURINANT, Jean-Baptiste, «*Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: minor vice and minor virtue*», *Akrasia in Greek philosophy: from Socrates to Plotinus*, pp. 215ss.

¹² Cfr. Pseudo-Andronicus de Rhodes, *Peri Pathôn*, E.J. Brill, 1977 p. 250: «*continentia habitus invictus a delectatione*». *Summa Theologiae*, II-II, q. 155 a. 1 sc.

INTRODUCCIÓN

so¹³. Clemente de Alejandría lo resume de esta forma: «puede referirse a la actitud aberrante de rechazar el matrimonio y algunos alimentos, según los herejes [...], pero también puede significar la actitud perfectamente razonable respecto al mundo y a la pureza en el matrimonio»¹⁴. En San Agustín la continencia vuelve a referirse a un campo más bien restringido: el control sobre los placeres venéreos y la renuncia sexual¹⁵. Por influencia de la patrística, los medievales comprenderán la continencia como la abstención de todo placer sexual, conservándose esta identificación con la perfección moral propia de la virginidad. Desde esta perspectiva, la continencia es una virtud superior del cristiano, que consiste en la renuncia voluntaria de los deleites sexuales en vista de la contemplación de la verdad y de las cosas divinas.

Si se quiere un paralelo contemporáneo de la continencia, podría encontrarse en la moderna noción psicológica de autocontrol, no en la literatura filosófica, donde ha sido más bien olvidada¹⁶. Esta noción, tal como por ejemplo la entiende psicólogos tan disímiles como B. K. Skinner o David Goleman, significa un control forzoso sobre el comportamiento y las emociones.

Una excepción puede encontrarse en el filósofo contemporáneo Alfred Mele, quizás el más importante estudioso actual de la incontinencia aristotélica y griega, pues él ha hecho del concepto de *self control* la piedra angular de sus teorías, ligándola con la noción de autonomía

¹³ BOWIE, Fiona, *The Oxford Companion to Christian Thought*, en Chastity, Oxford, 2000, p. 109.

¹⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II-III, Conocimiento religioso y continencia auténtica, Edición bilingüe de Marcelo Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid, 1998, p. 319.

¹⁵ No obstante ello, en su obra *De Continentia*, da cuenta que la lucha contra la concupiscencia no sólo implica refrenar los impulsos del cuerpo, sino el mismo consentimiento del mal. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Continentia*, Cap. XII, Obras Completas, T. XII, BAC, Madrid, 2007, p. 993.

¹⁶ MELE, Alfred, «Self control and self Controlled person», *Irrationality*, Oxford University Press, 1987, p. 50: «Although akrasia has received a great deal of attention for a graet many years, its opposite, enkrateia or self-control, has largely been ignored by philosophers».

moral. Así, ha podido escribir: «*Akrasia and self-control are two sides of the same coin, the possibility of either in a given domain suffices for that of the other*»¹⁷. Otra excepción la constituye el mismo Davidson, quien tiene una referencia explícita, quizás demasiado breve pero extremadamente interesante, a algo semejante a la disposición virtuosa de la continencia. Se trata del «principio de continencia»¹⁸, mencionado al final del mismo texto donde desarrolla el tema de la debilidad de la voluntad. Según este principio, un individuo racional realiza la mejor acción en conformidad con las mejores razones que dispone¹⁹.

Es en este contexto que nosotros pretendemos analizar la incontinencia y la continencia en Tomás de Aquino, con el fin de descubrir cuáles son los aportes de este pensador medieval al debate clásico y contemporáneo sobre estas disposiciones.

II. INCONTINENCIA Y CONTINENCIA EN TOMÁS DE AQUINO

El análisis de Tomás de Aquino sobre la incontinencia y la continencia abre espacio a consideraciones insospechadas por el mismo Aristóteles, que van más allá del problema de la posibilidad de actuar contra la recta razón o con ella. Este enriquecimiento de la posición tomista no se funda sólo en los méritos especulativos del sabio medieval, ni siquiera en el surgimiento de conceptos ausentes en la reflexión aristotélica; sino que, principalmente, en la matriz teológica desde donde Santo Tomás

¹⁷ MELE, Alfred, *Autonomous Agents: From self control to autonomy*, Oxford University Press, 2001, p. 103.

¹⁸ Si bien este tema no es desarrollado por el filósofo norteamericano sino en obras posteriores, podemos decir que estamos en presencia de un principio emparentado con la continencia tomasiana tal como la entenderemos nosotros, pues –como lo ha señalado Milazzo– se trataría de un «principio orientador de la acción, que explica la conducta a través de representaciones en el razonamiento práctico». MILAZZO, Rosario, «La akrasia y el principio de continencia en Davidson. Una actualización de su pensamiento», *Op. Cit.*, p. 147.

¹⁹ DAVIDSON, D., «How is weakness of the will possible?», *Op. Cit.*, p. 41: «*rational man will accept in applying practical reasoning: perform the action judged best on the basis of all available relevant reasons*».

INTRODUCCIÓN

piensa los conceptos filosóficos, lo que posibilita que la cuestión de la incontinencia, lo mismo que la de la continencia, incorpore problemas inadvertidos para el mundo griego. No decimos que Tomás de Aquino explique ambas disposiciones sólo desde un conocimiento revelado –si así fuese escaparía del marco de este trabajo– sino que la reflexión filosófica sobre la incontinencia y la continencia se fortalecen desde que sirven a problemas abiertos por el cristianismo: la voluntad y la libertad de elección, la debilidad de la naturaleza humana y los diversos tipos de pecado, la conciencia y la *sindéresis*, por nombrar los más relevantes.

Si bien es cierto que en general la reflexión sobre la incontinencia y la continencia parte en Tomás de Aquino, en la mayoría de los casos, de aquello que *dicit philosophus in VII Ethic.*²⁰, no deja de ser interesante que estas disposiciones también servirán para ilustrar el drama del hombre revestido de Cristo, descrito dramáticamente por el Apóstol San Pablo como una *caro concupiscit adversus spiritum*²¹. En esa línea, es significativo, por ejemplo, que el estudio que realiza Santo Tomás respecto de la incontinencia, no esté sólo referida a la cuestión de ciertos *caracteres morales* al modo aristotélico, y ni siquiera se limite a explicar la disociación entre la parte racional e irracional de todo hombre; lo que parece interesarle a Santo Tomás es más bien la calificación que tiene este acto humano límite, que está entre la ignorancia que excusa y la malicia que condena. Algo análogo sucede con la continencia, pues si bien Tomás de Aquino se sirve de esta disposición para ilustrar la verdadera naturaleza de la virtud aristotélica, la

²⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 77 a. 2 c.: «*Respondeo dicendum quod opinio Socratis fuit, ut philosophus dicit in VII Ethic., quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquantulum recte sapiebat. [...] Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent [...] non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut philosophus tradit in VII Ethic. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis*».

²¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 156 a. 1 arg. 3: «*Victoria magis pertinet ad eum qui vincit quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum*». En realidad se trata de una objeción, pues finalmente, el incontinente se configura no necesariamente por una superación de la carne (pasiones), sino por una debilidad del espíritu (la razón).

que presupone un ordenamiento integral de todas las potencias humanas; el discurso sobre esta disposición imperfecta también le permite reconocer la posibilidad que le cabe a un sujeto de actuar bien no obstante la presencia del pecado de la sensualidad y del desorden de las pasiones, contando con la pura fuerza motivadora de la razón.

El primer problema que aparece respecto de la incontinencia en Tomás de Aquino es el de la voluntad y la libertad de la elección. Aristóteles piensa que el incontinente obra de forma voluntaria o de buena gana (*hekousion*), pero careciendo del concepto de voluntad como sujeto de la acción, y en razón de que el incontinente no actúa deliberadamente, dice que finalmente el incontinente actúa en forma contraria a su elección (*para proairesis*)²². Para Santo Tomás el acto incontinente o es un acto de la voluntad o formalmente no es pecado. Desde esta perspectiva, y haciendo las precisiones correspondientes, podemos entonces decir que la incontinencia importa, por un lado, para determinar en qué medida puede decirse que una voluntad movida por influjo de la pasión es libre, y en qué sentido se puede considerar la acción del incontinente como un acto *electivo de la voluntad*, querida por ella, o más bien habría que entenderla como un acto de *omisión de la voluntad*, sólo permitido por esta facultad.

Resulta muy significativo que, tal como nos lo muestran las ediciones críticas que disponemos sobre las obras de Tomás de Aquino, la primera vez que el Santo utiliza el término *incontinentes* sea dentro de la problemática del libre albedrío tratada en el Lib. II del *Comentario al libro de las Sentencias*. No importa que en este pasaje introduzca el vocablo citando a Aristóteles —ése es su instrumento filosófico— lo interesante es que su objetivo consiste en solucionar cómo puede llamarse libre a la

²² *Ética Nicomaquea* VII, 1151a 5-10: «Es evidente, pues, que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizá, en cierto modo), porque la incontinencia es contraria a la propia elección (*para proairesis*)». *Ética Nicomaquea* VII, 1152a 15-20: «Tampoco el incontinente es como el que sabe y ve, sino como el que está dormido y embriagado. Y obra voluntariamente (*hekon*) -pues en cierto modo, sabe lo que hace y por qué razón lo hace- pero no es malo, puesto que su elección es buena, de modo que sólo es malo a medias».

acción realizada bajo el influjo de pasiones que vencen a la razón²³.

Un segundo problema que aparecerá en el tratamiento de la incontinencia dice relación con la irrupción de malas pasiones en el incontinente. A Tomás de Aquino le interesa precisar en qué sentido puede decirse que la incontinencia es «debilidad de la carne» y en qué sentido puede presentarse más bien como «debilidad del espíritu». En los capítulos siguientes revisaremos cuáles son las pasiones que comprometen al incontinente, y descubriremos que éstas son principalmente las pasiones concupiscibles. Ello invita a pensar *prima facie* que la realidad de la incontinencia se comprende fundamentalmente como «concupiscencia de la carne». El mismo Aquino tiene presente estas palabras del Apóstol cuando explica por qué la pasión puede vencer a la razón contra su fines: «Veo otra ley en mis miembros que repugna la ley de mi mente, y que me tiene cautivo en la ley del pecado» (*Rom. VII.*)²⁴; y obviamente a San Agustín, quien piensa la inclinación desordenada de la sensualidad como el efecto visible del pecado original²⁵. El problema es que esto no se concilia bien con aquello de que el pecado no puede atribuirse a las pasiones que ni podemos evitar ni están en nuestro poder. Además, si se entiende la incontinencia desde la sensualidad,

²³ Nos referimos a *Super Sent.*, lib. 2 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 6. ad 6. Allí, en el capítulo que investiga si el libre arbitrio puede ser forzado (*Utrum liberum arbitri possent cogi*) escribe, se pregunta y se responde lo siguiente: «*Praeterea, omne quod vincitur ab aliquo cogitur ab illo. Sed incontinentes, qui ducuntur passionibus, vincuntur, ut ex VII Ethicor. patet. Ergo videtur quod liberum arbitrium cogi possit. Ad sextum dicendum, quod incontinens dicitur vinci a passionibus non quasi cogentibus, sed vehementer inclinantibus ad aliquid agendum*».

²⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 77 a. 2 s. c.: «*Dicit apostolus, Rom. VII, video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati. Lex autem quae est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit*».

²⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 82 a. 3 s. c. ad. 1: «*Augustinus dicit, in libro Retract., concupiscentia est reatus originalis peccati. [...] quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem, concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati*».

habría que explicar también por qué incluso el virtuoso y el hombre en gracia, habituado al bien y libre del influjo desordenado de las pasiones, pueden pecar por debilidad.

La otra cuestión que parece ir íntimamente aparejada al problema de la incontinencia es la de la dependencia entre recta razón, conocimiento y la acción concreta. Tomás de Aquino parece reconocer de buen grado la tesis socrática según la cual la razón es el principio rector de los actos humanos, más aún si la inteligencia humana es imagen de la divinidad; sin embargo, también debe admitir un hecho de experiencia básica, y es que actuamos, en concreto, contra lo que consideramos un bien. En eso consiste la incontinencia, y en eso parece consistir el pecado: en la incapacidad del hombre para desear los bienes conforme a la razón. «Dice el Apóstol, Rom. VII, no hago el bien que quiero, y la Glosa explica que el hombre no quiere tener concupiscencia y sin embargo, las tiene»²⁶. En esa línea, habrá que indagar en qué sentido puede haber una acción contraria a la razón, y en qué sentido la incontinencia, sin ser un defecto intelectual, contiene también una cierta ignorancia que ocasiona la mala acción.

Por último, resulta muy sugerente que Tomás no pretenda describir y explicar sólo la acción incontinente. A Santo Tomás le interesan también, y no con menor atención, el fenómeno contrario de la continencia. Es cierto, como ya lo dijimos, que también Aristóteles había hablado de la *enkráteia* en el libro VII, pero como un modo de describir mejor su verdadero objeto de estudio: la *akrasía*²⁷. El examen que To-

²⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 17 a. 7 arg. 1, ad.1: «*Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim apostolus, Rom. VII, non enim quod volo bonum, hoc ago, et Glossa exponit quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro. [...] quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et apostolus ibidem subdit, video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae. Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiae, ut dictum est*».

²⁷ *Ética Nicomaquea*, Lib. VII, 1145b 10-15: «El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue a causa de su razón».

INTRODUCCIÓN

más de Aquino realiza sobre la continencia es singular, su objetivo no radica en ofrecer una mejor caracterización de la incontinencia, sino en determinar las *condiciones de posibilidad* de un dominio racional sobre los apetitos desordenados. En tal sentido, mejor que una descripción fenomenológica sobre las naturalezas individuales que se resisten al movimiento de las pasiones, Tomás de Aquino expone la *estructura interna* del acto moral de «resistencia» al mal. De este modo, la continencia permite revelarnos los principios en que se funda la libertad humana. La elección del mal puede ser ciertamente signo de la libertad, pero en cuanto presupone la posibilidad de haber resistido en el bien.

Para dar cuenta de lo que venimos diciendo, más que una revisión de unos pocos artículos dedicados a la continencia como virtud imperfecta respecto de la templanza, habrá que reparar en los interesantes problemas que se abren con esta disposición moral. En particular pensamos que hay dos temáticas bien relevantes que surgen cuando se analiza la continencia: la primera, es el modo en que Tomás de Aquino integra la doctrina cristiana de la virtud con la reflexión aristotélica referida a las disposiciones morales; la segunda, es el dominio que le cabe a la razón práctica sobre las emociones. En relación a la primera de estas problemáticas, resulta sumamente sugerente constatar –como prueba de la importancia de este tema– que una de las tesis cuestionadas en la condena de 1277, fue justamente el modo en que los teólogos y filósofos de inspiración aristotélica abordaban la *continentia*²⁸. No es posible saber con exactitud si esta crítica tiene a Tomás de Aquino como blanco de ataque, pero pensamos que hay elementos de juicio suficientes para mostrar que la perspectiva tomasiana resulta, para la posición ortodoxa cristiana del medioevo, al menos problemática. El segundo tema nos remite al modo en que –según Santo Tomás– un sujeto puede dominar racionalmente sus emociones. Al respecto, pretendemos demostrar que, contrariamente a lo que podría parecer, la continencia no es un mero dominio ejecutivo de una voluntad

²⁸ HISSETE, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain, 1977: «208. *Quod continentia non est essentialiter virtus*», p. 297. Cfr. Gauthier, «Trois commentaires ‘averroistes’ sur l’Ethique a Nicomaque», *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 16, 1948, p. 300.

que somete las emociones desde fuera. Si bien la continencia se distancia significativamente de la virtud de la templanza entendida como un ordenamiento interno de los apetitos, nuestra tesis es que no obstante ello, igualmente está presente en la continencia el dominio político y prudencial que la razón ejerce sobre la sensualidad.

Es cierto que uno podría suponer, dado los pocos artículos que Tomás de Aquino le dedica a estas disposiciones, que ellas representan más bien el estudio de una pequeña parte de su reflexión moral, algo así como reparar en una pequeña piedra dentro de ese gran edificio compuesto por virtudes, bienaventuranza, ley natural y gracia; sin embargo, lo que nosotros postulamos, después de hacerlas objeto de nuestro estudio, es que más que una piedra, la incontinenia y la continencia simbolizan una gran ventana desde la que se puede observar por dentro la gran estructura tomasiana que explica los componentes y mecanismos psicológicos del acto humano moral. Poco importa que la cantidad de artículos dedicados explícitamente a ellas sea menor, pues para estudiar estas disposiciones morales no basta analizar los puros vocablos. Los elementos involucrados en la *incontinentia* y la *continentia* no aparecen sólo en el análisis directo de estos conceptos, sino en la descripción que hace Tomás de Aquino de conceptos afines y de inmensa importancia para la moral: debilidad de la voluntad (*infirmitas voluntatis*), pecado por pasión (*peccato ex passione*), ignorancia voluntaria (*ignorantia voluntaria*), así como los de templanza (*temperantia*), abstinencia (*abstinentia*) y firmeza de ánimo (*firmitis animi*). De este modo, el estudio que hemos llevado a cabo sobre la incontinenia y la continencia nos ha exigido mucho más que centrarnos en los artículos dedicados a estas disposiciones, y hemos debido abordar a lo largo de estas páginas, cuestiones tan amplias e interesantes como son la corrupción de las pasiones, la intencionalidad de la emoción, los alcances de la razón práctica, la estructura del silogismo operativo, la naturaleza racional de la voluntad y el acto electivo libre, por nombrar los más significativos.

Tomás de Aquino aborda más o menos explícitamente el fenómeno de la incontinenia y la continencia en seis grandes pasajes:

INTRODUCCIÓN

Scriptum super Sententiis, lib. III, dist. 33, obra temprana que trata el tema de las virtudes morales en sus aspectos teológicos, allí aparece por primera vez la continencia como virtud cristiana y de tradición estoica.

Quaestiones Disputatae De Veritate, particularmente en la q. 24 dedicada al libre albedrío. Aquí Tomás de Aquino distingue entre el pecado cometido por influjo de la pasión, y el pecado cometido por hábito. El primero corresponde a la falta del incontinente, el segundo, más grave, a la del intemperante. En esta cuestión se señala además la clara diferencia entre el hombre y los animales irracionales, mientras éste puede aceptar o rechazar sus pasiones, aquellos son movidos necesariamente por ellas.

De Malo, q. 3, a. 9, donde se pregunta sobre el pecado de debilidad de la voluntad o si es posible que alguien peque por flaqueza sabiendo lo que hace (*quaeritur utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet*)²⁹.

Sententia Ethic., en el comentario al Lib. VII de Aristóteles referido justamente a la incontinencia y a su disposición opuesta. Se trata del tratamiento más sistemático que Tomás de Aquino realiza de estas disposiciones.

Summae Theologiae. Primero, en la cuestión sobre los pecados por parte del apetito sensible, q. 77 de la *Prima Secundae*³⁰. Y segundo, cuando aborda la continencia y la incontinencia dentro de la virtud de la templanza, específicamente en las q. 155 y q. 156 de la *Secunda Secundae*³¹.

²⁹ La equivalencia entre incontinencia y debilidad, aparece explícitamente en este texto: «*incontinenti, qui peccat ex infirmitate*». *De Malo*, q. 3 a. 13 arg. 2.

³⁰ La equivalencia entre incontinencia y pecado de pasión se sostiene en el contexto de las problemáticas. Además, como apoyo textual, recogemos la siguiente frase: «*incontinentem, autem, qui peccat ex passione*». *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 4, c.

³¹ No obstante esta aclaración, gracias al Index Thomisticus Sancti Thomae Aquinatis editado por el P. Roberto Busa, podemos decir que hemos revisado la cuestión de la incontinencia y la continencia prácticamente en todo el *Corpus Thomisticum*, de acuerdo a la edición digital de «*OPERA OMNIA THOMAE DE AQUINO conscriptus ab Enrique Alarcón atque instructus ad Universitatis Studiorum Navarrensis*».

La primera caracterización importante de la figura del incontinente junto a la del continente, la encontramos en la Lección 1 del libro VII de su *Sententia Ethic.*

«El incontinente sabe que alguna acción es mala y, sin embargo, a causa de su pasión la hace igual. En cambio, el continente padece algunas concupiscencias que sabe que son malas, pero no las sigue a causa del juicio de su razón»³².

En la *Summa Theologiae*, aparece la misma comparación, pero introduciendo un nuevo matiz: la idea de elección.

«El continente, si bien sufre concupiscencias vehementes, elige, con todo, no seguirlas a causa de la razón; el incontinente, en cambio, elige seguirlas no obstante la contradicción de la razón»³³.

Es importante establecer estas descripciones desde el inicio, porque ellas nos van a permitir adentrarnos desde el principio en los elementos constitutivos envueltos en las disposiciones objeto de nuestro estudio: en primer lugar, las pasiones o concupiscencias; en segundo lugar, el juicio racional sobre la acción; y en tercer lugar, la elección en la acción incontinente y continente³⁴. Siendo justamente este esquema de las facultades el criterio que nos permitirá ordenar nuestro trabajo, comprendido como un análisis de los mecanismos psicológico-morales presentes en el acto humano del incontinente y del continente.

³² *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 1, n. 15, 922: «*Incontinens scit aliqua esse prava, et tamen agit ea propter passionem. Continens autem patitur quidem concupiscentias quas scit esse pravas unde non sequitur eas propter iudicium rationis*».

³³ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155 a. 3 c.: «*Quia continens, quamvis patitur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis*».

³⁴ Esta es justamente la gracia (y la desgracia) de nuestras disposiciones, que ellas envuelven los tres principales elementos que constituyen el acto humano: el apetito sensitivo, la razón y la voluntad. *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 1, c.: «*Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius*».

INTRODUCCIÓN

La primera parte de este trabajo estará centrado en las pasiones que irrumpen en la figura del incontinente y el continente y su dependencia de las facultades aprehensivas. Las pasiones son el elemento común de estas dos disposiciones, importará analizar entonces qué pasiones están involucradas en ellas y cuál es su papel en la configuración de este tipo de acciones. Además, en este capítulo, esperamos demostrar que la concepción que tiene Tomás de Aquino sobre las emociones, fenómenos intencionales que comprometen las potencias cognoscitivas, la hace especialmente adecuada para explicar el dominio racional sobre las pasiones e, incluso, el fracaso de ese dominio. En particular, estudiaremos cómo una facultad cognoscitiva como la *vis cogitativa*, permite que se ejecute y explique la acción incontinente y la del continente.

En segundo lugar, si queremos hablar de dominio racional, nos tendremos que centrar obviamente en la razón. Éste es el tema de la segunda parte. Más específicamente, de la razón que gobierna las acciones e impera sobre las demás potencias. Ello implicará además analizar la misma figura del silogismo operativo que describe el funcionamiento de la razón también en su uso práctico. La acción incontinente, siendo una falta de control voluntario, sólo se comprende desde un razonamiento práctico, lo mismo que la acción continente. Y nuevamente tendremos que advertir que la clave explicativa de estas acciones no es sólo la voluntad que consiente seguir la razón o el deseo, sino la misma cogitativa que constituye el silogismo, desde que ella permite o no la conexión entre los «bienes de la razón» expresados en la premisa mayor y la elección llevada a cabo por el apetito en la acción singular.

La tercera parte de este trabajo finaliza con un estudio sobre la voluntad, que obviamente es la facultad que finalmente explica nuestras disposiciones. Pero además, habrá que demostrar, como última tesis, que esto no significa aceptar simplemente la solución voluntarista. La voluntad no es una vía para escapar del socratismo, sino para explicar *la causa de la ignorancia* en la mala acción. La incontinencia y la continencia no es sólo querer o no querer tal o cual acción particular, sino querer o no querer *estimar* tal o cual acción como buena o mala. Nuestras disposiciones dependen ciertamente de la voluntad, pero en cuanto

ella «consiente» en las aprehensiones sensibles que incitan a la concupiscencia, o en cuanto tiene la fuerza para re direccionar la imaginación y el pensamiento hacia el bien de la razón.

Dado el carácter de esta investigación, se ha optado por una lectura directa de las fuentes latinas de Santo Tomás, privilegiando las mejores ediciones realizadas y utilizando los más modernos recursos informáticos disponibles. En particular, se ha recurrido al *Corpus Thomisticum*, diseñado por Enrique Alarcón, de la Universidad de Navarra, que proporciona a los investigadores un vastísimo conjunto de instrumentos sumamente útiles para el estudio de la obra y pensamiento de Tomás de Aquino. Las traducciones de los textos son de nuestra autoría. En ellas se ha privilegiado la fidelidad al latín escolástico, por sobre la belleza o claridad estilística.

III. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí, el tema de la incontinencia y la continencia en Tomás de Aquino permite explorar la compleja caracterización moral que acompaña un acto humano, así como el mecanismo psicológico que explica por qué en algunas acciones las pasiones parecen *con-vencer* a la racionalidad, y por qué en otras la *razón* domina la rebeldía de las pasiones. Sin embargo, la interpretación usual sobre este tema, ha insistido más bien en el rol esencial de la voluntad para comprender tanto la elección del sujeto incontinente contra su conocimiento universal como el control de la continencia sobre las pasiones. La mayoría de los estudiosos destaca la voluntad para explicar estas disposiciones, porque esta facultad habría estado ausente en el pensamiento griego y es lo nuevo de Santo Tomás. Si bien se entiende la opción investigativa, pues aquí parece radicar la mayor originalidad de Tomás de Aquino frente a Aristóteles, quien por carecer de un concepto de voluntad continúa atrapado en el intelectualismo socrático³⁵, esta

³⁵ Estudiosos del mismo Aristóteles reconocen que la inexistencia de un concepto de voluntad lo obligan a permanecer atado al socratismo. Cfr. GAUTHIER-JOLIF, *L'éthique à Nicomaque*, Publications Universitaires, Louvain, 1970, Tomo II, p.

INTRODUCCIÓN

misma decisión ha obligado a perder de vista otros elementos constitutivos del acto moral, a los que nosotros esperamos hacer referencia a lo largo de este estudio.

Creemos que un análisis demasiado «voluntarista» de la incontinencia y continencia, centrado en los aspectos esenciales o formales del acto electivo, tiene el riesgo de descuidar la rica antropología tomista detrás la acción moral concreta: el imperio de la razón práctica, la estructura del silogismo práctico, la intencionalidad de las pasiones y el papel mediador de la cogitativa. Este trabajo pretende justamente superar esta visión analítica o formalista, para adentrarse de manera sistémica u holística en los principios internos con que Santo Tomás explica la debilidad de la voluntad del incontinente y el dominio racional del continente. Ciertamente, la voluntad es fundamental para entender nuestro objeto de estudio, pero se requiere comprender además el modo que las pasiones inclinan la volición y cómo la razón posibilita la resistencia de la voluntad.

Antes de iniciar este recorrido, conviene entonces reparar –aunque sea brevemente– en la literatura crítica que existe sobre el problema de la incontinencia y la continencia en Tomás de Aquino. De este modo podremos mostrar cómo la casi totalidad de monografías que se han publicado sobre este tópico –particularmente las escritas desde la década del '70 en el ámbito anglosajón– han preferido centrarse en el principio específico de este tipo de acciones, la voluntad, más que profundizar en todos los principios antropológicos que operan en este tipo de actos³⁶.

603: «*Aristote est demeuré impuissant à sortir du schéma intellectualiste de Socrate, et c'est cette insuffisance de sa psychologie morale qui pèse lourdement sur sa théorie de l'incontinence [...] Si l'on ignore la volonté, il faut nécessairement admettre la théorie socratique de l'incontinence*».

³⁶ Una notable excepción lo constituye el trabajo de Richard Reilly, quien justamente da cuenta de las diferencias entre Tomás de Aquino y Aristóteles en torno a la estructura del silogismo práctico, sin hacer referencias a la voluntad. Sobre este tema volveremos en el cuerpo de la investigación. Cfr. REILLY, R., «Weakness of Will: The Thomistic Advance», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 48, 1974, pp. 198-207.

Así, Judith Barad³⁷, autora de uno de los primeros trabajos dedicados a la incontinencia en Tomás de Aquino *post* Davidson, asegura que la clave para comprender el fenómeno de la *akrasia* en Santo Tomás consiste justamente en detenerse en el papel que la voluntad cumple en el silogismo práctico del incontinente. La profesora Barad inicia su trabajo criticando a Donald Davidson, pues éste no habría distinguido entre la postura de Aristóteles y la de Tomás de Aquino, sino que habría incluido a ambos en la lista de pensadores que comprendieron la *akrasia* desde la lucha entre dos oponentes: «razón» y «pasión»³⁸. Para la estudiosa norteamericana eso es una incorrecta descripción de la filosofía de Tomás de Aquino, ya que en dicho pensamiento es precisamente la voluntad la facultad que posibilita comprender la acción incontinente como voluntaria y como contraria a la razón. Según la profesora Barad, el incontinente en Tomás de Aquino se puede describir como el sujeto que asiente intelectualmente a la premisa mayor que expresa la prohibición o el deber, pero que consiente voluntariamente a la conclusión envuelta en la acción. El asentimiento sería un acto de la inteligencia y no dirigido a la acción. El consentimiento, por el contrario, sería un acto de la voluntad que involucra inmediatamente la acción. «*Aquinas included all the elements Aristotle employed in order to explain moral weakness, but, contrary to Davidson's claim, he added a new concept of willing which in turn made it possible for him to introduce the derivative concept of consent*»³⁹.

De modo análogo procede Bonnie Kent⁴⁰. En un cuidadoso trabajo de exégesis tomasiana, Kent contrapone la posición de Tomás de Aquino, quien enseña que el incontinente escoge (*eligens*), con la aristotélica, de acuerdo con la cual la acción incontinente se produciría contra su elección. Aunque el problema de la incontinencia en Tomás de Aquino surge de la misma problemática socrática que intenta resol-

³⁷ BARAD, J., «Aquinas' Assent / Consent Distinction and the Problem of Akrasia», *New Scholasticism*, 62, 1988, pp. 98-111.

³⁸ *Ibid.* p. 99.

³⁹ *Ibid.* p.110.

⁴⁰ KENT, B., «Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence», *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, pp. 199-223.

INTRODUCCIÓN

ver Aristóteles: cómo es vencida la razón por la pasión contra su propio conocimiento, lo cierto es que Santo Tomás da un papel a la voluntad en la acción incontinente que no está presente en la *Ética Nicomaquea*. Lo interesante de este artículo de Bonnie Kent es que descubre además cómo Tomás de Aquino se distancia de Aristóteles sólo en la *Suma Teológica*, pero es cuidadoso en su *Comentario al libro VII de la Ética* de no afirmar que el incontinente *elige* lo que hace⁴¹. Ello tampoco significaría –de acuerdo con esta autora– una contradicción al interior del pensamiento de Tomás, sino la necesidad de precisar dos conceptos de elección: distingue Santo Tomás un actuar *ex electione*, que efectivamente no realiza el incontinente –*choice in the dispositional sense*– y un *actuar eligens*, que es lo que hace el incontinente influido por su pasión –*chooses in the ocurrent or episodic sense*⁴².

T. D. Stegman⁴³ enmarca el problema tomasiano de la acracia desde el problema socrático y aristotélico de la ignorancia, pero se cuida en consignar que para Tomás de Aquino, a diferencia de sus predecesores, la incontinencia envuelve un problema de «ignorancia voluntaria». Se trataría de no estar atento al bien de la razón. Esto no es menor, desde que justamente adscribir la ignorancia a un problema de atención voluntaria, o falta de atención, permite salir del intelectualismo griego que parecía exculpar al sujeto incontinente. «*The decision, from weakness of will, to choose an apparent good (here, the object of passion) in preference to a moral good is an error that results from voluntary inattention to right reason's judgment. Thus, the error electionis is an induced error. [...] this induced error derives from 'voluntary ignorance of knowledge-ignored that is still to some extent ignorance known'. [...] In this, he can be said to have Socrates and Aristotle. However, there is an important difference, for in the situation being considered, the ignorance is due voluntary inattention. Thus, Thomas held that this kind of ignorance is not the types that excuses, but rather the peculiar type*

⁴¹ *Ibid.*, p. 217.

⁴² *Ibid.*, p. 210.

⁴³ STEGMAN, T. D., «Saint Thomas Aquinas and the Problem of akrasia», *The Modern Schoolman*, 66, 1989, pp. 117-128.

that cause sin»⁴⁴. En una línea semejante argumenta Gavin Colvert⁴⁵, para quien la incontinencia es explicada en Tomás de Aquino desde un pecado de *ignorantia malae electionis*, en éste el sujeto no considera (por ello es ignorancia) lo que puede y debe considerar (de ahí lo que voluntaria y elegida). Se trataría, en breves palabras, de un pecado de negligencia y de una ignorancia elegida⁴⁶.

Henrique Carvalheiro⁴⁷, en su tesis doctoral sobre la incontinencia en Tomás de Aquino desde la relación intelecto y voluntad, estudia cómo se desarrolla esta problemática a lo largo de varias obras del sabio medieval: *Suma Teológica*, *De Veritate*, *De Malo* y el *Comentario a la Ética a Nicómaco*. Además de revelar que el pensamiento de Tomás de Aquino no sufre una modificación sustantiva en lo que respecta a la incontinencia⁴⁸, este trabajo descubre que la libertad de la voluntad frente a la razón es la clave para comprender la incontinencia. El problema, finalmente, de la incontinencia, no sería tanto una falla de la razón que silogiza movido por su deseo, como piensa Aristóteles, sino de la voluntad que no «vigila» un bien *secundum rationem*. «Dizer que o incontinente não usa a sua razão equivale a dizer que a sua vontade não aplica a reta razão para reforçar seu juízo e refrear as paixões, ou para desviar a sua atenção do objeto concupiscível»⁴⁹.

Uno de los últimos trabajos dedicados a la incontinencia en Tomás de Aquino es el de Daniel Thero⁵⁰. Para este autor, la concepción tomista sobre la akrasia representa una trabajada síntesis entre la posición de Aristóteles y la de San Agustín. Del Estagirita adopta el concepto de silogismo práctico, del obispo de Hipona, el de voluntad. Eso marca

⁴⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁵ COLVERT, Gavin, «Aquinas on Raising Cain: Vice, Incontinence and Responsibility», *American Catholic Philosophical Quarterly*, Supplement, 71, 1997, pp. 203-220.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁷ HENRIQUE CARVALHEIRO, F., *Relação intelecto-vontade segundo S. Tomás de Aquino: o problema da incontinencia*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae, Roma, 2000, 182 pp.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁰ THERO, Daniel, «Aquinas», *Understanding Moral Weakness*, Rodopi, 2006, pp. 67-81.

INTRODUCCIÓN

una diferencia importante con el modelo aristotélico de explicación de la incontinencia; mientras en éste el akrático actúa de manera automática; en el pensamiento de Tomás «*a person directly choose to follow the akratic syllogism*»⁵¹.

Estas investigaciones precedentes se han convertido en un importante aliciente y soporte de nuestro trabajo. Sin embargo, siendo acertadas sus tesis en lo que afirman, descuidan –creemos nosotros– ciertos elementos bien importantes de la concepción que Tomás de Aquino tiene sobre la incontinencia, por eso hemos decidido volver nosotros sobre este tema. Pareciera que a los estudiosos contemporáneos les interesa más dar cuenta cómo el Aquinate supera el «intelectualismo socrático» desde una cierta teoría de la acción, que atender la problemática moral presente en estas disposiciones, o que analizar la estructura psicológica-antropológica del acto mismo.

El tema de la continencia ha recibido, por el contrario, una escásima atención por parte de comentaristas e investigadores de Santo Tomás, tanto los clásicos como los actuales. Es cierto que existen algunos pocos trabajos dedicados a la continencia, particularmente a la versión aristotélica, pero en ellos lo que se quiere resaltar –más bien por contraste– es la auténtica concepción peripatética de virtud, que implica un compromiso afectivo total de parte del sujeto, frente a la continencia que no es más que la correcta decisión voluntaria. Es el caso de Gregory Trianosky⁵², quien, en su decisivo artículo «*Rightly Ordered Appetites: How to Live Morally and Live Well*» señala –con razón– que en la doctrina aristotélica hay clara superioridad moral entre el templado y el continente. La razón de esto es que mientras el sujeto templado tiene sus placeres en concordancia con la regla de la razón, el continente vive un «*conflict between the unsatisfied desires for them and his overriding moral commitments*»⁵³. En una línea parecida argumenta Susan Stark⁵⁴,

⁵¹ *Ibid.*, p. 79.

⁵² TRIANOSKY, Gregory, «Rightly Ordered Appetites: How to Live Morally and Live Well», *American Philosophical Quarterly*, 25:1, 1988, pp. 1-11.

⁵³ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁴ STARK, Susan, «Virtue and Emotion», *Noûs*, 35:3, 2001, pp. 440-455.

para quien sólo «*the virtuous person is motivationally unified, while the continent person is not*»⁵⁵. En efecto, sólo en el virtuoso sus normas y motivaciones coinciden, mientras el continente carece de esa unidad, de ahí que haga la correcta acción sin poseer los afectos adecuados. No conocemos un estudio que repare en la capacidad motivadora de la razón práctica presente en la continencia, que se hace fuerte para evitar «caer en la tentación».

Para comprender la incontinencia y la continencia desde el mismo sujeto –como hace Tomás de Aquino– importa descubrir que la voluntad no se enfrenta –afortunadamente– a las pasiones desordenadas «cara a cara», sino por medio de una compleja interacción de facultades: la voluntad reordena las pasiones sólo si modifica las representaciones sensibles que configuran estos afectos; y, por otro lado, estas pasiones sólo pueden doblegar a la voluntad si antes la razón ha sido afectada por la imaginación y la estimativa. En esa línea, nuestro análisis de la incontinencia y la continencia pondrá especial énfasis en las potencias anímicas, aprehensivas y apetitivas, sensibles e intelectuales, involucradas en el imperio de la voluntad, y no sólo en la misma facultad volitiva y su acto de elección.

El hecho de adoptar esta nueva perspectiva no implica –en ningún caso– negar que para Tomás de Aquino sea efectivamente la voluntad la facultad que explique definitivamente la incontinencia y la continencia; sólo significa que tendremos una preocupación especial por el modo que un sujeto real ejerce –o deja de ejercer– el dominio racional sobre las emociones. En tal sentido, bien podría entenderse nuestro trabajo como un intento de recuperar la antropología para la moral, evitando así una postura demasiado formalista o esencialista del acto humano.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 444.

I PARTE
PASIONES CONCUPIBILES EN
EL INCONTINENTE Y EL CONTINENTE

CAPÍTULO 1
LAS PASIONES HUMANAS EN LA ANTROPOLOGÍA DE
TOMÁS DE AQUINO

1.1 EL CONCEPTO TOMASIANO DE PASIÓN⁵⁶

EN LA *SUMMA THEOLOGIAE*, Tomás de Aquino indica explícitamente lo siguiente: «continencia e incontinencia se dice propiamente respecto de las concupiscencias de los placeres del tacto»⁵⁷. Por ello, un estudio que se interese en comprender con rigor estas realidades, no puede sino ahondar en las pasiones que son comunes a ambas disposiciones morales. Aunque esto signifique precisar y distinguir toda una familia de conceptos utilizados por Tomás de Aquino para referirse a la «materia» de la incontinencia y continencia: pasión concupiscible, concupiscencias, deleites corporales, placeres del tacto, y otros que también son referidos para explicar –indirectamente– nuestro objeto de estudio, como son los de apetitos sensibles y sensualidad⁵⁸.

⁵⁶ Existe una amplia bibliografía sobre el concepto de pasión en San Tomás, véase, por ejemplo, WHITE, Kevin, «The Passion of the Soul (Ia IIae, qq. 22-48)», POPE, Stephen (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington, 2002, 103-115. KING, Peter, «Aquinas on the Passions», *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1998, pp. 101-132. MEYER, Michel, «Le problème des passions chez Saint Thomas D'Aquin», *Revue Internationale de Philosophie*, v. 48, N° 189, 1994, pp. 363-374. MANZANEDO, Marcos, «La naturaleza de las pasiones o emociones», *Studium, Revista de Filosofía y Teología*, v. XXIII, 1983, pp. 47-69. MAURO, Letterio, «Le passioni nell' antropologia di S. Tommaso», *Atti del Congresso Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli, 1974, pp. 337-343. BLANCO, Guillermo, «El concepto de pasión en Santo Tomás», *Sapientia*, v. III, N°7, Buenos Aires, pp. 128-146.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 155, a. 2, c.: «continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactos». Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 4, n. 14.965.

⁵⁸ Tomás de Aquino no utiliza los vocablos de emoción ni de sentimiento, conceptos más bien modernos, y no equivalentes al concepto de pasión. En este capítulo precisaremos qué es exactamente una pasión, ahora nos conformamos con el siguiente

No intentaremos un análisis de la afectividad humana en Tomás de Aquino, que escaparía del propósito de esta investigación, sino más bien se tratará de examinar la consistencia de las emociones o sentimientos que son comunes al incontinente y al continente. Ello supone –desde ya lo advertimos– atender a un universo restringido de afectiones, dejando a un margen la contribución importantísima que le caben a las pasiones dentro de la vida humana⁵⁹, para fijarse sólo en aquellas que ejercen una influencia perturbadora en la racionalidad del hombre.

Junto con un análisis de la naturaleza de las pasiones del incontinente y del continente, procederemos a indagar además el *modus ope-*

texto para ilustrar las diferencias y semejanzas entre estos conceptos: «En la terminología científica actual no existe ningún vocablo que corresponda exactamente al de *passio* de los antiguos. La pasión, según los escolásticos, incluye indistintamente todos los movimientos del apetito sensitivo. [...] Uno de los términos de la psicología actual que más se acerca al concepto que de pasión tenían los escolásticos es el de emoción. La emoción es una perturbación profunda, aunque transitoria de la vida afectiva, en virtud de la cual la sensibilidad parece proyectarse fuera de sí misma (e-movere). [...] Otros términos, más o menos afines al contenido que la escolástica ponía en la palabra *passio*, se alejan más de su significación precisa. Así, la palabra sentimiento, que expresa los apetitos, tendencias, impulsos, etc., propios del complejo humano psicofisiológico, no distingue claramente lo que es manifestación propia del apetito racional de lo que depende del psiquismo inferior o sensorial. Los sentimientos son estados en los que se conjugan actividades cognoscitivas, de imaginación y pensamiento, junto con un componente de carácter afectivo». Cfr. UBEDA, M., «Introducción al Tratado de las Pasiones», *Suma Teológica*, T. IV. BAC, Madrid, 1954, p. 579-580.

⁵⁹ Sobre el aporte de las pasiones a la vida humana en la doctrina tomasiana puede verse, además de las obras que abordan la pasión en general, PINCKAERS, Servais, «Las pasiones y la moral», *Ethos. Revista de Filosofía Práctica*, Buenos Aires, 1998, pp. 7-23; CHENU, Marie-Dominique, «Les passions vertueuses», *Revue Philosophique de Louvain*, T. XII, 1974, pp. 11-18; WILLIAMS, Cornelius, «The Hedonism of Aquinas», *The Thomist*, 38, 1974, pp. 257-290. Véase la opinión de este último autor: «*The most extensive tract in the whole Summa Theologiae is the tract on the passions. [...] It comprises twenty seven questions divided into hundred and thirty-two articles. The extent alone of treatment is enough to show the importance Aquinas attached to passions or sentiment in human life. Thus, he is able to affirm categorically that it pertains to the perfection of moral or human goodness that one strive for the realization of the good in life not with the will alone but also with one's whole sense nature, with the added impetus, that is, of sense affectivity*», p. 285.

randi de tales pasiones, específicamente cómo se independizan hacia su *propio* orden, oponiéndose o separándose de los bienes conformes a la razón. Esta atención al modo de corrupción de las pasiones nos ayudará también a distinguir la incontinencia y la continencia, disposiciones genéricas del hombre en su condición actual, de otras faltas morales o imperfecciones de la afectividad, como puede ser el vicio o el bestialismo.

Lo primero que importa sugerir es que no es conveniente pensar la pasión en términos distintos a los escolásticos, o bien en el sentido moderno de sentimiento subjetivo⁶⁰; o bien en el sentido vago del lenguaje común como emoción intensa⁶¹.

Una ilustrativa definición de pasión aparece en *Sententia Ethic.*, aquí leemos: «una pasión del alma no es sino un movimiento de la potencia apetitiva de prosecución hacia el bien o en la fuga del mal»⁶².

⁶⁰ Como ha señalado Vicente Arregui, la pasión, en la modernidad cartesiana, se reduce a un acontecimiento mental de carácter privado, siendo fundamentalmente algo que se siente, conectadas sólo contingentemente con su objeto y con ciertas manifestaciones conductuales. Para Tomás de Aquino la pasión se define por su objeto. «Propiamente hablando no se siente, sino que la tristeza es la aversión de un mal presente en cuanto que sentida». Cfr. VICENTE ARREGUI, J., CHOZA, J., *Filosofía del hombre: Una antropología de la intimidad* (4 ed.), Rialp, Madrid, 1995, pp. 225-234.

⁶¹ «Thomas's concept of 'passion' clearly differs from ours. We understand passion to be a strong emotion, mainly of anger or love. In the latter case, passion is related almost exclusively to the body and even more to the sexual and erotic although it can also be related to enthusiasm. Passion belongs to a semantic field in which an opposition exists between rationality, reflection, morality, calm, control, and convention, on the one hand, and irrationality, absence of reflection, immorality, disturbance, the unexpected, the devouring fire, and even the extramarital, on the other». UFFENHEIMER-LIPPENS, E., «Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions», *The Review of Metaphysics*, 56/3, 2003, p. 531. No obstante estamos de acuerdo –en líneas generales– con lo aquí expresado, debemos decir que en realidad nuestro lenguaje ha tergiversado el vocablo con cierta razón, pues aunque se utiliza la palabra pasión para referirse al deseo sexual enérgico y vehemente, v.g. un beso apasionado; o queda circunscrita al dolor sufrido por Cristo, la pasión de Nuestro Señor, no es menos cierto que deseo y dolor son dos pasiones primarias, de ahí su uso actual.

⁶² *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 3, n. 516: «*Quia passio animae nihil est aliud quam motus appetitivae virtutis in prosecutionem boni vel in fugam mali*».

En la *Summa Theologiae*, bajo la pregunta de si existirían pasiones en Dios, Tomás de Aquino precisa: «Son llamadas pasiones los actos del apetito sensitivo, en cuanto tienen transmutación corporal»⁶³. Es cierto que el concepto de pasión en Tomás de Aquino es muchísimo más amplio que el dado aquí, pero en razón de que no nos interesa entrar en toda la cuestión etimológica de la palabra pasión, del verbo griego *patin*, que significa recibir, ni en los múltiples significados filosóficos que entraña la idea de que algo sea pasivo respecto de algo en acto⁶⁴; nos fijaremos en el sentido psicológico-moral del vocablo «pasión». Por lo demás, este sentido de pasión como «movimiento anímico del apetito sensible con transmutación corporal», es –de acuerdo al mismo Santo Tomás– el sentido que más conviene al vocablo que estudiamos⁶⁵.

Examinemos entonces las dos definiciones dadas en los párrafos anteriores, que además de claras, recogen cada una los elementos fundamentales de la pasión. El primer elemento constitutivo de la pasión es ser un *movimiento anímico de prosecución hacia el bien o de fuga del mal*⁶⁶. La pasión es la reacción psíquica de un sujeto hacia un objeto

⁶³ *Summa Theologiae*, I, q. 20 a. 1 ad 1: «*Actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur*».

⁶⁴ Para la definición nominal y real de pasión, Cfr. *De veritate*, q. 26 a., 1, c.: «*Quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a patin Graece, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus*».

⁶⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 41, a. 1, c.: «*Magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali*». Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 5, n. 5.182.

⁶⁶ Esta definición la toma Santo Tomás de Juan Damasceno. Cfr. *De veritate*, q. 26, a. 3, sc. 1: «*Est quod Damascenus dicit in II libro: passio est motus appetitivae virtutis in imaginatione boni vel mali; et iterum: passio est motus irrationalis animae per susceptionem boni vel mali*». El Damasceno escribe, en *De fide orthodoxa*, Lib. II, Cap. XXII: «*Passio est sensibilis motus virtutis appetentis ex boni aut mali cujuspiam imaginatione. Vel alio modo: Passio est irrationabilis motus anima ob boni vel mali opinionem*».

tenido como bueno o malo. En tal sentido es un movimiento⁶⁷, entendido como la respuesta de aceptación o rechazo frente a un principio externo. El mismo vocablo de pasión remite a esta pasividad «reactiva» de parte del sujeto frente a un determinado objeto⁶⁸. Pero más importante que esto, decir «movimiento anímico» significa que se trata de una reacción más bien *intencional* que física. Antes de entrar al significado técnico de la intencionalidad, cabe decir que la pasión es primeramente un fenómeno psíquico –este es su elemento formal– manifestación vital de afinidad o repulsión ante un objeto presente en la interioridad del sujeto. En esa línea, la pasión se distingue de las alteraciones corpóreas presentes en el crecimiento o en cualquier otro movimiento físico. El deseo de apostar en alguien que gusta de las carreras de caballos es un ejemplo de pasión; la aversión que pueden causar las legumbres en un niño es otro ejemplo de pasión; no es relevante que éstas lleven a movimientos concretos.

Sin embargo, la consideración precedente, no debe desmerecer el sustento físico, orgánico o fisiológico de la pasión. La pasión comporta una cierta modificación corporal en quien la padece. La misma idea de movimiento conviene propiamente al cuerpo⁶⁹. Los ejemplos que da Tomás de Aquino de *transmutatio corporalis*: el ardor de la sangre en la ira⁷⁰ o el temblor en el temor⁷¹, pueden parecer ingenuas descripciones para la biología actual, pero aciertan a enfatizar el factor material de la pasión, que acontece de modo simultáneo a la vivencia psicológica.

El hilemorfismo aristotélico le permite a nuestro autor no sólo explicar al hombre mismo como un compuesto de materia y forma, sino además la constitución de las mismas pasiones, configuradas desde estas dos alteraciones, fisiológica y psicológica:

⁶⁷ «Entre actus y motus con más frecuencia Santo Tomás elige el segundo término. Razón de ello es que en el apetito hay siempre una inclinación al objeto amado, y consiguientemente, un movimiento». Cfr. BLANCO, Guillermo, «El concepto de pasión en Santo Tomás», *Op. Cit.*, p. 134.

⁶⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 2 c.

⁶⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1, c. y ad. 2.

⁷⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 48, a. 2, c.

⁷¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 44, a. 3, c.

«En las pasiones del apetito sensitivo, debe considerarse algo casi material, esto es las trasmutaciones corporales, y algo formal, esto es lo que pone el apetito. Tal como se dice en 1 *De Anima*, en la ira lo material es el ardor de la sangre cerca del corazón, o algo parecido; lo formal el deseo de venganza»⁷².

Pero las pasiones se comprenden además como actos del *appetitus sensitivus*. Ahondemos en lo que encierra este concepto. Como es sabido, Tomás de Aquino divide los fenómenos vitales de modo bipartito: apetitos y aprehensiones⁷³. La pasión es de un apetito porque implica un impulso o tendencia hacia las cosas mismas tenidas como buenas o malas. Las tendencias o apetitos se distinguen de las aprehensiones dadas en el conocimiento. En la aprehensión hay más bien una asimilación de la «cosa» conocida en el alma; en las apetencias, por el contrario, hay más bien una acción desde las cosas y *hacia* las cosas⁷⁴. Los apetitos no son actos cognoscitivos sino más bien fuerzas. Pero esto tampoco significa que las pasiones no tengan relación con el conocimiento. De hecho, «la pasión no es conocimiento, pero lo supone, y tanto, que según los principios de Santo Tomás no podemos admitir estados afectivos puros»⁷⁵. Así lo expresa el mismo Tomás de Aquino: «Los movimientos de la

⁷² *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad. 2: «*In passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in 1 De Anima, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae*». «*The fact that passions belong to the compositum of body and soul implies that in every passion a material side (a bodily change) and a spiritual side (a movement of the soul) can be distinguished. Body and soul are not related as cause and effect-as they were for Descartes. Rather, they are the material and formal aspects of one and the same event/movement*». Cfr. UFFENHEIMER-LIPPENS, E., «Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions», *Op. Cit.* p. 536.

⁷³ A diferencia de lo que sucede en la psicología moderna, donde los fenómenos psíquicos se presentan de modo tripartito: conocimiento, querer y sentimiento. Cf. BLANCO, Guillermo, «El concepto de pasión en Santo Tomás», *Op. Cit.*, p. 135.

⁷⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 2, c.: «*In nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam*».

⁷⁵ BLANCO, Guillermo, «El concepto de pasión en Santo Tomás», *Op. Cit.*, p. 137

facultad apetitiva son consiguientes a un acto de aprehensión»⁷⁶. Este es un principio clave de la filosofía tomista de la acción, sin el cual no se explicaría la compleja integración de facultades en las operaciones humanas: las pasiones son dependientes de un determinado contenido cognitivo, percepción sensorial o juicio racional. Esto se conoce como el carácter intencional de las pasiones, cuestión que ameritará todo el siguiente capítulo.

Las pasiones son, además, actos procedentes de un apetito sensible, ello significa que su actividad surge desde las aprehensiones del conocimiento sensorial. No son apetitos intelectuales. Las pasiones son provocadas por el mundo material exterior tal como es presentado a los sentidos⁷⁷. Las pasiones son reacciones a los objetos sensibles que captamos en el mundo corporal. Pero para ser más precisos, debemos decir que no son los sentidos externos, como la vista o el olfato, quienes desatan las pasiones. Es cierto que el olor de una liebre puede desatar el deseo en un zorro, pero, en general, aquí sólo encontramos simples sensaciones dadas *hic et nunc*. Los verdaderos motores del movimiento pasional son otros sentidos, los llamados sentidos internos. Las pasiones o apetitos se despiertan frente a las sensaciones elaboradas por la imaginación, retenidas por la memoria o presentadas por la estimativa⁷⁸. Así, son los objetos de la sensibilidad interna los auténticos móviles de las pasiones⁷⁹. En tal sentido –como lo veremos en el próximo capítulo– no son las cosas mismas las que mueven, sino las cosas en cuanto son percibidas y estimadas como buenas o malas por un determinado sujeto.

⁷⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 2: «*motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae*»; *Summa Theologiae*, I, q. 83 a. 3 ad. 1: «*potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas*»; *De veritate*, q. 25, a. 1, c.: «*Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum*».

⁷⁷ *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 4, n. 2.265: «*Quia passiones appetitus sensitivi excitantur a rebus exterioribus apprehensis per sensum*».

⁷⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, c.

⁷⁹ Aunque no sólo el sentido, pues, como tendremos ocasión de estudiar, la misma razón puede, de modo mediado, ocasionar el movimiento pasional. *Super Sent.*, lib. III, d. 15, q. 2, a. 2, qc. 3, ad 3: «*In homine appetitus sensibilis movetur ex imaginationis sive aestimationis apprehensione immediate; sed mediate etiam ex apprehensione rationis, in quantum ejus conceptio in imaginatione imprimitur*».

1.2 LA INTENCIONALIDAD DE LAS PASIONES

En el capítulo precedente indicamos que las pasiones son un fenómeno intencional⁸⁰. Este es un término técnico que conviene aclarar, pues es fundamental para entender no sólo la estructura de las pasiones, sino el mismo dominio de la razón sobre las pasiones en el continente, así como la interferencia que ejercen las pasiones en los juicios perceptivos del sujeto incontinente.

El hecho de que las pasiones sean actos del apetito sensitivo no debe hacernos olvidar, como ya lo habíamos señalado, que éstas son afectadas por actos de conocimiento. Para explicar la intencionalidad de las pasiones, Peter King utiliza la gráfica expresión de «cognitivamente penetrables»⁸¹. Así como los apetitos racionales dependerán de actos intelectuales, las emociones o pasiones en Santo Tomás dependen constitutivamente de sensaciones, percepciones o aprehensiones sensibles. Las pasiones –desde esta perspectiva– no son para Tomás de Aquino estados afectivos puros o fenómeno privados, el deseo es siempre *de algo* y la aversión es *contra algo*. Ese *algo* no es sino un objeto presente en las potencias cognitivas sensibles⁸². Así deseamos una bebida previamente percibida, y sentimos aversión por un remedio conocido. Pero más aún, esta experiencia sensorial es siempre *de algo* tenido como bueno o malo. En esa línea, intencional significa la atención a un objeto bajo una deter-

⁸⁰ Un artículo que aborda específicamente este tema es el de DROST, Mark, «Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions», *International Philosophical Quarterly*, V. XXXI, 1991, pp. 449-460. La intencionalidad de las emociones es además una idea que ha sido retomada en el siglo XX por otras corrientes postcartesianas: «It is now generally accepted, by both Analytic as well as Phenomenological philosophers, that emotions are not just feelings or sensations but have intentional structures: that to be afraid is to be afraid of something, and thus to evaluate the feared object as harmful to something which one values [...] This attitudinal core of perception, belief, evaluation and valuation is something that we do albeit usually tacitly». ALLEN, R.T., «Notes and discussion passivity and the rationality of emotion», *The Modern Schoolman*, LXVIII, 1991, p. 324.

⁸¹ KING, Peter, «Aquinas on the passions», *Op. Cit.*, p. 120.

⁸² Decimos el constitutivo formal, pues también existe el aspecto material de la pasión. Sin este elemento material la teoría de las emociones de Tomás de Aquino sería plenamente cognitivista. Cfr. KING, Peter, «Aquinas on the Passions», *Op. Cit.*, p. 109.

minada estimación o creencia. No significa que un sujeto no apetezca cosas concretas, pues son las cosas particulares los objetos de los sentidos, significa que las apetece bajo una cierta formalidad o razón⁸³.

«Lo apetecible no mueve al apetito a menos que sea aprehendido [por el sentido]. El apetito inferior, que se llama sensualidad, se mueve hacia la cosa apetecible en cuanto se encuentra en ella la razón de la apetecibilidad [...] Así se puede considerar la cosa apetecida, y su razón de apetecibilidad, su utilidad o placer, o algo de ese modo»⁸⁴.

En otras palabras, no son las «formas sensibles puras» el contenido efectivo de la pasión, sino la intencionalidad o contenido de valor presente en la pura forma neutra⁸⁵. Lo que venimos diciendo no sólo significa que el objeto formal del apetito sensible es el bien sensible presente a los sentidos, sino que significa además hacer intervenir a un sentido cognoscitivo que pueda abordar la cosa en su «*ratio appetibilitatis*», es decir, en lo que tiene de beneficiosa o de perjudicial⁸⁶. Ese sentido que percibe la cosa bajo la razón de bien o de mal es la estimativa, una especie de prudencia animal:

⁸³ Si bien Tomás de Aquino no parece utilizar explícitamente la diferencia entre objeto material e intencional, él claramente habla de la cosa bajo cierta razón o aspecto. Lo intencional son aspectos de la cosa, como sugiere Drost. DROST, Mark, «Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions», *Op. Cit.*, p. 452-453: «*An emotion always has an aspect as the object of its intentional focus. [...] The object of emotion is appraised as either harmful or beneficial to the agent*».

⁸⁴ *De veritate*, q. 25, a. 1, c.: «*Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior; eius motus sensualis dicitur; et ipsa potentia sensualitas nominatur. [...] Quod quidem ex hoc inspicitur potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur; et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid huiusmodi*». En esto se distingue además el apetito sensible del natural y del racional, el natural es movido por la misma cosa, y el racional por el bien absoluto.

⁸⁵ Para comprender la terminología usada, ayuda saber que Tomás de Aquino distingue entre *intentiones* y *formae*. Cfr. FABRO, C., *Introducción al Tomismo*, Rialp, Madrid, 1999, p. 50.

⁸⁶ «*Knowledge itself does not cause us to have passions. Passion requires that the object known be presented as attractive or as repugnant (ratio appetibilitatis)*». UFFENHEIMER-LIPPENS, E., «Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions», *Op. Cit.*, p. 540.

«La potencia estimativa, por la cual el animal aprehende las intenciones no consideradas por el sentido, como la amistad o enemistad, inhiere en algún alma sensitiva que participa en alguna medida de la razón. Por razón de esta estimativa se dice que los animales tienen cierta prudencia, como es claro en el principio de la *Metafísica*, así como la oveja huye del lobo cuya enemistad nunca sintió»⁸⁷.

Para Tomás de Aquino la estimativa es la facultad generadora del movimiento del apetito. Así, podemos decir, que la oveja teme al lobo, el perro desea el hueso, no simplemente porque el animal los percibe, sino porque los percibe como atractivos o repulsivos. La estimativa es la encargada de hacer esta «apreciación valorativa» sobre lo percibido:

«La aprehensión de lo sensible no causa movimiento alguno, si no es aprehendido bajo la razón de conveniente o inconveniente: así se dice en II *De Anima*, que respecto de las cosas que están en la imaginación las consideramos como si estuvieran en alguna pintura, desde que no excitarían el temor de ningún modo. La potencia que aprehende estas razones de conveniencia y no conveniencia parece ser la estimativa, por la que el cordero huye del lobo y sigue a la madre. [...] Por esto conviene que a la sensualidad la mueva, o la razón de conveniencia, o lo aprehendido por el sentido, como son las cosas deleitables para cada sentido; así, la enemistad del lobo, que no percibe la oveja ni viendo ni oyendo, se alcanza sólo estimando»⁸⁸.

⁸⁷ *De veritate*, q. 25, a. 2, c.: «*Vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quaedam prudentiam habere, ut patet in principio metaphys., sicut quod ovis fugit lupum, cuius inimicitiam nunquam sensit. Et similiter ex parte sensitivae*».

⁸⁸ *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 1, c.: «*(Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando, vel fugiendo, ut in III De Anima dicitur; ita etiam est in parte sensitiva, quod) apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis: et ideo dicitur in II De Anima, quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; (quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad*

En el caso de los hombres, la estimativa se denomina –en la terminología de Tomás de Aquino– cogitativa⁸⁹. Ella es la encargada de movilizar directamente el apetito sensitivo⁹⁰. Así como en los animales el movimiento se produce ante el objeto estimado como bueno o malo, y no simplemente ante el objeto captado, semejante sucede en el hombre. La cogitativa es la potencia que proporciona el objeto motivo de la actividad emotiva humana. Esto tiene sentido, ya que en el hombre la pasión se desata ante una consideración de carácter «racional» de un objeto y no por la simple conveniencia o utilidad instintiva. El hombre

appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam). Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suae convenientiae, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quae animalia persequuntur: aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed aestimando tantum: et ideo motus sensualitatis in duo tendit: in ea scilicet quae secundum exteriores sensus delectabilia sunt; et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus: aut ad ea quae nociva vel convenientia corpori secundum solam aestimationem cognoscuntur; et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium». Cfr. Sententia De Anima, lib. III, l. 4, n. 21.

⁸⁹ Sobre la cogitativa puede consultarse GARCÍA JARAMILLO, M., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA, Pamplona, 1997, 418 pp.; RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, PPU, Barcelona, 1993, 160 pp.; ARCHIDEO, Lila Blanca, «La actualidad de la cogitativa tomista. Su importancia en la Pedagogía actual», *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (L'uomo e il mondo nella luce dell'Aquinate)*, *Studi Tomistici*, 16, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 79-88; DA CASTRONOVO, Angelo, «La cogitativa en San Tommaso», *Doctor Communis* 12, 1959, pp. 99-244. FLYNN, T. V., «The Cogitative Power», *The Thomist*, 16, 1953, pp. 542-563.

⁹⁰ Cuando decimos que la cogitativa es la encargada de movilizar directamente el apetito sensitivo lo hacemos de un modo exclusivista. Todas las demás facultades mueven a través de la cogitativa. Y aunque Tomás de Aquino hable de que la imaginación y el sentido mueven, ello hay que entenderlo como un movimiento mediado por la cogitativa. E incluso, cuando dice que la imagen mueve, esta puede comprenderse como la representación de la cogitativa. A este respecto seguimos las sólidas pruebas argumentativas que proporciona Victorino Rodríguez: «La cogitativa es la única facultad que ejerce influencia objetiva inmediata sobre el apetito sensitivo; sólo ella provoca inmediatamente la emoción». Cfr. RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos, Op. Cit.*, pp. 139 y ss.

no teme instintivamente a los lobos ni desea simplemente los pastizales. Siempre las emociones humanas se desatan ante una consideración más bien formal, y no material de las cosas. Nos dan miedo los perros salvajes, no así los amistosos. Deseamos las ensaladas aliñadas más que los simples vegetales. En ese sentido, decimos que las pasiones humanas tienen su causa en objetos de un orden superior, que surgen de una cierta valoración de las cosas. Esa valoración es función de la cogitativa, que en este contexto, es también llamada *ratio particulari* o *aestimatio particularis*⁹¹.

«El apetito sensitivo en los otros animales está ordenado a moverse naturalmente por la potencia estimativa. Así la oveja estima que el lobo es enemigo y le teme. En el hombre, en lugar de la potencia estimativa –como se ha dicho anteriormente– está la facultad de la cogitativa; que es llamada también razón particular, porque compara las intenciones individuales. Luego de ella proviene, en el caso del hombre, el movimiento del apetito sensitivo»⁹².

«El apetito inferior no tiende naturalmente hacia alguna cosa, sino después que se le ha propuesto bajo la razón de su objeto propio [...] Por ende, siendo facultad de la razón proponer una y la misma cosa bajo diversas razones, por ejemplo, un alimento como deleitable y también como mor-

⁹¹ «L'Aquinate non designa la cogitativa sempre col medesimo termino. Essa viene detta anche semplicemente 'estimativa' (I-II, q. 77, a.1, c), 'cognitio' (In II S., d. 25, q.1, a.1, ad. 7), 'ratio particularis' (In III S., d. 26, q. 1, a.2, c.), la quale a sua volta designa anche la memoria e l'immaginazione (I-II, q. 51, a. 3, c); 'intelletto passivo' (S.C.G., II, c. 60-I, q., 79, a.2, ad. 2), mentre nel Peri Hermeneias riserva questo termine alla immaginativa (L.1, l.2); raramente anche soltanto 'ratio' (in II S., d. 24, q.2, a. 2, c) o semplicemente 'intellectus' (In VI Et., l. 9, n. 1255), 'opinio' (III De An., l. 16, n. 846), 'fantasia e intellecto' (In VII Met. L.10, n. 1494), e finalmente con 'et alia huiusmodi' (Q. De An. A. 15, c)». Cfr. DA CASTRONOVO, Angelo, «La cogitativa en San Tommaso», *Op. Cit.*, p. 99.

⁹² *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3, c.: «*Quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus*».

tífero, puede la razón mover la sensualidad hacia diversas cosas»⁹³.

Un nuevo ejemplo, tomado de la cotidianidad, puede aclarar mejor lo que hemos dicho en los párrafos anteriores. Las pasiones no son propiamente movidas por las imágenes, un vaso de whiskey, sino por las valoraciones que hacemos de estas imágenes, el mismo vaso de whiskey bajo tal o cual consideración, como nocivo o deleitable: como dañino para el que viene de una resaca, como deseable, para el que está empezando la fiesta. En el hombre entonces esta intencionalidad de conveniencia o inconveniencia le compete a la «racionalidad» humana, aunque sea sólo la racionalidad de una *ratio particulari*.

Como tendremos ocasión de estudiar, estas consideraciones resultan fundamentales. La misma diferencia entre las emociones animales y humanas no se entendería correctamente apelando a las simples modificaciones corporales o imágenes sensibles que se desatan en contacto con las cosas, y sólo se comprende si advertimos que las pasiones humanas son intencionales, lo que significa que importa el «contenido cognoscitivo» implícito en estos actos de la afectividad⁹⁴. Y este contenido, en el caso del hombre, depende de una facultad superior a la mera estimativa animal, como es la cogitativa.

Pero además, esta dependencia que tienen las pasiones respecto de las percepciones de la cogitativa, es *condición de posibilidad* del dominio racional sobre la afectividad⁹⁵. La razón puede mover la sensibili-

⁹³ *De veritate*, q. 25, a. 4, ad 4: «*Appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii obiecti [...]. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eandem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere*».

⁹⁴ LOUGHLIN, Stephen, «Similarities and differences between human and animal emotion in Aquinas's Thought», *The Thomist*, 65, 2001, p. 59: «*The differences between animal and human emotion deal not so much with the basic movement of the sensitive appetite itself, but rather with the cognitive precedents to emotion*».

⁹⁵ De hecho, como sugiere Nancy Sherman respecto de Aristóteles, la intencionalidad de las pasiones es la clave para comprender cómo las emociones pueden ser educadas: a través de las creencias y percepciones que las constituyen como tales. SHERMAN, N., «The habituation of Character», *Aristotle's Ethics: critical essays*,

dad ya que dispone de la cogitativa, con la que tiene un canal de comunicación directo. Comentando justamente la relación entre cogitativa y emociones, así se ha expresado Victorino Rodríguez: «Éste es el punto de apoyo para sostener Santo Tomás el control racional de toda la afectividad sensible: porque toda [ella] sigue el juicio de la cogitativa, y este juicio es controlable por la razón»⁹⁶. Sobre esto también hablaremos más detenidamente. Por ahora sólo importa advertir que si las pasiones fuesen sólo alteraciones orgánicas o sensaciones internas, como podría ser el dolor o el placer físico, ni siquiera existiría la oportunidad de que la racionalidad tuviese alguna injerencia en las afecciones. El apetito sensitivo puede estar sometido al imperio de la razón en la medida que las pasiones proceden de aprehensiones cognoscitivas conectadas con la razón, y justamente, puede no estarlo, porque las pasiones poseen un elemento material más bien autónomo de la razón.

«Todo acto de una potencia que usa un órgano corporal, depende no sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición del cuerpo, así la visión depende de la potencia visiva e igualmente del ojo. Luego, el acto del apetito sensitivo no sólo depende de la potencia apetitiva, sino también de la disposición del cuerpo. Aquello que procede de la parte de la potencia del alma, esa parte sigue a la aprehensión. Esta aprehensión de la imaginación, siendo particular, es regulada por la aprehensión de la razón, que es universal, así una potencia activa particular se activa por una potencia universal. En cuanto esta parte del acto del apetito sensitivo obedece a la razón. Pero la cualidad y la disposición del cuerpo no están sometidas al imperio de la razón; y por esta parte, está impedido el apetito sensitivo de ser totalmente imperado por la razón»⁹⁷.

Rowman&Littlefield, Lanham, 1999, pp. 238, 240. «I want to argue that Aristotle's explicit theory of emotion as intentional or cognitive provides us a clue: emotions will be educated, in part, through their constitutive beliefs and perceptions». Y más adelante explica: «Within Aristotle's analysis, however, beliefs, perceptions, and phantasiai or imaginings are not merely causes of emotion, but partial constituents. The definition of anger illustrates this. «Anger is a desire [orexis] accompanied by pain towards the revenge of what one regards as a slight [phainomenen oligorian] towards oneself or one's friend that is unwarranted» (Rh. 137^a30-2).

⁹⁶ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, Op. Cit., pp. 147-148.

⁹⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 7, c.: «Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dis-

Tampoco debe entenderse este pasaje como si las pasiones opusiesen su resistencia sólo por causa de su factor material, sino más bien que el cuerpo puede ser ocasión de resistencia. Una opinión así sería platónica, no de Santo Tomás. Las pasiones también pueden desordenarse desde la aprehensión sensible. Pero la comprensión de esta idea, así como de la misma obediencia de la razón, requiere mayores precisiones respecto del mismo concepto de pasión.

1.3 PASIONES IRASCIBLES Y PASIONES CONCUPIBILES

Con todo lo dicho sobre la pasión, no la hemos especificado lo suficiente para que sirva a nuestro propósito de comprender las modificaciones anímicas que surgen en el incontinente y en el continente. No es posible referirse a afecciones específicas si no ahondamos con más precisión en los objetos involucrados en las pasiones. Los objetos son la causa de las pasiones, en cuanto agradables o inconvenientes. Pero además, *por* los objetos las pasiones se especifican unas de otras⁹⁸.

La primera especificidad es la más genérica: en razón de que el objeto es bueno o malo las pasiones se dividen en aquellas que tienden a la consecución de un fin, las pasiones del bien, y las pasiones que tienden a la huida, las pasiones del mal⁹⁹. Así el gozo del bien es diferente de la tristeza del mal:

positione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis».

⁹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 2, c.; MANZANEDO, Marcos, «La clasificación de las pasiones o emociones», *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, V, XXIII, 1983, 356-378.

⁹⁹ Ésta no es una clasificación moral, sino de conveniencia psicológica, bien y mal no están tomados en un sentido ético. Para que el acto sea bueno no basta ciertamente que sea la prosecución de un bien, debe además ser el bien conveniente. Cfr. *De malo*, q. 10, a. 1, c. No obstante, también es interesante constatar que el mal hace siempre referencia a una imperfección, por eso según Tomás de Aquino, en el hombre en su estado

«El acto se distingue por su objeto. Las pasiones del alma son actos de la potencia apetitiva, cuyo objeto es el bien y el mal. Luego, por el bien y el mal se distinguen. Además, de acuerdo al Filósofo en el libro I *Ethic.*, las pasiones del alma son a las que sigue el gozo y la tristeza. Pero el gozo y la tristeza se distinguen según el bien y el mal. Luego, el bien y el mal distinguen las pasiones»¹⁰⁰.

La segunda especificidad de las pasiones tiene una larga tradición en la historia de la filosofía, que se remonta al mismo Platón¹⁰¹. Esta se funda en una diferencia al interior del apetito sensible. Las pasiones pueden darse hacia el bien absolutamente y hacia el bien que implica esfuerzo. Las primeras tienden a procurarse lo conveniente a la naturaleza. Las segundas a imponerse sobre lo hostil. Las pasiones que tienden hacia lo conveniente y rehúyen lo desagradable son las pasiones concupiscibles; las que buscan imponerse frente a lo difícil y salir victorioso sobre los males adversos se las llama pasiones irascibles¹⁰². En el animal que busca el descanso se da el primer tipo de pasión, en aquél que lucha con otro para gozar de un territorio seguro se dan las del segundo tipo.

original, así como en los bienaventurados, sólo cabrían pasiones que se ordenan al bien, como el amor y el gozo; pero no las que se refieren a un mal, como el temor o la ira. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a.2, c.; *De Veritate* q. 26, a. 8 c.

¹⁰⁰ *De Veritate*, q. 26, a. 4, sc.: «Actus distinguuntur per obiecta. Passiones autem animae sunt actus appetitivae virtutis, cuius obiectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur. Praeterea, secundum philosophum in libro I *Ethicorum*, passiones animae sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animae passiones».

¹⁰¹ La división entre una facultad de la cólera y otra de la concupiscencia la recoge Tomás de Aquino probablemente también de Juan Damasceno y su *De fide orthodoxa*. Sobre las fuentes antiguas y medievales de Tomás de Aquino para la doctrina de las pasiones Cfr. JORDAN, Mark. «Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, V. 33, 1986, pp. 71-97.

¹⁰² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 1, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 2, c.; *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 5, n. 5 182; *De veritate*, q. 26, a. 4. En este último texto indica que la diferenciación no es sólo en razón del objeto, subjetivamente el mismo apetito se divide como dos potencias diversas. Sobre el sentido y problemas de esta taxonomía véase KING, Meter, «Aquinas on the passion», *Op. Cit.*, p. 110. s Sólo en irascible se da movimiento de mal a bien.

Las pasiones del concupiscible que tienden hacia el bien son el amor (*amor*), el deseo (*desiderium* o *concupiscentia*) y el gozo (*gaudium*), mientras que las pasiones que se alejan del mal en el concupiscible son el odio (*odium*), la huida o aversión (*fuga* o *abominatio*) y la tristeza (*tristitia*). Respetando además ese orden en el movimiento del alma, el amor estima algo como conveniente, el deseo busca unírsele, el gozo se presenta ante el bien ya poseído.

Las pasiones del irascible son la esperanza (*spe*) y la desesperanza (*desperatio*), la audacia (*audacia*), que surge frente al mal que se estima que no excede las facultades, y el temor (*timor*), que aparece ante males que parecen exceder nuestras capacidades. Y por último la ira (*ira*), que da nombre a la pasión, y que asoma frente al mal presente. Sólo ésta no tiene contrario, pues el bien conseguido ha dejado de ser dificultoso.

«En los movimientos de la parte apetitiva el bien tiene, por así decirlo, una fuerza atractiva, el mal, una fuerza repulsiva. Luego el bien causa en la potencia apetitiva una inclinación o aptitud o connaturalidad hacia el bien, la que pertenece a la pasión natural del amor. A ésta responde como contrario, por parte del mal, el odio. Segundo, si el bien no es aún poseído, le proporciona un movimiento para conseguir el bien amado, y esto pertenece a la pasión del *deseo* o *concupiscentia*. Y en el lado opuesto, de parte del mal, está la *huida* o *aversión*. Tercero, cuando se ha obtenido el bien, se produce una cierta quietud del apetito en el bien conseguido, y esto pertenece a la *delectación* o *gozo*. A ésta se opone, por parte del mal, la *tristeza* o *dolor*.

»En las pasiones del irascible se presupone la aptitud o inclinación para procurar el bien o evitar el mal por parte del concupiscible, que mira el bien o el mal absolutamente. Respecto del mal no conseguido está la *esperanza* y la *desesperanza*. Respecto del mal aún no presente está el *temor* y la *audacia*. Pero respecto del bien conseguido no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene razón de arduo, como se ha dicho anteriormente. Pero del mal surge la pasión de la *ira*.

»Así, pues, es evidente que en el concupiscible son tres las combinaciones de pasiones, esto es: amor y odio, deseo y huida, gozo y tristeza. De modo similar, en el irascible hay tres, estas son: esperanza y desesperación, temor y audacia, e ira, a la cual ninguna pasión se opone. Son, por

tanto, once pasiones diferentes, seis de ellas del concupiscible, cinco del irascible, bajo las cuales quedan incluidas todas las pasiones del alma»¹⁰³.

Las pasiones de nuestro objeto de estudio son las del primer grupo: las pasiones del concupiscente o concupiscibles. Sobre ellas nos tendremos que concentrar para poder analizar posteriormente su calificación moral. Es cierto que también Tomás de Aquino habla –siguiendo a Aristóteles– de una incontinencia referida a las pasiones irascibles, *incontinentens irae*, pero dado que en ésta no hay ni vencimiento de la razón ni menos debilidad, sino más bien una razón al servicio de la ira, como es el caso del iracundo que busca vengarse, la incontinencia de la ira sólo es incontinencia en un sentido relativo, llamada así por semejanza a la incontinencia absoluta¹⁰⁴.

¹⁰³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 4, c.: «*In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepti, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio irae. Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passionibus specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili; sub quibus omnes animae passionibus continentur».* Este examen analítico de las pasiones no lo repite Tomás de Aquino de igual manera en todas sus obras. Una exposición diferente, o al menos, más detallada, puede verse *De veritate*, q. 26, a. 4.; *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 5 n. 5 182.

¹⁰⁴ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 4, n. 7.965: «*Ita etiam et in genere continentiae solam illam dicimus simpliciter continentiam et incontinentiam, quae est circa eadem temperantiae et intemperantiae. Sed circa iram dicimus incontinentiam secundum simi-*

Esta diferencia será analizada más adelante, sólo resta decir, a este propósito, que detrás de esta consideración no está sino la idea de una cierta superioridad de las pasiones irascibles sobre las concupiscibles. El fundamento de esta superioridad radica en la menor participación de la sensibilidad en el irascible, menor en relación con el concupiscible. No obstante podemos decir que el irascible opera en vista del concupiscible, v.g. el animal macho lucha agresivamente con su rival por el deleite sexual de una pareja; lo cierto es que en el irascible hay una cierta perfección que no se encuentra en el concupiscible¹⁰⁵.

En lo que respecta a la determinación de las pasiones del incontinente y el continente, podemos decir que tampoco es necesario fijarse en todas las pasiones concupiscibles para comprender estas figuras morales. Siendo más precisos, podemos decir que el incontinente y el continente padecen de la pasión que nace del amor y acaba en el gozo: nos referimos al deseo o concupiscencia. Ésta es una pasión bien concreta, entendida como el movimiento hacia el bien ausente sólo deseado: «la concupiscencia o deseo es un movimiento de unión hacia la cosa apetecida» (*concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitae vel desideratae*)¹⁰⁶. La concupiscencia se distingue del amor, al menos del amor pasional, porque éste es más bien una complacencia frente al bien, el simple descubrimiento de que algo es bueno. La concupiscencia es deseo del bien que se ha descubierto. En ese sentido el

litudinem: et ideo addimus incontinentem irae, sicut incontinentem honoris et lucri».

¹⁰⁵ Así lo explica Gilson: «Cuando el animal, en virtud de su apetito concupiscible, tiende hacia el objeto que le procura goce, no hace otra cosa que lo perfectamente proporcionado a su naturaleza propia del alma sensitiva. Pero que el animal, movido por el irascible, llegue a olvidar su placer para desear su victoria que no puede obtener sin dolor, es el hecho de una potencia apetitiva en extremo próxima a un orden superior del sensible.» GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1989, p. 432. Es interesante advertir la lucha que existe entre estas dos clases de pasiones, donde la intensificación de una apacigua a la otra. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 2, c.: «*Passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis, nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam*».

¹⁰⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, arg. 2.

amor es su causa, la concupiscencia su efecto¹⁰⁷. La diferencia del deseo con el placer, entendido como gozo, se da porque mientras éste surge de la posesión del objeto deseado, una quietud del alma que se da en el bien presente; aquél surge de la atracción hacia el objeto ausente, una tendencia a lo que no se tiene¹⁰⁸.

La concupiscencia o deseo, aunque no es la más importante de las pasiones concupiscibles, en eso le gana el amor, tiene su relevancia dada su mayor intensidad afectiva. La razón de esto la recoge Tomás de Aquino de San Agustín, para quien el amor es más intenso en la carencia que en la complacencia. De ahí entonces que nuestra pasión preste su nombre al apetito al que pertenece¹⁰⁹.

Pero el incontinente y el continente no sólo padecen de concupiscencias, sino de un determinado tipo de concupiscencias. La mentalidad analítica de Santo Tomás lo lleva a realizar nuevas distinciones dentro del mismo deseo, fundadas éstas en razón de los objetos o bienes de que ella se ocupa. En *Sententia Ethic.* Tomás de Aquino, siguiendo al Filósofo, distingue entre concupiscencia propiamente dicha, y un deseo cualquiera. La primera versa sobre los deleites corporales, y la segunda sobre el de-

¹⁰⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, c.: «*Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor; qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia*». No obstante esto, también es cierto que Tomás de Aquino habla además de un amor de concupiscencia (amor concupiscentiae) hacia las cosas que deseamos, cuando quiere distinguirlo de la amistad o amor personal. *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4. Por razones obvias, no ahondaremos en este trabajo el tema del amor en Santo Tomás, véase: CRUZ, Juan., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria (31), Pamplona, 1996; CALDERA, Rafael, *Sobre la naturaleza del amor en Tomás de Aquino*, Serie Universitaria (80), Pamplona, 1999. DONADÍO, María Celestino, *Amor y Bien: Los problemas del amor en Tomás de Aquino*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999.

¹⁰⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 30, a.2, c.: «*In quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; in quantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem*». Ello no impide que Tomás de Aquino hable en algunos pasajes, a su vez, de una pasión compuesta: el deseo de placeres (*concupiscentia delectationis*). Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 7, arg. 3; *De malo*, q. 14, a. 1, ad. 5.

¹⁰⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, ad 1.

seo de cualquier tipo de deleite¹¹⁰. Otra distinción, relacionada con la anterior, vendría dada por los deseos respecto de los deleites del tacto y los deseos de otros sentidos del cuerpo. De acuerdo con Tomás de Aquino, los deseos no sólo pueden clasificarse en corporales y espirituales, sino además, más precisamente en deseos del tacto y deseos de otros sentidos. Detengámonos en esta idea de unos *deseos del tacto*.

El tacto es, de acuerdo a la psicología aristotélica, la sede de los deleites corporales de la comida y la bebida, así como de los placeres sexuales¹¹¹. Ciertamente podría discutirse qué sentido tiene para la biología y psicología actual esta concepción, pero aquí lo que importa es otra cosa. El tacto en la escala de los sentidos parece corresponder al más material, y por ende, al que está más cerca de los impulsos vitales básicos. Estos impulsos vitales básicos son ciertamente los menos espirituales, pero también los más necesarios o imprescindibles. La necesidad del tacto, y más precisamente los impulsos referidos a nuestra corporeidad básica, comprometen los bienes más necesarios para la conservación del animal. Para la conservación de la especie, el deseo sexual por la pareja del sexo opuesto, y para el resguardo de la integridad del individuo, la comida o la bebida. En los deseos del tacto nos encontramos además con las tendencias de un sentido eminentemente práctico, a diferencia, por ejemplo, de los deleites de la vista, que son importantes más en razón del conocimiento que proporcionan que de la utilidad vital que involucran.

«La utilidad de las cosas sensibles se considera por orden a la conservación de la naturaleza del animal. De acuerdo a esto, la utilidad es más próxima a la sensibilidad del tacto, pues el tacto conoce aquellas cosas que constituyen el animal, esto es, de lo cálido y de lo frío, y de cosas semejantes. Por ello, las delectaciones que son de acuerdo al tacto son mayores, en cuanto están más próximas al fin. Y a causa de esto también otros animales, que no poseen delectaciones sensibles sino sólo en razón de utilidad, no se gozan según los otros sentidos, sino en orden al sentido del tacto: pues ni los perros disfrutan el olor de las liebres, sino al comerlas; ni el león con el mugido del buey, sino al devorarlo, como

¹¹⁰ Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 5, n. 6.

¹¹¹ Cfr. *Ética Nicomaquea*, lib. III, 118a 25-32. 5.

se dice en *III Ethic.*

»Siendo pues la delectación del tacto la mayor por razón de la utilidad, y la delectación de la vista en razón del conocimiento, si uno quiere comparar ambas descubrirá que la delectación del tacto es, absolutamente hablando, mayor que la delectación de la vista, en cuanto aquella está en los límites de las delectaciones sensibles. Porque es manifiesto que lo más natural en cada uno es lo más potente. De este modo las delectaciones del tacto son aquellas ordenadas a las concupiscencias naturales, así la comida, las venéreas y similares»¹¹².

Para remarcar esta relación entre tacto y supervivencia, así como su importancia natural, podemos dar cuenta de lo siguiente. Mientras algunos animales carecen de otros sentidos, ninguno carece del tacto. Los colores de la hembra (o el macho) en la naturaleza, el olor de una presa o sabor de un fruto, que pertenecen a los sentidos de la vista, del olfato y del gusto respectivamente, no pertenecen al espectro de todo animal ni resultan por ende placenteros a cualquier animal, sino sólo a los más perfectos y al hombre. Estos últimos son —si se quiere— deleites añadidos o secundarios respecto a los deleites básicos¹¹³.

La pregunta sobre qué tipo de concupiscencia compromete fundamen-

¹¹² *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 6, c.: «*Utilitas enim sensibilibus attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus, est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et huiusmodi. Unde secundum hoc, delectationes quae sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus, neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in III Ethic. Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi*». Cfr. *De Malo* q. 14, a. 4, ad. 1; *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, c.

¹¹³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 5, c.; *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 20, n. 2.406.

talmente al incontinente y al continente se responde pronto. El mismo Tomás de Aquino indica bien explícitamente la concupiscencia que especifica la figura estudiada: se trata de las pasiones concupiscibles de los deleites corporales respecto al sentido del tacto, es decir, nuestra disposición versa sobre la concupiscencia en su sentido más propio o esencial¹¹⁴. Por lo tanto, la incontinencia, lo mismo que su disposición contraria, lo son finalmente respecto del impulso sexual y del gusto por el alimento y la bebida. Esto no significa que no pueda existir incontinencia o continencia en otros sentidos, en eso Tomás de Aquino es también bien explícito, pero cuando estas disposiciones están referidas a otros deleites, como las riquezas y los honores, son más bien incontinencia o continencia en sentido derivado. En un sentido estricto, siempre nuestras disposiciones están restringidas al tacto, pues éste empuja con más vehemencia que cualquier otro sentido. «La continencia y la incontinencia se dice propiamente de los deseos y placeres del tacto» (*continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactos*)¹¹⁵.

La vehemencia de las pasiones del incontinente y el continente, así como de su calificación moral, será tema del próximo capítulo, ahora sólo resta una última aclaración. Decir deleites del tacto no quiere decir deleites ocasionados en el contacto con el órgano del tacto. Los deleites del tacto no están referidos a las sensaciones corpóreas en su materialidad, porque –como habíamos dicho– la causa del apetito es el conocimiento intencional. Los placeres venéreos y deleites del paladar involucrados en las delectaciones táctiles no se producen, ni en el hombre ni en los animales, ante la mera sensación presente, porque no se reducen simplemente a un estímulo. Es cierto que se refieren a estímulos alcanzados *por* el tacto, pero no se dan *en* el tacto. Desde que son *deseados*, y no simplemente *sentidos*, los deleites del tacto re-

¹¹⁴ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 2, sc.: «*Philosophus dicit, in VII Ethic., quod continentia et incontinentia sunt circa eadem circa quae temperantia et intemperantia. Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est. Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam*». Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 7, n. 2.986.

¹¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 2, c.; *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 4, n. 7.965.

quieren de un sentido cuyo radio cognoscitivo de acción se extienda hacia lo ausente. El sentido de mayor poder cognoscitivo que causa el movimiento apetitivo concupiscible, y especialmente la pasión de los deleites, es –como también lo hemos dicho– la estimativa. Un autor que ha estudiado minuciosamente la estimativa así lo explica: «Cuando Santo Tomás habla de que los animales superiores se mueven según el sentido externo, no quiere decir que la causa principal sea el tacto, sino que en él la estimativa ha puesto toda su atención»¹¹⁶. De hecho, se puede uno dar cuenta claramente que las pasiones concupiscibles del tacto no se remiten simplemente a *bienes del tacto*, porque en realidad, aluden a *bienes de la naturaleza individual*, los que sólo son alcanzados por la mediación de la estimativa en el animal y de la cogitativa en el hombre¹¹⁷.

¹¹⁶ GARCÍA JARAMILLO, M., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, *Op. Cit.*, p. 160.

¹¹⁷ Cfr. RODRIGUEZ, V., *Los sentidos internos*, *Op. Cit.*, p. 144-145.

CAPÍTULO 2

LAS PASIONES EN LA MORAL DE TOMÁS DE AQUINO

2.1 LA CORRUPCIÓN DE LAS PASIONES CONCUPIBILES

ANTES QUE TODO, importa advertir que el motivo para identificar los deleites corpóreos y placeres sexuales como la materia propia de la incontinencia o la continencia, no significa una desvalorización por parte de Tomás de Aquino de dichos placeres, sino más bien una precisión sobre la relevancia de esas afecciones. La razón de fondo para involucrar la concupiscencia del cuerpo en la figura del incontinente y el continente, se debe a que dicha acción sólo se comprende desde pasiones vehementes, y las pasiones corporales del tacto son justamente los movimientos vitales que se presentan con mayor ímpetu. Dado que nuestras disposiciones de estudio implican la idea de una contención o falta de contención, tiene sentido que comprendan primariamente las pasiones que empujan con mayor fuerza¹¹⁸.

La causa de que estas pasiones sean las más vehementes se explica porque las «pasiones concupiscibles de los deleites corporales respecto al

¹¹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 2, c.: «*Continentiae refrenationem quandam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quae impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo, non autem proprie est circa illas passiones quae important retractionem quandam, sicut timor et alia huiusmodi; in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat ut supra dictum est. Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae. Quae praecipue inclinat ad ea quae sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei. Quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus*».

sentido del tacto» no corresponden a una pasión específica o rara, sino que manifiestan los bienes primarios de la vida humana. Las «pasiones del tacto» son vehementes porque involucran los placeres más básicos. Estos placeres son los más básicos porque son los más naturales. La naturalidad se refiere, en primer lugar al hecho de que estas pasiones las compartimos con los animales; pero en segundo lugar, y más importante, debido a que comportan –como hemos visto– los bienes esenciales de la naturaleza humana: la conservación de su propia persona en la consecución del alimento y la bebida, y la de sus descendientes por medio de los actos sexuales. Es como si la naturaleza –piensa sabiamente Tomás de Aquino– quisiera proteger estos bienes por su inmensa importancia para la vida humana y animal, dotándolos de un placer vehemente en su consecución.

«Porque el deleite sigue a una operación natural, serán más vehementes aquellos deleites que siguen a las operaciones más naturales. Las operaciones más naturales en los animales son aquellas por las que se conserva la naturaleza del individuo en la bebida y comida, y la naturaleza de la especie por la unión del macho y la hembra»¹¹⁹.

Por lo demás, la misma incontinencia, parece decirse fundamentalmente de los deleites venéreos más que de los de la comida, en razón de que aquellos son más intensos que éstos¹²⁰.

Pero la vehemencia de las pasiones del incontinente, así como del continente, también se pueden explicar desde las disposiciones naturales de quien las padece. Existiría una relación entre incontinencia y estructura corporal individual. En esto Tomás de Aquino sigue, en cierta forma a Aristóteles, para quien el *akratēs* respondería a una *phýsis* determi-

¹¹⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, c.: «*Quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae.*»

¹²⁰ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 2, ad. 4.: «*Delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quam circa cibos, licet, secundum philosophum, circa utrumque possit dici.*»

nada¹²¹. Pero además, con esto Santo Tomás da cuenta de un hecho de observación psicológica: algunas personas, por constitución física, son más propensas que otras al gozo y al deleite, dado que tienen pasiones concupiscentes más fuertes¹²².

Sólo resta decir que el hecho de que las delectaciones de nuestro objeto de estudio resulten las más básicas y vehementes, tiene también una cierta importancia en la línea del mérito que significa para el continente refrenarlas, y de la culpabilidad del incontinente que las permite¹²³. No decimos que la obra realizada en confrontación con las pasiones sea más meritoria que la lograda con paz interior, no hay en

¹²¹ Decimos en cierta forma, porque mientras para Aristóteles la *akrasia* respondería a una condición moral de ciertos individuos respecto de los placeres del tacto y del gusto, una falla excepcional y extrema de ciertas naturalezas; para Tomás de Aquino es una disposición de la naturaleza humana universal en su condición actual. Sin embargo, en lo que respecta a la constitución de las pasiones, Tomás de Aquino sí puede seguir a Aristóteles y decir que ellas responden a ciertas naturalezas individuales. Cfr. MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Op. Cit. pp. 75-76: «Los referentes actuales éticos y sociológicos, nos llevan a pensar que la *akrasia* aristotélica es sin más, debilidad humana, cuando en su sentido más propio es sólo un tipo de condición moral extrema y, por decirlo marginal». También Héctor Zagal: «El *akrates* se comporta incorrectamente porque su naturaleza concreta está dañada: la esencia del incontinente está deformada de nacimiento.» ZAGAL, H., «La argumentación aristotélica contra el socratismo», *Ensayos aristotélicos*, Publicaciones Cruz, México, 1996, p. 116.

¹²² *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 4, ad. 2.: «*Magnitudo concupiscentiae, seu debilitas eius, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis prони ad concupiscendum quam alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes, magis paratas quam alii*». Sin embargo, estas disposiciones corporales individuales no representan un factor determinante de la acción, cuando las complexiones corporales se vuelven un factor determinante no cabe razón que las puede contener y, por lo tanto —piensa Tomás de Aquino— más que incontinencia o continencia, deberíamos hablar de enfermedades, patologías diríamos nosotros, que escapan —como en los ejemplos de bestialismo— del plano propiamente moral. Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 5.

¹²³ Tomás de Aquino no considera que resistir pasiones vehementes sea más meritorio que tener pasiones ordenadas. El mérito está en resistir pasiones que no dependen de nosotros, pues obedecen —como hemos visto— a una causa corporal. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 1, c.

Tomás de Aquino un rigorismo de esa especie, sólo indicamos que la contención de pasiones fuertes o vehementes es siempre una acción laudable, y que una incontinencia de pasiones débiles y de poco vigor sería extremadamente reprochable¹²⁴.

Pero además de la vehemencia, un segundo rasgo fundamental de la incontinencia y la continencia, está dado por el surgimiento de pasiones *malas*: «Continente se dice de alguien que tiene concupiscencias corrompidas y fuertes»¹²⁵. La maldad moral –siempre en Tomás de Aquino– aparece porque las pasiones presentes en nuestras disposiciones de estudio son contrarias a la razón (*passiones rationi contrariae*)¹²⁶. Aunque más que malas, Tomás de Aquino dice, refiriéndose a la materia propia del incontinente, que ésta versa «acerca de los deleites corporales torpes y serviles»¹²⁷. Justamente la maldad o desorden de las pasiones que habitan en el continente, impiden que consideremos a éste virtuoso. En la virtud moral las pasiones se presentan en armonía con la razón, medidas por la razón. La continencia es sólo una especie de virtud, o como dice Santo Tomás, «la continencia es algo imperfecto en el género de la virtud» (*continentia est quiddam imperfectum in genere virtutis*)¹²⁸. Para aclarar este aspecto, estamos obligados a introducirnos en la compleja cuestión de la moralidad de las pasiones.

En principio, debe decirse que a las pasiones absolutamente hablando no les cabe una referencia a la moral. Esta tesis se ha expresado clásicamente diciendo que las pasiones son en sí mismas neutrales. Si bien esta expresión no aparece textualmente en Tomás de Aquino, parece interpretar su pensamiento, en el sentido que las pasiones consideradas en absoluto, no

¹²⁴ Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 2, n. 11.933.

¹²⁵ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 2, n.11.933: «*continens dicatur aliquis ex eo quod habet concupiscentias pravas et fortes a quibus non deducatur contra rationem*».

¹²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 1, c.

¹²⁷ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 4, n. 13.964: «*circa delectationes corporales, quae sunt turpes et serviles proprie est incontinentia*».

¹²⁸ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 1, n. 913; Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a.1, c. Véase nuestro artículo SERRANO, Ignacio; «El problema de la continencia: Un análisis desde Tomás de Aquino», *Philosophica*, N° 35, 2009, pp. 199-210.

tienen—de acuerdo al Santo—una directa referencia con el bien o mal moral¹²⁹. Esto no significa que las pasiones de un individuo —en el plano existencial o *in actu exercitu*— no sean ni buenas ni malas; significa justamente que ellas *pueden ser* buenas o *pueden ser* malas. El deseo simplemente es apetencia de bien, pero no todavía de un bien moral. La aversión es rechazo del mal, pero no necesariamente de un mal moral. Lo moral aparece ligado a actos humanos racionales. Las pasiones son ellas mismas *a-rationales*, mejor que irracionales. Su calificación moral no está en ellas mismas. Tendremos que explayarnos sobre esto, pero antes podemos observar que la clave para comprender lo que venimos diciendo es doble. En primer lugar, porque el bien y el mal moral se predicán fundamentalmente del acto voluntario, actos sobre los cuales el sujeto tiene dominio; y las pasiones, por el contrario, no están en el sujeto voluntariamente —no en un primer momento—. En segundo lugar, y más importante, porque la moralidad misma dice relación con la razón que da el recto orden a las cosas, y las pasiones —en abstracto— son simplemente actos del apetito sensitivo, no les cabe, en cuanto tales, conformidad o no con la razón.

«Las pasiones del alma se pueden considerar de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si se considera según ellas mismas son un movimiento del apetito irracional, en el cual no cabe el bien o mal moral que depende de la razón. Mas, si se considera en cuanto están sometidas al imperio de la razón y voluntad, entonces se da en ellas el bien y mal moral»¹³⁰.

De acuerdo a lo señalado, una pasión es buena cuando acompaña a un acto voluntario bueno, y mala cuando participa de su corrupción. Así, la alegría de quien ha socorrido al desvalido es buena en atención al

¹²⁹ Una razón teológica importante lleva a Tomás de Aquino a pronunciarse, al menos, de manera neutral con respecto a las pasiones: Cristo, como lo atestiguan las escrituras, experimentó pasiones, en él se dio la ira, el temor y sufrió tristeza. Sobre las pasiones en Cristo, véase *De Veritate* q. 26, a. 8 y *Summa Theologiae*, III, q. 15, a. 4-9.

¹³⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 1, c.: «*Passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale*».

acto bueno de la voluntad. Por el contrario, es mala la alegría de quien se ensaña maltratando a un hombre. Dada la dependencia de la pasión con la voluntad –dice Tomás de Aquino– aquella recibe la moralidad de ésta por redundancia o por elección¹³¹. Pero además, la pasión es buena si procede de un juicio racional correcto, pero mala si sirve a fines torcidos. Tomás de Aquino piensa, por ejemplo, que es buena la ira que proviene de un juicio justo, pues contribuye a realizar con mayor prontitud el acto reivindicatorio; pero es mala la ira de quien pretende reñir con su hermano y para ello se excita en su furia¹³².

Sobre el juicio de la razón y su relación con las pasiones, así como del acto voluntario, volveremos en los capítulos dedicados a la razón práctica y a la voluntad, pero aún se puede demostrar la neutralidad de las pasiones, y su dependencia de la razón, atendiendo a un ilustrativo dato fenomenológico. Tomás de Aquino escribe, siguiendo a Aristóteles, que las pasiones no son buenas ni malas moralmente, desde que no somos alabados o insultados por ellas así simplemente (*absolute*); pero sí parece que lo somos en cuanto las pasiones se desarrollan de acuerdo a un cierto modo u orden dado por la razón; y cita a la *Ética Nicomaquea*:

«El Filósofo dice que no somos alabados o censurados a causa de nuestras pasiones consideradas absolutamente, pero eso no impide que puedan llegar a ser laudables o censurables en cuanto que están ordenadas por la razón. De donde añade, no alabamos o censuramos a quien teme o se enoja, sino quien lo hace de un cierto modo, esto es, de acuerdo a la razón o en contra de ella»¹³³.

Desde esta perspectiva, podemos decir que las pasiones en sí mismas no están en el ámbito de lo moral, ya que ésta se ocupa de las acciones libres y racionales, sobre las que puede recaer el elogio o el reproche.

¹³¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 3, ad 1; *De Malo* q. 3, a. 1.

¹³² Cfr. *De Malo* q. 12, a. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 24 a. 3 ad 1.

¹³³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a.1, ad. 3.: «*Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas, sed non movet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit, non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliquo modo, idest secundum rationem vel praeter rationem*». Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 5, n. 12.186; *De veritate*, q. 25, a. 5, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a.1. ad. 3.

Ahora bien, lo que venimos diciendo no debe interpretarse como si la moralidad de las pasiones apareciese o se sustentara sólo desde un acto previo de la razón o de la voluntad que la elige, en una relación explícita con un juicio o una elección; en realidad, no es necesario que las pasiones sean queridas directamente por la voluntad o acompañen al juicio de la razón para que éstas entren en el ámbito de lo moral. Es un tema mucho más complejo, pero imprescindible para comprender la acción incontinente y continente. Basta que éstas hayan podido ser prevenidas por la voluntad o advertidas por la razón para que sean incorporadas a la ética.

Esto se comprende mejor si seguimos los análisis que realiza Santo Tomás sobre las mismas pasiones. De acuerdo a nuestro autor las pasiones pueden actuar de modo consiguiente (*consequenter*) al acto deliberado, como la alegría del que ha socorrido a un desvalido o la ira del que se ensaña con su enemigo, pero también las pasiones pueden presentarse antecedendo (*antecedenter*) al acto racional¹³⁴. Las primeras son efecto del acto voluntario, su moralidad viene dada por la misma calidad de la voluntad que elige o excita determinada pasión. Las segundas, las pasiones antecedentes, son principio accidental del acto, desde que ellas «empujan» a la razón hacia un determinado objeto y a la voluntad hacia una determinada acción¹³⁵.

Dado que las pasiones del incontinente o el continente, en cuanto causan indirectamente esta acción, actúan primeramente como pasiones antecedentes, por ende, sobre ellas vamos a dirigir nuestra atención. Además eso permitirá atender a un tipo especial de estas pasiones, como son las pasiones surgidas en los primeros movimientos de la sensualidad previa a cualquier habituación.

¹³⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 3, ad 1; *De Malo* q. 12, a. 1; *De veritate*, q. 26, a. 6, c.

¹³⁵ Cfr. MANSFIELD, Richard. «Antecedent Passion and the Moral Quality of Human Acts According to St. Thomas», *The American Catholic Philosophical Association*, LXXI, 1997, pp. 221-231.

2.2 LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS DE LA SENSUALIDAD

En principio, en coherencia a lo señalado en el capítulo anterior, parecería que los movimientos de la sensibilidad espontánea, que surgen antes el juicio de la razón y previos a cualquier decisión, no deberían entrar en ninguna categoría moral. Pero lo cierto es que para Tomás de Aquino también estos movimientos pueden ser calificados o como buenos o malos, desde que tienen una relación, aunque sea «oblicua», con la racionalidad. Son *naturalmente* buenas, por ejemplo, las pasiones antecedentes como la misericordia, la vergüenza, que aunque no surgen desde la razón, sino que son afectos espontáneos, lo hacen en conformidad con el «*ordo rationis*». Que sea esta conformidad con la razón lo analizaremos en otro capítulo. Lo que aquí importa es que Tomás de Aquino piensa que las pasiones pueden gozar de una cierta connaturalidad con el bien de la razón previa a un determinado juicio prudencial. Se trata aquí de pasiones virtuosas o a disposiciones para la virtud¹³⁶. Pero así como las pasiones antecedentes pueden apuntar hacia los bienes de la razón, también ellas pueden actuar en disconformidad con la razón antes de que la misma razón consienta explícitamente en ellas o que la voluntad las elija. Estas pasiones son malas o desordenadas justamente por ser contrarias a la razón.

Para comprender la naturaleza de estas pasiones debemos detenernos, aunque sea brevemente, en lo que la teología escolástica llama «pecado de sensualidad»¹³⁷, que se refiere justamente a esta apetencia desordenada de los placeres del tacto. Aunque el pecado de sensualidad es un hecho de experiencia humana, entendido como la existencia de afectos

¹³⁶ Cfr. CHENU, Marie-Dominique. «Les passions vertueuses», *Revue Philosophique de Louvain*, T. XII, 1974, pp. 11-18. *Summa Theologia*, I-II, q. 58, a. 4 ad 3; *De virtutibus*, q. 1, a. 8, c.

¹³⁷ Sobre el pecado de la sensualidad, véase *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a.3; *De Malo* q. 7, a. 6. *De veritate*, q. 25, a. 5, ad 5: «*non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis: quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subiicibilis rationi, actus eius quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati*». Además DEMAN, Th., «Le péché de sensualité», en *Mélanges Mandonnet*, I, París, 1930, 265-283.

contrarios a nuestros deseos racionales (un deseo libidinoso por la mujer del prójimo o cierto afán de reconocimiento), éste tiene raíces muy profundas. De hecho, la explicación última de la «falla» del apetito sensible que ocasiona las pasiones desordenadas dice relación con el pecado original que habría producido (además de la pérdida de la justicia original) una cierta rebeldía de la sensualidad contra la razón. Se trata de la «rebeldía de la carne» que Tomás de Aquino denomina, siguiendo a San Agustín, «concupiscencia»¹³⁸; siendo esta concupiscencia más bien la disposición corrompida que el acto de la sensualidad que hemos denominado pasión concupiscible¹³⁹. Desde una perspectiva filosófica, Santo Tomás piensa además, siguiendo a Aristóteles, que el desorden

¹³⁸ Sobre la complejidad que encierra este concepto de concupiscencia puede verse RAHNER, Karl, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid, 1961, p. 379-382: «El concepto de concupiscencia, tal como lo entienden los teólogos, es ciertamente uno de los más difíciles de toda la dogmática. [...] Desde el primer punto de vista, la concupiscencia aparece como una fuerza que oprime al hombre en lo más hondo, empujándolo a la culpa moral. Desde el segundo, se presenta sin más como una dimensión dada de la naturaleza humana, y en este sentido, «inocua» y hasta casi necesaria. A esto se añade una segunda dificultad. El concepto de concupiscencia es conocido en su contenido por la revelación y por la experiencia humana inmediata. En el sentido más amplio, concupiscencia significa cualquier facultad apetitiva y el acto respectivo. En sentido restringido y propio, es el apetito sensible. En el sentido más estricto y propiamente teológico, concupiscencia es para ellos, la facultad apetitiva sensible y su acto en cuanto, independientemente de la facultad apetitiva superior (espiritual), se dirigen hacia un objeto sensible y opuesto a la ley moral, resistiendo en tal tendencia a la decisión libre y espiritual de la voluntad humana».

¹³⁹ No obstante podemos distinguir claramente ambos fenómenos como lo hace el mismo Tomás de Aquino, lo cierto es que también se trata de fenómenos conexos. El vocablo concupiscencia es fluctuante, o al menos, analógico. Existe una cierta razón que justifica un mismo vocablo tanto para el acto del apetito sensitivo como para el desorden de la sensibilidad: el pecado original ha afectado (infectado) fundamentalmente las potencias generativas, concupiscibles y el sentido del tacto. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 4, c y *De Veritate*, q. 25, a. 5, s.c. Para una distinción entre los muchos sentidos de la palabra concupiscencia en Tomás de Aquino, como potencia apetitiva sensible, como deseo actual, como disposición o hábito desordenado, y como la carencia de sujeción propia del pecado original, véase BASSO, Domingo, «Concupiscencia y pecado original», *Estudios Teológicos y Filosóficos*, Buenos Aires, 1961, p. 92.

viene dado por la naturaleza material de las pasiones, que no siguen el dominio de la razón¹⁴⁰.

Para mostrar porqué estos movimientos de la afectividad espontáneos o independientes de la razón son faltas, o mejor pecados¹⁴¹, Tomás de Aquino tiene una doble explicación¹⁴². La primera descansa en la idea de que estas pasiones, aun cuando no fueron elegidas, podrían haber sido prevenidas. Esta es una idea muy potente. Para Tomás de Aquino incluso los primeros movimientos de la sensibilidad adversos a la razón son faltas, aun cuando son faltas menores, por el hecho de que la razón debería haberlas prevenido, mas no lo hizo. Se trata de una especie de falta o pecado de omisión, un consentimiento que se produce por una cierta voluntariedad, la de no haber estado atento a su surgimiento¹⁴³. Ciertamente podría decirse que aquí la falta es de la razón que se focalizó en determinado objeto de pensamiento, lo que es cierto, pero sucede también que para Tomás de Aquino la

¹⁴⁰ Cfr. *De Malo* q. 3, a. 6, ad. 8; *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 9, ad. 3.

¹⁴¹ Si bien el pecado tiene fundamentalmente –para Tomás de Aquino– una dimensión teológica, «dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios», también se puede entender desde una perspectiva filosófica, como una acción desmedida o como una tendencia contraria a la razón. Esto es así desde que la ley eterna participa en la razón humana y ella es la regla de la moralidad. *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, Ad. 5: «*Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum, a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem, praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei*».

¹⁴² Cfr. EINSEN MURPHY, Claudia, «Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions», *Medieval Philosophy and Theology*, 8, 1999, pp. 191: «*Aquinas offers two different kinds of explanation of our responsibility for reason independent passions. The first relies on an account of indirect counterfactual control (that is, control we have over our habits and tendencies over time) to explain how we can be responsible for reason-independent passions that arise spontaneously. The second relies on an account of direct counterfactual control (that is a control we have over our emotions as soon we desire to exercise it, typically through the mediations of imagination) to explain how we can be responsible for reason-independent passions that are allowed to persist*».

¹⁴³ Cfr. DEMAN, Th. «Le péché de sensualité», *Op. Cit.* p. 276-277; LOTTIN, Odon, «Les mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII et XIII siècles», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1931, pp. 4-93.

palabra falta, o mejor, la palabra pecado¹⁴⁴, es analógica, desde que designa no sólo la acción contraria la razón, sino la misma tendencia desordenada que apetece un bien transitorio¹⁴⁵. Este tipo de falta no es un acto propiamente tal, sino más bien un cierto padecer un determinado desorden. En el lenguaje teológico, a este tipo de faltas se le llama pecados veniales¹⁴⁶. Ejemplo de este tipo de pasiones podría ser el deseo de quedarse descansando unos minutos más en la cama en vez de cumplir nuestras tareas. En este tipo de faltas, típica de toda tentación, hay más debilidad o «pena» que culpa¹⁴⁷; pues la culpa se imputará a la razón que consiente en estos deseos, pudiendo pensar en otra cosa, o a la voluntad que no los ha evitado.

Pero además, somos responsables de estas pasiones dado que no formamos los hábitos virtuosos necesarios para evitar su surgimiento.

¹⁴⁴ Es importante advertir que el pecado no es un concepto exclusivamente teológico, también es filosófico., tanto en su origen como en su sentido. Cfr. KENT, B., «Aquinas and Weakness of Will», *Forthcoming, Philosophy and Phenomenological Research*, s/f, p. 5: «Who assume that discussions of peccatum are conducted strictly by theologians. This is a misapprehension. The word was used by Cicero, as it was later used in medieval editions of Aristotle's texts, to translate the Greek 'hamartia' and 'hamartēma' terms that signify falling short of a goal or failing to measure up according to some norm. In Aquinas's usage, as in Cicero's, such failures need not even be moral failures. 'Peccatum' in its widest sense includes an archer's failure to hit a target from lack of skill, not from some reprehensible failure to try his best. When used in moral contexts, the word indicates that the agent is at fault, but the fault in most cases can be discussed by philosophers just as well as by theologians. As Aquinas explains, the theologian considers peccatum mainly as an offense against God whereas moral philosophers consider it as something contrary to reason».

¹⁴⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 2, c.: «Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur, et per consequens in eam iam habito inordinate aliquis delectatur».

¹⁴⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a.3.: «Illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati».

¹⁴⁷ Sobre la importante distinción entre culpa y debilidad. Cfr. *De Malo* q. 1, a. 5; *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 5, a. 3. Sin esta distinción, no se comprende el tema del pecado de la sensualidad.

En efecto, cuando estas pasiones del apetito desordenado no han sido evitadas, sino que, por el contrario, la razón las ha permitido y la voluntad ha consentido en ellas, entonces van configurándose a modo de hábito, hasta convertirse en lo contrario de una virtud, es decir, en un vicio. El vicio surge por una cierta multiplicación de estas pasiones disconformes a la razón, que han hecho crecer el deseo y el placer¹⁴⁸.

Ahora bien, contrariamente a lo que podría pensarse, tampoco Santo Tomás considera que estos desórdenes de los apetitos concupiscibles sean los más graves. Más graves que los deseos corporales desordenados resultan los impulsos desmedidos del irascible, como puede ser el ánimo de venganza y el deseo de vanagloria. Y el peor de todos estos males es el odio a Dios¹⁴⁹. Desde que el mal consiste en apartarse del fin¹⁵⁰, mayor mal habrá cuanto más directamente nos apartemos de nuestros fines de personas racionales: quien está hecho para el amor, falta gravemente cuando daña al prójimo, quien que está hecho para Dios, peca gravemente cuando lo odia. Así, ni el apetito desordenado de los placeres venéreos –llamado lujuria–, ni el de placer desmedido de comida y la bebida –llamado gula– llevan a apartarnos necesariamente del amor humano o de la caridad¹⁵¹. La gula misma, entendida como un deseo excesivo de alimentos, si no obra contra el fin del hombre ni contra el amor al prójimo es sólo falta leve¹⁵². Algo semejante sucede con la lujuria, que en cuanto pecado carnal es menos grave que los espirituales¹⁵³. Sin embargo, los actos de un

¹⁴⁸ Lo que ha sido un pecado venial, movimientos primeros de la sensualidad, conducen a generar la disposición viciosa que causa un pecado mortal. *De malo*, q. 7 a. 3 c.: «*Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, et crescit aviditas et delectatio in peccato, et in tantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter*». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a.3, c.; *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 3, a. 6, c.

¹⁴⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 34, a. 2, c.

¹⁵⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, arg. 3: «*Peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine, nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem*».

¹⁵¹ Nótese que decimos desorden de los apetitos, no hemos pasado a las acciones exteriores que dichos apetitos desordenados nos llevan a cometer. Esto aparecerá en un acto final de la voluntad. Cfr. *De veritate*, q. 25, a. 6, ad 3.

¹⁵² Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a.2, c.; *De Malo* q. 14, a. 1, c.

¹⁵³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a.3, c.; *De Malo* q. 15, a. 2, c.

apetito concupiscible vicioso comportan, como los de ninguna otra facultad, ignominia o indecencia: una bajeza que nos asemeja a los brutos. O en su defecto, a los niños y a los insensatos, quienes justamente por vivir distanciados de la razón se les dice que viven según la concupiscencia¹⁵⁴.

«En el irascible existe mayor participación de la razón, por ende, los pecados del irascible son más graves; pero los pecados del concupiscible son más torpes: así el buen juicio de la razón aumenta la culpa, la ignorancia la disminuye»¹⁵⁵.

De alguna forma, un vicio en la sensualidad más básica nos aparta de la belleza de lo que significa ser *personas racionales*. En ello radica su poca nobleza, en ese distanciamiento de la razón, donde el hombre queda estancado en el puro deleite. Los deseos carnales corrompidos carecen de la maldad de un homicidio perfectamente calculado, pero nos enrostran nuestra cercanía con los animales, con quienes compartimos esos deseos¹⁵⁶. Explícitamente Tomás de Aquino indica esto respecto de la incontinencia relativa a las pasiones concupiscibles. La incapacidad de dominar las pasiones concupiscibles es más torpe que una incontinencia respecto de la ira, aunque ésta sea peor. Esto porque el incontinente de la ira sigue razonando, aunque sea para calcular su daño.

«El incontinente de la ira es menos torpe que el incontinente de la concupiscencia, puesto que está menos privado de razón, como dice el Filósofo en II *Ethic.*»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 22, nn. 9-10 y 424-425.

¹⁵⁵ *De veritate*, q. 25, a. 6, ad 2: «*Motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora; sed peccata concupiscibilis turpiora: ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut ignorantia culpam alleviat.*»

¹⁵⁶ *Summa Theologiae*, II-II, q. 142, a. 4, c.: «*Intemperantia maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis, est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde et in Psalmo dicitur; homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.*» Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 20.

¹⁵⁷ *De veritate*, q. 25, a. 2, c.: «*Incontinens irae est minus turpis quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione, ut dicit philosophus in II Ethic.*» La dife-

Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino realiza interesantes comparaciones para ilustrar la torpeza del que está aquejado de malas concupiscencias, torpeza que se trasluce en sus mismo actos exteriores. Éste se caracteriza por comer o beber más allá de las capacidades humanas o de lo que requiere su salud, como si un pobre –dice Tomás de Aquino– deseara un banquete espléndido que no pudiese abarcar¹⁵⁸. Pero además se caracteriza por hacerlo de modo poco decoroso, buscando llenar el vientre sin medida, sin saborear lo que come¹⁵⁹. La torpeza de la pasión parece radicar así en una superficialidad y desorden contrarios a su propia teleología interna¹⁶⁰.

El otro rasgo distintivo de las pasiones concupiscibles del incontinente y el continente es su servilismo. No es fácil decir exactamente lo que esta expresión significa. La expresión servil parece recogerla Tomás de Aquino de la descripción que Aristóteles realiza respecto de los que escogen la vida del placer y se hacen serviles como las bestias¹⁶¹. De hecho, en *Sententia Ethic.* aparece el término «deseos serviles» junto al de «deseos bestiales»¹⁶². Para comprender esta idea creemos que debemos retroceder hasta la clasificación de bienes que realiza Tomás de Aquino siguiendo también a Aristóteles: el bien honesto, el bien deleitable y el bien útil¹⁶³. El primero es el bien en un sentido absoluto, el que se ama por sí mismo. El segundo, el deleitable, es el bien que se ama por su conveniencia para el sentido. El tercero, el bien útil, es el que se busca por los resultados que se obtienen en su consecución¹⁶⁴.

rencia entre la incontinencia de la ira y de la concupiscencia es un tema recurrente en los análisis que realiza Tomás de Aquino y Aristóteles sobre esta disposición moral.

Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 4, c.; *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 6, n. 5.979.

¹⁵⁸ Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 21, n. 9.418.

¹⁵⁹ Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 20, n. 11.412.

¹⁶⁰ WILLIAMS, Cornelius, «The Hedonism of Aquinas», *Op. Cit.*, p. 288.

¹⁶¹ Cfr. *1 Ethic.* 1095b 18-20.

¹⁶² *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 19, n. 18.405.

¹⁶³ *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 3, n. 9.170: «Dicit quod tria sunt quae cadunt sub electione humana: scilicet bonum, idest honestum; conferens, idest utile; et delectabile. Quibus tria contrariantur: scilicet malum, idest vitium, quod opponitur honesto; nocivum, quod opponitur utili; et triste, quod opponitur delectabili».

¹⁶⁴ No se trata de tres tipos de bienes, sino más bien de aspectos de estos bienes. Es una distinción más bien formal que material. Lo decimos porque un bien puede resultar honesto y deleitable. De hecho, el bien honesto es también deleitable para el hombre

El que está aquejado por un apetito desordenado sólo mira en términos de su sensualidad, volviéndose hacia los bienes mudables, haciendo de los medios un fin, y posponiendo los bienes honestos¹⁶⁵. Así, este individuo queda «atrapado» en los placeres de la comida, desconociendo que la comida es sólo un medio para la nutrición o el cultivo de la amistad. En eso precisamente consiste el servilismo: en quedar «preso» del bien deleitable presente. Las pasiones concupiscibles del incontinente y del continente son serviles porque nos dejan «vuelos» hacia los bienes pasajeros. Es cierto que no hay propiamente un apartarse del fin de modo deliberado, elemento característico del mal, pero basta con esta adhesión a los bienes parciales por sobre los bienes de la razón¹⁶⁶.

Qué sean estos bienes de la razón, no lo puede «decir» la misma pasión, para ello tendremos que preguntarle a una facultad de orden superior.

EXCURSUS: LA CONTINENCIA FRENTE A LA TEMPLANZA

A quien la templanza sólo le parezca una especie de «represión» de las pasiones sensibles, del deseo y del placer, le resultará extraño que aparezca además una virtud de la continencia. Sin embargo, esta duplicidad de

virtuoso, no se trata de excluir a las pasiones de la vida honesta, en esto Tomás de Aquino se separa de la impassibilidad estoica. Lo que sucede es que la inversa no es cierta: todo lo deleitable no resulta honesto, como se ve en algunos deleites de los sentidos. Por ejemplo se pueda desear el adulterio, aún cuando para la razón esto no le resulte permitido u honesto. Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 3, n. 11.171.

¹⁶⁵ WILLIAMS, Cornelius, «The Hedonism of Aquinas,» *Op. Cit.*, p. 289,290: «*The right of man to act and live for pleasure-s sake but always in subordination to the achievement of the honestum. [...] One might say That Aquinas admitted the delectatio-principle but always reject the principle of sola delectatio*».

¹⁶⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, arg. 3: «*peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine, nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis patet. Unde et Augustinus, in 1 de Lib. Arb., per comparisonem ad finem definit peccatum, dicens quod peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari, et in libro octoginta trium quaest., dicit quod omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis*». *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 1, c.: «*Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur*».

disposiciones se explica justamente porque la templanza es otra cosa distinta que «contener» el desborde de las pasiones concupiscibles para permanecer en los márgenes de la acción prudente. El individuo temperado no es tal por resistir voluntariamente la vehemencia de sus deseos –en realidad, esa figura describe al continente–, sino porque ha sido capaz de configurar sus afectos de acuerdo a patrones y objetivos racionales. En el primer artículo de la cuestión 155 de la *Secunda Secundae* se puede leer una diferencia muy importante entre estas disposiciones: mientras la templanza, en cuanto virtud, es principalmente un ordenamiento de la sensibilidad en vista de bienes más perfectos, la continencia, por el contrario, es un «retraimiento» de los deseos de cosas ilícitas¹⁶⁷. Mientras el sujeto templado desea una justa cantidad de comida que le permita seguir trabajando, el continente debe reprimir sus deseos excesivos de alcohol si quiere permanecer lúcido en lo que resta de su jornada laboral. Esto explica, además, por qué la continencia no puede tratarse propiamente como una virtud: su misma naturaleza nos revela la aparición de un desorden que no se condice con el estado virtuoso. La continencia es una mezcla o mixtura de virtud, dice Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles, «porque en un sentido tiene algo de virtud y en otro carece de lo propio de una virtud»¹⁶⁸.

El segundo y el tercer artículo de la mencionada cuestión, referido uno a la materia de la continencia y, el otro, al sujeto de esta disposición, nos puede aclarar más la naturaleza de la templanza y su diferencia con la continencia. Si bien tanto la templanza como la continencia se refieren a las pasiones corporales, específicamente a las que dicen relación con el deseo de comida, bebida y sexo, es muy diferente el contenido de estas pasiones en cada disposición¹⁶⁹. En la templanza las pasiones aparecen «orientadas» por la configuración de la razón, de modo que su consecución permite alcanzar los fines que dan sentido a la existencia de dichas pasiones. Estos fines son la conservación del individuo movido por la

¹⁶⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 1, ob. 3 ad. 3.

¹⁶⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 1, c.: «*Et ideo philosophus dicit, in iv Ethic., quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta, in quantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a virtute.*»

¹⁶⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 2, c., *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 4, n. 960.

inclinación a alimentarse y la preservación de la especie impulsada por el deseo sexual. La continencia, por el contrario, tiene que enfrentarse también con el deseo de estos bienes corporales, pero no puede darle curso, pues la vehemencia y torpeza de sus afecciones han desdibujado su teleología interna. Lo que venimos diciendo no debe interpretarse como si la persona templada deseara menos. Lo que sucede es que «desea mejor». De hecho, ella puede consumir su deseo mientras no lo puede hacer el individuo continente, quien, al desear, por ejemplo, más comida de la que requiere su salud, o al hacerlo sólo con el objeto de llenar su vientre sin saborear, debe refrenar sus apetencias. Esta es una diferencia antropológica (o bien psicológica) bastante relevante. Mientras el templado goza y se deleita en los placeres que alcanza, el continente sufre una cierta desazón por no poder «consumar» sus inclinaciones y por tener que reprimir sus deseos. Susan Stark ha descrito esta experiencia del continente con la expresión de «disonancia psicológica», entendida como un conflicto interno de motivos diversos, el que justamente se contrapone a la unidad interior del templado¹⁷⁰. Esta unidad es además la que le permite al individuo templado actuar con un cierto gusto o deleite, siendo esto una característica esencial de la virtud moral perfecta como la templanza. Dado que la virtud es una perfección o acabamiento de las mismas potencias humanas, en las acciones virtuosas el sujeto actúa más acorde con su misma naturaleza. Y esta sintonía se expresa justamente en el deleite que va aparejado a la acción virtuosa¹⁷¹.

¹⁷⁰ STARK, Susan, «Virtue and Emotion», *Noûs*, 35:3, 2001, p. 442,446: «*Like the virtuous person, the merely continent, or strong-willed person does the right action; but unlike the virtuous person, the continent person experience a kind of psychic dissonance. [...] I believe that this idea of unity is a crucial one for virtue theorists. First, it allows the virtue theorist to maintain Aristotle's clear distinction between virtue and continence. The virtuous person is motivationally unified, while that continent person is not. Second, and more important, without this notion of unity, it is difficult to explain why virtue represents a higher level of moral goodness than mere continence*».

¹⁷¹ *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 3, n. 1: «*Nam ante virtutem facit homo sibi quamdam violentiam ad operandum huiusmodi. Et ideo tales operationes habent aliquam tristitiam admixtam. Sed post habitum virtutis generatum, huiusmodi operationes fiunt delectabiliter. Quia habitus inest per modum cuiusdam naturae. Ex hoc autem est aliquid*

Este deleite es el que posibilita además que el sujeto virtuoso actúe con mayor prontitud en sus elecciones¹⁷². Prontitud o solitud que no debe entenderse tampoco como mera espontaneidad. Ciertamente Tomás de Aquino parece afirmar que las elecciones del virtuoso suceden como actos casi repentinos, dada justamente la naturaleza del hábito (*repentina ab habitu*)¹⁷³. Pero lo que aquí San Tomás tiene en mente es que el sujeto virtuoso, particularmente el templado, puede elegir un bien con mayor resolución o intensidad que el continente, en la medida que aquél recibe la cooperación facilitadora del apetito sensitivo que no tiene éste. Y aunque es cierto que esta carencia de cooperación no malogra la elección, sin embargo, ella da a la continencia aristotélica ese carácter de imperfecto que tiene frente a la templanza.

«La continencia no es virtud, porque realiza aquello que es bueno pero no deleitable ni fácilmente, lo que se requiere en la virtud; y así se compara con la templanza como lo imperfecto con lo perfecto»¹⁷⁴.

La otra diferencia interesante entre la templanza y la continencia hace referencia a la facultad que es potenciada en cada disposición. En terminología escolástica, esta cuestión se expresa bajo la idea de que templanza y continencia radican en diferentes sujetos¹⁷⁵. Para Santo Tomás, el sujeto de la virtud de la templanza es el apetito sensitivo, pero el sujeto de la continencia es la voluntad. Esto no significa que en el templado no exista una participación de la voluntad en cada acto virtuoso.

delectabile, quod convenit alicui secundum naturam». Cfr. *De virtutibus*, q. 1, a. 1, c.

¹⁷² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, a. 3, c. *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, a. 10, c.; *Summa Theologiae*, II-II, q. 158, a. 8 ad. 2

¹⁷³ *De virtutibus*, q. 1, a. 1, c.: «Unde philosophus dicit in *v Ethic. quod repentina sunt ab habitu*».

¹⁷⁴ *Super Sent.*, lib. 3, d. 33, q. 3, a. 2, qc. 1 ad 1.: «Ad primum ergo dicendum, quod continentia tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod aliquis habet rationem rectam, quae a passionibus excellentibus nondum edomitis refrenat; et est circa eadem ac temperantia, ut in *7 Ethic. dicitur: sic enim philosophus continentiam accipit; et differt a temperantia in hoc quod temperatus hujusmodi passiones non patitur; et secundum hoc continentia non est virtus, quia operatur quod bonum est, non delectabiliter et faciliter, quod requiritur ad virtutem; et ita reducitur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum, et ut pars potentialis*».

¹⁷⁵ Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 155, a. 3, c. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 10, n. 1025.

Toda virtud implica una elección voluntaria, pero sucede que la potencia perfeccionada en la virtud de la templanza es, fundamentalmente, el apetito sensitivo, mientras en la continencia el acento está puesto en la facultad racional que corrige y reprime. Nuevamente esta consideración escolástica sobre el sujeto de la virtud nos va a permitir aclarar la misma idea de virtud que está aquí comprometida. Tomás de Aquino insiste en que la virtud es un hábito, una disposición a realizar más perfectamente un acto, más que el acto mismo¹⁷⁶. Y en tal sentido, las virtudes deben comprenderse primeramente desde las facultades que operan, antes que desde las acciones que se realizan. Así se entiende que la virtud haga buena la obra y al sujeto que la posee¹⁷⁷.

El hecho de que la acción tenga su arraigo en la disposición que posibilita la elección más que en la pura elección es –desde la perspectiva de la praxis humana– fundamental. En efecto, como el mismo Tomás de Aquino señala, si sólo se atendiera a la elección y a la volición, el actuar humano correcto, siendo posible, sería esporádico y costoso¹⁷⁸. Y, por el contrario, una elección sustentada en las disposiciones de las potencias sensibles contribuye a que la acción se realice con firmeza y constancia. Así, mientras el templado que hace «descansar» su elección en un hábito de sensibilidad ordenada mantiene una conducta uniforme; la persona continente padece –en palabras de Trianosky¹⁷⁹– una inestabilidad dialéctica, pues en cada acto debe esforzarse por actuar como el templado, pero sin las inclinaciones de éste.

La estabilidad del templado no debe entenderse tampoco como mera repetición de ciertas conductas estandarizadas. El sujeto templado no queda eximido de elegir, pues cada caso siempre amerita una nueva decisión. Y aunque Tomás de Aquino habla de la uniformidad del acto

¹⁷⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 1, c. *De virtutibus* q. 1, a. 1.

¹⁷⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 1, ob. 2; *De virtutibus* q. 1, a. 3.

¹⁷⁸ Cfr. *De virtutibus* q. 1, a. 1, ad 13.

¹⁷⁹ TRIANOSKY, Gregory, «Rightly Ordered Appetites: How to Live Morally and Live Well», *American Philosophical Quarterly*, 25:1, 1988, p. 8: «Continent person is dialectically unstable. Simply in virtue of the psychology of his foundational commitment, he wishes to be what he is not. He wishes to be temperate».

virtuoso (*uniformitas in sua operatione*)¹⁸⁰; en realidad la estabilidad, en este contexto, habría que entenderla más bien como una coherencia intrínseca entre la correcta valoración de la razón, la buena voluntad que elige y los apetitos pasionales dóciles a la razón¹⁸¹.

En el último artículo de la cuestión 155 de la *Secunda Secundae*, nuestro autor se pregunta justamente si, dadas estas diferencias, la templanza es una disposición superior a la continencia. Para Tomás de Aquino, no lo es si se entiende en sentido paulino, como virginidad y renuncia al matrimonio; pero si se entiende la continencia en sentido aristotélico, no hay duda de que la templanza es mucho mejor (*multo potior*) que la continencia. La cuestión de fondo para indicar esta excelencia de una respecto a la otra se sostiene en la mayor integridad de la templanza sobre la continencia, en la medida que la templanza no sólo incluye la bondad de la voluntad que elige en conformidad con la razón, sino además la del apetito sensitivo, que se inclina internamente desde principios racionales.

«El nombre de continencia admite una doble acepción. En primer lugar, como cesación de todo placer venéreo. Tomada así es más excelente que la templanza, como queda demostrado por lo que antes se ha dicho sobre la preeminencia de la virginidad con respecto a la simple castidad. Pero también puede entenderse la palabra continencia como resistencia de la razón a los malos deseos que son vehementes en el hombre. Bajo esta consideración la templanza es mucho más excelente que la continencia. Porque el bien de la virtud es según razón, y hay mayor bien en la templanza, donde el apetito sensitivo se sujeta a la razón y por la razón es dominado, que en la continencia, en la que el apetito sensitivo resiste vehementemente a la razón mediante los malos deseos. Por tanto, la continencia se compara con la templanza como lo imperfecto con lo perfecto»¹⁸².

¹⁸⁰ *De virtutibus*, q. 1, a. 1, c.: «*Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habituales fuerint stabilita.*»

¹⁸¹ Cfr. ABBÀ, Giuseppe, *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona, 1992, p. 207.

¹⁸² *Summa Theologiae* II-II, q. 155, a. 4, c.: «*Nomen continentiae dupliciter accipitur. Uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus ve-*

Tomás de Aquino insiste reiteradamente en este argumento de la mayor «integridad» de la templanza. Una operación perfecta no requiere sólo la perfección del principio superior, sino que amerita además la perfecta disposición del principio inferior. Aplicado a nuestro tema, significa que no basta la recta disposición de la razón para actuar bien (principio superior), la operación perfecta requiere además una perfecta disposición del principio inferior involucrado en esta acción, es decir, del apetito inferior. El orden de la razón instalado sólo en la voluntad es menos completo que un *ordo rationis* que alcanza también el apetito concupiscible, como en la templanza¹⁸³. De no existir este complemento del apetito inferior, la operación pierde la excelencia propia de la virtud, como sucede, a su vez, en el continente, en quien la razón debe infringir cierta violencia al apetito sensible. Así lo expresa Tomás de Aquino en *De Virtutibus*:

«Si el principio inmediato de operación es imperfecto, sucede necesariamente que la operación es imperfecta, por mucha perfección que exista en el principio superior. Y así, si el apetito inferior no estuviese en perfecta disposición a seguir el imperio de la razón, la operación, que tiene al apetito inferior como principio próximo no sería perfecta en su bondad. Tendría una cierta oposición del apetito sensible, por lo que una cierta tristeza seguiría al apetito inferior, movido por cierta violencia del superior. Así sucede en quien padece fuertes concupiscencias, las que no sigue por una prohibición de la razón. Por eso resulta necesario que la acción del hombre referida a las cosas que son objeto del apetito sensible, para que sean buenas operaciones, posean de parte del apetito sensible alguna disposición o perfección, por medio de la cual dicho apetito obedezca fácilmente a la razón, y a esto llamamos virtud»¹⁸⁴.

nereis. Et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet ex his quae supra dicta sunt de praeeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiae secundum quod importat resistantiam rationis ad concupiscentias pravas quae sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam continentia. Quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subiectus rationi et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum».

¹⁸³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 4, ad. 3.

¹⁸⁴ *De virtutibus*, q. 1, a. 4, c.: «Si enim immediatum operationis principium sit imper-

No es difícil darse cuenta que detrás de este argumento –que se mueve en el plano de la operación– se esconde la profunda necesidad de respetar la integridad de la naturaleza humana y su unidad hilemórfica¹⁸⁵. Pero esta integridad no sólo es requerida por razones antropológicas, sino que además la misma moral de Tomás de Aquino se sostiene en esta «simbiótica» relación entre emoción y elección racional¹⁸⁶. Corresponde justamente a la perfección del acto que el sujeto se mueva no desde la pura racionalidad, sino también por una inclinación de la sensibilidad o afectividad¹⁸⁷. Y, en definitiva, es en atención justamente a esta carencia de «convergencia armónica»¹⁸⁸ de los principios del acto humano que el continente no es perfectamente virtuoso, desde que carece del deleite, prontitud, estabilidad e integridad del templado¹⁸⁹.

fectum, oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus».

¹⁸⁵ *De virtutibus*, q. 1, a. 4, ad. 8.: «Quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus».

¹⁸⁶ La expresión es de Barad, quien realiza una interesante comparación entre Tomás de Aquino, Kant y Hume. Cfr. BARAD, Judith, «Aquinas on Emotion and Moral», *The Thomist*, V. 55, 1991, p. 411.

¹⁸⁷ *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 3, c.: «Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum».

¹⁸⁸ CORSO, Laura, *Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general*, Nota 21, EUNSA, Pamplona, 2000, p. 121.

¹⁸⁹ Existe un argumento «semikantiano» y bastante intuitivo, que hablaría de una cierta superioridad del continente sobre el templado, en la medida que aquél actúa con más esfuerzo y, por ende, con más mérito que éste. Sin embargo, para Tomás de Aquino, el mérito no hay que buscarlo en ese esfuerzo del continente, sino en la fuerza ordenadora que imprime la caridad y la razón a las pasiones del templado.

El asunto no resultaría demasiado conflictivo si no se reparara en los mismos supuestos que avalan esta diferenciación. Nos referimos fundamentalmente a la posibilidad de que existan virtudes en el apetito sensitivo. Como lo ha señalado Santiago Ramírez¹⁹⁰, en lo que respecta a esta doctrina, Santo Tomás se encuentra más bien sólo. La mayor parte de los grandes pensadores escolásticos parecen haber sido contrarios a la idea de que existan virtudes en el apetito sensitivo, en particular los de la escuela franciscana. Para esta Escuela los hábitos virtuosos son propiamente una propiedad de las facultades superiores. Dada la imposibilidad de analizarlos a todos, nos contentaremos con analizar, aunque sea brevemente, la postura de Duns Escoto. En Escoto no sólo está contenida la crítica más desafiante a la postura tomasiana, sino que además hay en dicha oposición –como tendremos ocasión de comentar– todo un cambio de paradigma ético.

De acuerdo a Escoto, el apetito sensitivo no puede ser sede de las virtudes morales. Las virtudes son, siguiendo a Aristóteles, un hábito electivo¹⁹¹. Por ende, habrá que buscar la virtud en la facultad que elige, es decir, en la voluntad (o en la razón) y no en el apetito sensitivo. Escoto no niega que en el apetito sensitivo pueda haber una cierta inclinación a conformarse con la razón recta, una «obediencia» a la razón, pero ella no alcanza para ser virtud¹⁹². Además, más que reparar

Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 155, a. 4, ob. 2, ad. 2.

¹⁹⁰ RAMÍREZ, Jacob. *De habitibus in communi*, 6, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973, p. 153: «*Alia positio extrema –quasi per defectum– non solum negat habitus in membris externis et in sensibus, sed etiam in facultatibus apprehensivis interioribus et in appetitu sensitivo, ita ut solum admittat habitus in parte superiori, nempe in intellectu et voluntate. Et huius opiniones erant fere omnes magistri tempore S. Thomae, ut Alexander Halensi, S. Albertus Magnus, S. Bonaventura, Ioannes Peckam, Henricus Gandavensis, et postea, ut videtur, ipse Scotus et Gabriel et Ockam, qui saltem –dicunt– probari non posee dari habitus seu virtutes in appetitu sensitivo*».

¹⁹¹ Cfr. *Ordinatio*, III, suppl., Dist. 33; Cfr. KENT, Bonnie, *Virtues of the will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America, 1985, pp. 238 ss. Existe una recopilación de estos textos en WOLTER, Allan, *Duns Scotus on the Will & Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, 1997 (1987).

¹⁹² *Ordinatio*, III, suppl., Dist. 33: «*Ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad*

en dicha inclinación, habría que centrarse en el imperio que la voluntad ejerce sobre las potencias inferiores, moderándolas o instigándolas hacia los fines adecuados, más que en la influencia de lo inferior sobre lo superior. De hecho, la idea de una voluntad que modera las emociones cumple más perfectamente el carácter de virtud que la de unas emociones moderadas por sí mismas¹⁹³. Como ha indicado Bonnie Kent, «comparado con las enseñanzas de Tomás de Aquino, las explicaciones de Escoto dan un dramático giro en dirección hacia una ética de la buena voluntad»¹⁹⁴. Dado además que Escoto comprende la virtud siempre como un hábito de elección, ésta es compatible con un cierto desorden en el apetito sensitivo. Es más, consecuente con esta idea, no puede sino cuestionar cualquier distinción esencial entre continencia y templanza. La diferencia entre estas disposiciones es siempre –para el pensador franciscano– una diferencia de grados dentro de una misma virtud¹⁹⁵.

Nos parece que la mejor manera de asumir las críticas escotistas consiste en responder desde los mismo textos de Tomás de Aquino. En particular, aquéllos que pretenden explicar en qué sentido pueden aplicarse las definiciones aristotélicas de virtud y hábito electivo al apetito sensitivo. Tomás de Aquino analiza esta cuestión en la *Suma Teológica*, lo mismo que en *De virtutibus*. En su obra madura, se traza él mismo una objeción que precisamente nos servirá para contestar los reparos de Duns Escoto. La objeción apunta a que, siendo la elección un elemento constitutivo de la virtud moral, como se dice en el libro VII de la *Ética Nicomaquea*, no puede haber virtud sino en el apetito que elige, esto es, en la voluntad guiada por la razón práctica, en la medida que elegir

sensibilia ex imperio voluntatis; et iste habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinatur ad illa quae sunt rationi rectae consona».

¹⁹³ *Ordinatio*, III, suppl., Dist. 33: «*Ad argumenta principalia: ad omnes auctoritates concede illud quod affirmant, scilicet quod in appetitu sensitivo est quaedam qualitas quae potest dici virtus, tamen minus perfecte huius rationem virtutis quam illa qualitas quae est in voluntate inclinans ad electionem».*

¹⁹⁴ KENT, B., *Virtues of the...*, *Op. Cit.*, p. 243.

¹⁹⁵ *Ordinatio*, III, suppl., Dist. 34. Cfr. KENT, R., *Virtues of the...*, *Op. Cit.*, p. 241. «*He (Scotus) says that continence and temperance are different grades of the same species of virtue».*

es preferir una cosa sobre la otra¹⁹⁶. Revisemos entonces cómo Santo Tomás resuelve la problemática planteada.

Para Tomás de Aquino, quien sigue de cerca la definición aristotélica, la virtud moral efectivamente es un *habitus electivus*¹⁹⁷. De no mediar elección, estaríamos simplemente frente a una buena disposición natural –por ejemplo, la existente en la inteligencia o en el cuerpo–, pero no a una perfección moralmente virtuosa. Es importante este punto, pues Santo Tomás tampoco considera virtuosas a las potencias sensibles por su mera contribución –cuasi espontánea– a realizar el acto bueno, sino que lo hace porque cree que ellas participan también de dicho acto electivo¹⁹⁸.

Esta noción –la de participación de la sensibilidad en el acto electivo– es clave para comprender lo que venimos diciendo. Para Escoto el problema sustancial de la elección se resuelve desde la racionalidad. Esto no significa que él desconozca el influjo de la sensibilidad, pero éste es un influjo extrínseco, como sobreañadido, no sustancial a la elección. De alguna manera, a la sensibilidad sólo le cabe un papel dispositivo, de facilitar la ejecución por inclinación. Si se quiere, el apetito sensitivo es mera causa instrumental de la elección virtuosa. Es cierto que para Tomás de Aquino también el apetito sensitivo tiene este rol facilitador de la elección, mas ése es sólo un aspecto negativo. Además, en Tomás de Aquino la sensibilidad (ordenada) es capaz de contribuir positivamente a la elección¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 4, ob. 3.

¹⁹⁷ Cfr. *Super Sent.*, lib. II d. 24, q. 3, a. 2, ad 3; *Summa Theologiae* I-II, q. 58, a. 1, ad. 2.

¹⁹⁸ Contra la concepción de la virtud como pura espontaneidad Cfr. ABBÀ, Giuseppe, *Felicidad, vida buena y virtud*, *Op. Cit.*, p. 226: «La moral de las virtudes no es, por tanto, la moral de las actitudes que fluyen espontáneamente las buenas acciones; es por el contrario, la moral del hombre que, capaz por naturaleza de ser autor de elecciones racionales es potenciado y preparado por las virtudes precisamente en la línea de esta capacidad hasta poder «improvisar lo que es requerido» y adherirse a ello con la voluntad y las pasiones».

¹⁹⁹ Como ha señalado Abbà, este rol positivo de la virtud aparece claramente en las obras de madurez de Tomás de Aquino, quedando eclipsada la mera tarea de facilitar la acción. Cfr. ABBÀ, Giusuppe. «La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa

Para Santo Tomás, las inclinaciones de la sensibilidad, en la medida que adquieren –por repetición de actos– el orden de la razón, son constitutivas del acto mismo de elección virtuosa. La elección, en cuanto apetito intelectual, no sólo requiere de la concurrencia de la razón deliberante y de la apetencia volitiva que estima algo como bueno. Siendo eso efectivo, en el plano de las elecciones sobre bienes concretos, ésta se constituye además hilemórficamente²⁰⁰, desde un principio racional ordenador y desde un componente material, como es la inclinación del apetito sensitivo ordenado.

En las acciones humanas sucede así: mientras la razón selecciona un bien sobre otro en vista de un cierto propósito deliberado, el apetito sensible también elige en la medida que se «inclina electivamente» hacia un fin concreto. Y cuando tratamos con acciones virtuosas, habría que decir que mientras la prudencia juzga y ordena seguir un bien sobre otro en vista de un determinado fin –los medios, según la tradicional expresión–, la buena disposición del apetito sensible permite inclinarse afectivamente hacia dicho bien²⁰¹. Sin esa inclinación ordenada hacia el bien conveniente –*recta intentio finis*–, no habría propiamente buena elección. Este es justamente el problema del continente, que elige de acuerdo a la recta razón, pero carece de la recta intención del fin. Como lo ha expresado sintéticamente Giuseppe Abbà, siguiendo a Tomás de Aquino, el continente elige el *bonum*, pero no lo elige *bene*, de ahí que no sea propiamente una virtud²⁰².

Theologiae, di San Tommaso D'Aquino», *Salesianum*, 43 (1981), pp. 71-118.

²⁰⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 1, c.: «*Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis*».

²⁰¹ Los pasajes más relevantes a este respecto se encuentran en: *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 4, ad.4; *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a. 4, c. y ad. 3; *Sententia Ethic.*, lib. VI, l. 10, n. 901.

²⁰² ABBÀ, Giusuppe. «La nuova concezione...», *Op. Cit.*, p. 107: «*Quella del continens è certamente una scelta conforme alla retta ragione. Anche una retta scelta? La dottrina sin qui esposta indurrebbe a pensare di no. La scelta retta infatti implica che non solo si scelga il bonum, ma lo si scelga bene, e cioè, tra l'altro, per l'amore e la compiacenza nel bene stesso. Ora questo non è possibile se tra i principi della*

Pero ¿qué agrega a la elección el apetito sensible? Pues, a pesar de lo dicho, parece que no se encuentra la elección en la pura estimación sensible de un bien (y, en verdad, el puro deseo de alimentarse sucede espontáneamente) y que la elección siempre termina recayendo en la voluntad, que se decide por un plato de comida sobre otro. Sin embargo, de lo que aquí estamos hablando es de la estimación virtuosa concreta de un bien sobre otro, preferencia que es racional, pero de una razón que se ha «descargado» a modo de hábito en la sensibilidad²⁰³.

Probablemente lo que dificulta comprender el párrafo anterior es que no resulta fácil entender que la razón práctica, además de existir en sí misma, puede desplegarse participativamente en los apetitos²⁰⁴. Y no desde afuera, sino que configurando la misma materialidad del apetito. Es cierto que esta participación de la racionalidad puede entenderse simplemente como «obedecer» a la razón y «escucharla», y el mismo Tomás de Aquino tiene palabras en esa línea: *obedire rationi dicimus rationale per participationem*²⁰⁵. Sin embargo, participar de la razón también significa padecer de un cierto modo: con-forme a la razón o según su forma. No haber entendido esto es justamente la dificultad de Escoto, la que lo induce a sacar las tendencias sensibles de la esfera de las decisiones morales.

scelta c'è solo la ragione; è necessario anche che l'individuo stesso sia inclinato al fine virtuoso, che il suo appetito sia ben disposto nei riguardi dei fini umani, affinché l'individuo riconosca il giudizio della ragione come interamente suo, come mediazione particolare dei fini che gli stanno a cuore. E' appunto la ragione che san Tommaso dà per no riconoscere alla continenza il carattere di virtù».

²⁰³ La expresión «descarga» de la razón en los procesos de habituación es de A. Vigo, quien así explica la naturaleza del hábito virtuoso: «A través del proceso de la habituación, el agente racional puede interiorizar determinados patrones de decisión racional, que luego pasan a regular de modo inmediato —es decir, sin intervención expresa de procesos deliberativos— el modo que dicho agente se confronta con las diversas situaciones de la acción». VIGO, A., *Aristóteles: Una introducción*, Colección IES, Santiago, 2007, p. 202.

²⁰⁴ Tomás de Aquino dice que las pasiones no son racionales *per se* sino *per participationem*. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 4, ad 3; *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 20, n. 13.150; *De veritate* q. 25, a. 5, ads. 1 y 2.

²⁰⁵ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 20, n. 13.150.

Un ejemplo simple de Leo Elders nos puede ayudar a entender lo que venimos diciendo: el sujeto que decide beber un vaso de whisky en una fiesta ciertamente debe preguntarse ¿es prudente hacerlo si después debo manejar? ¿se puede rechazar este vaso sin ofender al dueño de casa?, junto con un sinnúmero de otras reflexiones deliberativas. Pero además él requiere la posesión de ciertos afectos ordenados que sustenten una decisión correcta: desear sólo un vaso de whisky, no querer ofender al dueño de casa, sentirse responsable de su manejo, etc. Sólo la posesión de estas pasiones virtuosas permite alcanzar una buena elección en cada caso concreto²⁰⁶.

Este aspecto apetitivo sensible no disminuye la libertad de la elección, sino que, por el contrario, la acrecienta en la medida en que dispone a obrar de acuerdo a la razón. En verdad, lo principal en la elección virtuosa es su parte racional, su constitutivo formal, pero no es menos cierto que es el apetito quien confiere «el complemento de bondad al acto de virtud»²⁰⁷.

Ángel Luis Rodríguez Luño, refiriéndose justamente a esta rica consideración tomista de la elección, escribe: «La doctrina acerca del acto electivo de la virtud moral es uno de los puntos que caracterizan la filosofía moral de Santo Tomás de Aquino como ética del bien y, consecuentemente, como una ética de la unidad e integridad de la persona, que queda liberada de las molestas rupturas entre sensibilidad y razón, naturaleza y libertad, vida y espíritu, que han caracterizado buena parte del pensamiento moral europeo, y que nos hace asistir en nuestros días a una proliferación de orientaciones que por un motivo u otro podríamos denominar ‘filosofías de la represión’»²⁰⁸.

²⁰⁶ Cfr. ELDERS, Leo. «El método en la Ética según Santo Tomás», *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992, p. 35.

²⁰⁷ *De virtutibus*, q. 1, a. 4, ad 2: «Sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur: in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis».

²⁰⁸ RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, «La virtud moral como hábito electivo según Santo To-

PASIONES CONCUPIBILES EN EL INCONTINENTE Y EL CONTINENTE

En efecto, de no existir la posibilidad de hábitos virtuosos en el apetito sensitivo sólo nos queda la continencia, que no es sino el recurso (violento) de un sujeto escindido entre su racionalidad de principios y su sensibilidad desordenada. En ese sentido, la templanza no es sólo superior a la continencia porque en aquélla el bien se realiza con menos esfuerzo y más facilidad que en ésta. No es un tema de menos y más. La excelencia de la templanza sobre la continencia se basa en que sólo en la primera la sensibilidad se inserta verdaderamente como constitutivo de la elección, apuntando en la misma dirección que la racionalidad²⁰⁹.

más de Aquino», *Persona y Derecho*, 10, 1983, pp. 232.

²⁰⁹ No obstante lo que venimos diciendo, queda pendiente por desarrollar cómo opera la continencia en Tomás de Aquino, pues ni siquiera aquí es puro «esfuerzo de la voluntad».

II PARTE
RAZÓN PRÁCTICA EN
LA ACCIÓN INCONTINENTE Y CONTINENTE

CAPÍTULO 3

RAZÓN PRÁCTICA Y RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN

3.1 EL INTELLECTO Y LA RAZÓN PRÁCTICA

UN EQUÍVOCO FRECUENTE que puede darse al intentar comprender la relación entre la razón y las pasiones en Tomás de Aquino, consiste en olvidar que ésta se enmarca dentro de una teoría hilemórfica²¹⁰. La razón y la sensibilidad no son compartimentos estancos u opuestos; en ese sentido, no se trata de permanecer sólo en el problema platónico de las pasiones y la razón como partes del alma en conflicto, ni en la difícil relación cartesiana entre unos movimientos corporales autónomos y la mente humana. Dada la unidad de la naturaleza humana, y a pesar de los parciales desórdenes, no existe una separación insalvable entre apetitos e inteligencia: «aunque el movimiento de la sensualidad y de la razón tiendan hacia lo contrario, no significa que sean contrarios» (*unde quamvis motus sensualitatis et rationis in contraria tendant, non tamen sunt contrarii*)²¹¹. Para usar una analogía –sobre la que volvere-

²¹⁰ En este trabajo es imposible referirse a toda la antropología de Tomás de Aquino, no obstante, es fundamental comprender que el ser humano se constituye como una «unidad jerárquica de lo múltiple», presupone partes que se complementan y se oponen, una unidad substancial de cuerpo y alma, una misma alma que se diversifica en facultades: «La vida del hombre nos es una pluralidad, sino que todo en él está dispuesto para la unidad. [...] Existe, por naturaleza y de hecho, una fuerte influencia de las distintas potencias operativas sobre el cuerpo de la persona, del cuerpo sobre las potencias operativas, de unas potencias sobre otras; esta real influencia, sin embargo, está llamada a convertirse en armonía, porque de lo contrario llegamos al caos y la inestabilidad. Pero la armonía entre cosas diversas solo se alcanza cuando todas se ordenan hacia un mismo objetivo y cada una lo hace según su modo y operación propia». ASTORQUIZA, Patricia, *El hombre, la virtud y la educación*, Universidad Santo Tomás, 2006, p. 56.

²¹¹ *Super Sent.*, lib. III, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 1. Cfr. SELLÉS, J.F., «De veritate, 25, Acerca de la sensualidad», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 121, Pamplona, 2001, p.17 ss.

mos después— el hecho de que el gobernante busque el bien común y el gobernado su bien particular, no significa de suyo que quieran cosas contrapuestas. En principio, el bien común incluye el bien individual, y el bien individual es también parte del bien de la sociedad. Es cierto que la pasión sensible y la razón no consideran la cosa bajo los mismos aspectos; pero esto no significa que —materialmente— la pasión no pueda querer el mismo bien de la razón, y que un bien a vista del intelecto no sea el bien de la sensibilidad también. Existe una mutua dependencia y comunicación desde una facultad a la otra. Así, el apetito sensible puede desear un alimento por su buen sabor, y la razón puede valorarlo como beneficioso por su contenido energético, pero esto no implica que ambas facultades quieran cosas contrapuestas.

Debido a que este problema —la relación entre razón y pasiones— involucra dos partes, puede ser abordado desde cualquiera de ellas. Se puede tratar desde las pasiones, atendiendo a la racionalización de las mismas o a su desorden, en el sentido de su conformidad o no con la razón; o se puede analizar desde la razón, el modo en que ésta se extiende a los apetitos sensibles y cómo las operaciones mentales son influidas por la sensibilidad. Sobre lo primero hemos dicho algunas cosas. En esta parte analizaremos esta cuestión desde la razón misma. Obviamente nos resultará imposible analizar el concepto de razón en Tomás de Aquino con toda su profundidad, pero podemos, al menos, aclarar y limitar ciertas cuestiones importantes.

La *ratio* no tiene, como suele suceder con los conceptos tomasianos, un sentido unívoco²¹². En principio podemos decir que la razón es el intelecto humano; o mejor aún, es el despliegue operativo del alma

²¹² Sobre los múltiples significados de la razón puede consultarse BARZAGHI, Giuseppe, «Senso e valore della *ratio* tomistica», *Divus Thomas*, 1992, p. 9-20: «*Ratio può significare la facoltà conoscitiva [...] Ratio può significare anche il perché, il motivo o la causa [...] Ratio vuol dire pure calcolo (supputatio), come anche proporzione in ambito matematico-geometrico [...] Infine, ratio significa il contenuto concettuale di una essenza astratta dai singolari*». En el léxico de Schütz, da cuenta de 18 sentidos del término *ratio*, Cfr. BASSO, D., «Estructura psicológica y analógica de la recta razón en la moral de. Sto. Tomás», *Estudios teológicos y filosóficos*, 1963, p. 46-48.

superior o intelectual. Bajo esa idea podemos llamar también a la razón *mens, intellectus, intelligentia*. La función de la razón o intelecto es la aprehensión de las cosas en su verdad²¹³. Por el intelecto los hombres superamos la sensibilidad animal y hacemos visible lo inteligible de las cosas. Mientras la sensibilidad se topa con la materialidad concreta, el intelecto humano alcanza a aprehender la esencia universal e inmaterial de las cosas materiales²¹⁴. Bajo estas consideraciones, lo que conoce propia y directamente el intelecto es lo universal, dejando al sentido la captación de lo singular²¹⁵. «*Universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum*», para usar la expresión aristotélica recogida por Santo Tomás²¹⁶.

El hecho de que se llame razón al intelecto humano quiere remarcar el modo de proceder del entendimiento: a través de un raciocinio más que de modo directo²¹⁷. La razón humana no es un intelecto perfecto, que adquiriera las verdades en una intuición inmediata; por el contrario, se caracteriza por adquirir las verdades de modo discursivo: moviéndose desde principios previamente conocidos para descubrir cosas que antes se desconocían²¹⁸.

Es interesante reparar además en lo siguiente: la razón, además de ser la facultad humana por excelencia, nos asemeja a la inteligencia de Dios. En Tomás de Aquino aparece con fuerza la idea aristotélica de que la razón es algo «divino en nosotros»²¹⁹. Incluso, en sintonía

²¹³ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 87, a.3, ad. 1. Sobre el objeto de la razón en Tomás de Aquino, el estudio más acabado por el número de textos citados y comentados es el de SELLÉS, J.F., *Conocer y amar: Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 31 ss.

²¹⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.1, c.; *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.7, c.

²¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 86, a.1, c.; *Summa Theologiae*, I, q. 86, a.3, c.

²¹⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1, sc.

²¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8, c.; *De veritate*, q. 15, a. 1, c.

²¹⁸ Por la razón (humana) pasamos de una verdad conocida a otras que vamos descubriendo, a diferencia, por ejemplo, del conocimiento intuitivo de los ángeles. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 58, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 5, c.; *De veritate*, q. 15, a. 1, c.

²¹⁹ *Ética Nicomaquea*, Lib. X, 1177a 15-20.

con la perspectiva agustiniana, puede sostener que todo conocimiento es participación de la luz divina. En ese sentido, la inteligencia humana es siempre una inteligencia participada. Por ello ha podido escribir Rhonheimer de modo sintético: «la razón no es simplemente capacidad de pensar, sino que también ‘contiene verdad’»²²⁰. Esta idea es fundamental si queremos comprender la inigualable apreciación que atribuye Tomás de Aquino a la razón humana. Y nótese que no decimos que la razón natural pueda ser iluminada por la gracia, sino que la misma razón es, por naturaleza, creada como *imago* de la inteligencia divina²²¹.

Para efecto de nuestro estudio debemos precisar más la idea de razón. Debido a que nos movemos en el perímetro de las operaciones humanas, de los apetitos y de la voluntad, nos interesa la razón en su referencia a la acción: la *ratio practica* o el *intellectus practicus*²²². Sin embargo, como el mismo Tomás de Aquino explica, no ha de pensarse que la razón teórica y la razón práctica son dos facultades. Se trata de la misma facultad con diversos fines: uno especulativo, que se ordena a la consideración de la verdad y otro práctico, que ordena lo conocido a la acción²²³.

²²⁰ Cfr. RHONHEIMER, M., *Ley Natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona, 2000, p. 263.

²²¹ Para este tema de la razón como imagen de la divinidad es ciertamente San Agustín y el *De Trinitate* la primera fuente. Cfr. *De veritate*, q. 15, a. 1, sc. 1: «*Est quod Augustinus dicere videtur xv de Trinit. ubi dicit: pervenimus ad Dei imaginem, quod est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia; et quidquid aliud De Anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quae mens vocatur vel animus. Ex quo videtur quod rationem et intelligentiam pro eodem accipiat*».

²²² Como es bien sabido, desde los años '60 la filosofía moral ha conocido una verdadera «rehabilitación de la razón práctica», y con ella un resurgimiento de la filosofía moral de Aristóteles. Este giro no ha dejado indiferente a los seguidores y estudiosos de Tomás de Aquino, cuya filosofía moral había estado teñida de un cierto moralismo legalista, a veces demasiado racionalista u objetivista, o bien de una casuística exagerada propia de la tradición de los manuales de teología moral. Esta nueva línea interpretativa es muy evidente entre pensadores anglosajones ya clásicos como Grisez y Finnis, pero no menos clara en los recientes trabajos de Rhonheimer, Abbà y Ana Marta González.

²²³ Sobre la distinción entre una razón teórica y una práctica puede revisarse SELLÉS, J. F., «Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 101, Servicio de publicaciones de la Uni-

No se trata tampoco que a la razón práctica no le interese la verdad, existe también una verdad práctica, lo que sucede es que esta verdad no es algo que simplemente se conoce, se trata de una verdad que una vez descubierta, demanda introducirse en la misma actividad humana²²⁴. Esto es bien relevante, pues Tomás de Aquino manifiesta también esta diferencia entre un intelecto teórico y uno práctico, con la idea de que la razón puede permanecer en el plano especulativo, pero también puede «alcanzar» la acción humana. Es la misma razón, pero que se despliega en campos diferentes. En otras palabras, es el mismo intelecto que se hace práctico por extensión a la obra:

«El intelecto especulativo y el práctico en esto difieren: que el intelecto especulativo considera la verdad absolutamente; el práctico, en cambio, considera la verdad en orden a la obra. Sucede que cuando la verdad es considerada en sí misma no puede considerarse como regla de la obra, así acontece en matemáticas, y en aquellas cosas separadas del movimiento, de este modo la consideración de la verdad sólo es del intelecto especulativo. La verdad considerada en las cosas puede considerarse como regla de la obra: así el intelecto especulativo se hace práctico por extensión a la obra. [...] porque intelecto especulativo y práctico no son diversas potencias, sino que difieren en el fin, como se dice en II *Metaphys.* y en III *De Anima*, en cuanto práctico está ordenado a la obra; el especulativo, sólo a la inspección de la verdad»²²⁵.

versidad de Navarra, Pamplona, 2000; CAMPODONICO, Angelo, «Ragione Speculativa e Ragione pratica in Tommaso D'Aquino, Analogue, Differenze, Sinergie», *Rivista de Filosofia Neoscolastica*, N° LXXXIX, 1997, pp. 267-298. Los principales textos tomistas que tratan de este tema son: *Super Sent.*, lib. III, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, c.; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 11, c. y *De veritate*, q. 3, a. 3, c.

²²⁴ «La verdad práctica no sólo se conoce, sino que además, se hace: se 'introduce' en los dominios de la voluntad y de la operación libre y los torna verdaderos». MELENDO, Tomás, «La naturaleza de la verdad practica», *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, XXVI, 1986, pp. 59. Para la verdad práctica en Tomás de Aquino véase, además, del texto citado: SKARICA, Mirko, «La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 293-316. GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, «Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino», *Sapientia*, Volumen L, Buenos Aires, 1995, pp. 243-262.

²²⁵ *Super Sent.*, lib. III, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, c.: «*Intellectus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod*

Una tercera forma de expresar esta distinción entre el entendimiento de lo especulativo y el entendimiento en su dimensión práctica, consiste en decir que el objeto del primero es la verdad, mientras del segundo es lo verdadero bajo el concepto de bien²²⁶. No decimos que el objeto de la razón práctica sea el bien, en ese caso se confundiría con el apetito²²⁷, lo que queremos decir es que a la razón práctica le interesa la aprehensión de la realidad en cuanto ésta se presenta como buena²²⁸.

Pero decir que al *intellectus practicus* le interesa el bien conocido también requiere ser precisado. No es que le interese el bien como objeto de reflexión, por ejemplo, como le podría interesar a la teoría los bienes de consumo; en realidad le importa el bien en cuanto fin de las acciones humanas²²⁹. Desde que el bien es lo que moviliza toda tendencia y actividad –«*bonum est quod omnia appetunt*»²³⁰– éste se convierte

verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quae a motu separata sunt; unde hujusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari: et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus. [...] quia intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae, sed differunt fine, ut dicitur in 2 Metaphys., et 3 De Anima, in quantum practicus ordinatur ad opus, speculativus autem ad veritatis inspectionem tantum». Cfr. Summa Theologiae, I, q. 79, a. 11, sc.

²²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 11, ad. 2.

²²⁷ *De veritate*, q. 22, a. 10, ad 4: «*obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus*».

²²⁸ Cfr. SELLÉS, J. F., «Razón teórica y...», *Op. Cit.*, p. 50: «No se trata, sin embargo, de la realidad del bien, sino del conocimiento (verdad, por tanto) de que esa realidad es buena. Si no matizara cómo entiende el bien en ese caso, tal doctrina entraría en contradicción con la tesis de que el bien es el objeto propio de la voluntad».

²²⁹ *De veritate*, q. 3, a. 3, ad 9: «*Verum et bonum se invicem circumcedunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum omne est verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis*».

²³⁰ Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 37, n. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 29 a. 5 co.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.; *De veritate*, q. 21, a. 1, c.; *De malo*, q. 1, a. 1, arg. 17.

en el primero objeto de la razón práctica²³¹. Por lo tanto, una vivienda familiar, una canasta de alimentos, no son bienes prácticos en sí, sino en cuanto objeto de una apetencia. Más concretamente, en virtud de que «*bonum est principium et finis actionis*», a la razón práctica le importa el bien porque ahí se manifiesta el *término* que perfecciona las operaciones del hombre²³². Sólo el conocimiento de las cosas en cuanto buenas (o malas) orienta hacia donde deben dirigirse las acciones humanas y hacia donde no deben hacerlo. Mientras la consideración sobre los compuestos químicos de un alimento es un ejercicio especulativo de la razón teórica, la consideración de los beneficios de este alimento para un sujeto que los va a ingerir y que quiere conservar su salud es un ejercicio de la razón práctica.

Sin embargo, lo que venimos diciendo, que la razón práctica considera las cosas en cuanto son bienes que perfeccionan a un individuo desde su subjetividad, supone que la razón posee un cierto conocimiento de lo que perfecciona al hombre. Un viaje de negocios, el placer de una comida, la visita a un amigo, sólo pueden ser considerados como buenos, o en su defecto como malos, si sabemos cuál es el fin en el que deben integrarse. Aquí radica la objetividad de la moral, en la consideración de lo que «perfecciona a un hombre», no de un hombre particular, empíricamente considerado, sino la perfección de la misma naturaleza humana²³³. Esta idea de unos principios morales de carácter universal, que se le manifiestan al hombre desde su razón, no sólo importan para

²³¹ Cfr. *Sentencia De Anima*, lib. III, l. 15, n. 4.

²³² No de cualquier operación humana, sino fundamentalmente, o más perfectamente, de las que permanecen en el sujeto, como el apetecer sensible y el apetecer racional. A la razón práctica también le compete regular las operaciones que finalizan en una obra, es el campo de lo factible; pero resultan más nobles las operaciones que permanecen en el sujeto, lo agible. Las primeras son producciones (*factio*), las últimas acciones (*actio*). Cfr. *Sentencia Ethic.*, lib. I, l. 1, n. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 4, c.

²³³ «Si existe un criterio de acuerdo con el cual los actos humano pueden ser juzgados como buenos o malos, tal criterio habrá de tomarse del fin último en la medida en que éste se hace cargo, en cuanto perfectivo, de la objetividad requerida por la norma moral». Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006, 2 ed. p. 159.

entender cómo procede el intelecto humano en el plano moral, sino que son tremendamente relevantes para comprender la estructura racional del mismo sujeto incontinente y continente. Detengámonos entonces en estos principios.

3.2 LA RECTA RAZÓN DE LOS PRINCIPIOS UNIVERSALES

De acuerdo con Tomás de Aquino, la razón práctica de todo sujeto humano posee, de alguna manera, este conocimiento objetivo de lo perfecto al hombre. De modo semejante a como en la inteligencia especulativa aparecen los llamados primeros principios reguladores del conocimiento, «el todo es mayor que la parte» o «no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo», la razón práctica dispone de ciertos primeros principios ordenadores de la acción humana. Principios que, en el ámbito de la praxis, son los fines a los que tiende la naturaleza humana. Estos principios se encuentran presentes a modo de *hábito natural*. Ello significa, en primer lugar, que no son adquiridos mediante la experiencia, sino que proceden de nuestra misma naturaleza y, en segundo lugar, que, a pesar de esto, requieren ser actualizados en cada acción particular libre²³⁴. Mientras al hábito de los primeros principios

²³⁴ Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta, «De veritate, cuestiones 16 y 17: La sindéresis y la conciencia. Introducción, traducción y notas», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 61, Pamplona, 1998, pp.11-12: «En este punto, sin embargo, conviene precisar lo que Santo Tomás quiere decir cuando afirma que la sindéresis es un hábito natural. Por de pronto eso significa que no es un hábito adquirido como consecuencia de la repetición de actos (como puede ocurrir con las virtudes morales); entre otras cosas de ahí se sigue el que en principio siempre sea posible la rectificación moral. En efecto, al no depender de nuestros actos libres, la existencia de la sindéresis como guía radical hacia la buena acción no se ve amenazada por nuestros actos posteriores. Ahora bien –se podría preguntar alguien– si a fin de cuentas es esto lo que garantiza la sindéresis, ¿qué trascendencia tiene considerarla un hábito y no, como hacían otros autores, una potencia? La respuesta es que mucha: porque mientras que las potencias tienden naturalmente a su objeto, los hábitos –como dicen tantas veces Santo Tomás citando a Averroes–, se usan con libertad. En este sentido, la condición de hábito preserva una nota esencial de nuestra experiencia de la norma moral: podemos cumplirla o no cumplirla, y no por ello desaparece».

especulativo Tomás de Aquino lo denomina *intelecto de los principios*, al hábito de los principios prácticos lo llama *sindéresis*²³⁵.

El principio (o fin) básico de la acción humana contenido en la sindéresis se expresa así: «el bien debe procurarse y el mal debe evitarse»²³⁶. Es el principio supuesto de toda acción moral. A partir de la sindéresis la razón procede a explicitar y derivar otros principios fundantes de la moralidad: el hombre debe comportarse racionalmente, tiene que cuidar su vida, no debe mentir, tiene que respetar a otros hombres, no debe dañarlos, y otros similares²³⁷. El hábito de la sindéresis da cuenta además que el intelecto práctico sigue conservando su carácter

²³⁵ Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12, c.; *De veritate*, q. 16, a. 1, c. Sobre el concepto de sindéresis puede consultarse CROWNE, M.B., «The Term Synderesis and the scholastics», *The Irish Theological Quarterly*, VXXIII, 1956, pp. 228-245; BOURKE, V., «El principio de la sindéresis: fuente y función en la ética de Tomás de Aquino», *Sapientia*, XXXV, 1980, pp. 615-626; BILLY, D. J., «Aquinas on the content of Synderesis», *StMor*, 29, 1991, pp. 61-83; MOLINA, F., «La sindéresis», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 82, Pamplona, 1999 y MARIJA, Dalia, «Synderesi in moral action», *Atti del Congresso Intrenazionale L'Umanesimo Cristiano Nell III Milenio, La prospettiva di Tomasso D'Aquino*, Vol. II, 2003, pp. 856-862.

²³⁶ No es el momento de detenernos en estos principios de la razón práctica, para tal efecto aun puede leerse con provecho el artículo clásico de GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason: A commentary of the Summa Theologiae, 1-2, question 94, article 2», en A. KENNY (ed.), *Modern Studies in Philosophy: Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City, New York, 1969, pp. 340-382. Grisez ha acentuado el carácter teleológico de este principio, donde el centro no está en el imperativo de hacer (*to do*) y evitar (*to avoid*) el bien y el mal, sino en considerar el bien y el mal como fines de la acción.

²³⁷ La coincidencia de los preceptos de la ley natural con la sindéresis es absolutamente coherente, dado que «*synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum*». *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1, ad 2. «*Thomas' own vocabulary, wich, when examining synderesis from different points of view, allows him to speak of it in one place as containing 'the first principles of practical reason' and, in another, 'the first precepts of the natural law'. [...] level corresponding to the physicalist understanding of natural law held by the Roman Jurist, Ulpian and [...] a level corresponding to the law o reason approach held by Cicero*». BILLY, D. J., «Aquinas on the content of Synderesis», *Op. Cit.*, pp. 64, 66.

de racionalidad iluminada por la luz divina. La sindéresis es justamente ese especial chispazo de luz (*scintilla*) que ilumina siempre e inequívocamente al hombre sobre el bien que debe conservar²³⁸. En esa línea, la sindéresis es naturalmente invariable y verdadera, y lo que realmente falla es la actualización de los principios de la razón en su referencia a las acciones particulares. Si se quiere, no existe una corrupción de la naturaleza de la razón, sino de la razón en cuanto es impedida de pronunciarse correctamente sobre las elecciones particulares. Ha sido quizás Rhonheimer quien ha acentuado con más fuerza esta idea de la «infabilidad» de la razón en cuanto tal: «El acto de la razón y de la inteligencia se puede describir en su conjunto con la metáfora de la luz. La luz no se puede emplear para oscurecer. En tanto que es luz ilumina, hace visible, permite que comparezca lo escondido. La luz puede ser más débil o más intensa, sus rayos pueden chocar con obstáculos, ser oscurecidos, filtrados o desviados. La facultad intelectual se puede comparar con una fuente de luz, y su acto con un rayo de luz. Todo lo que falsee su acto no procede de ella, sino que es un obstáculo para su propio acto»²³⁹. Sin embargo, se entiende también que en el hombre se dan fallas en los juicios de la razón, en la aplicación operativa de la razón, pero las causas de tal o cual error deben buscarse fuera de la misma razón. En *De Veritate*, a propósito de la pregunta sobre si la sindéresis puede extinguirse, Tomás de Aquino así se responde:

²³⁸ «The term *scintilla* also has an interesting history. Literally it means a spark or particle of fire. In a transferred it can mean a fragment remaining of something that compared with a fire; or it can mean a germ. The transferred sense is of very respectable classical antiquity. Cicero, for example, speaks of the *scintilla* of virtue in children. The word has obvious possibilities in discussion of *synderesis* and conscience. St. Jerome [...] had given the example in speaking of *scintilla conscientiae*. But it was not until the thirteenth century that the uncertainties of terminology involved between *synderesis*, conscience, *ratio superior* and *scintilla* were resolved. For St. Thomas the *scintilla conscientiae* is *synderesis*, not alone because it is the purest part of conscience but because it flies above conscience as the spark does over the fire and as, one recall, the Eagle does over the symbol of the faculties in the vision of Ezechiel». CROWNE, M.B., «The Term *Synderesis* and the scholastics», *Op. Cit.*, p. 158.

²³⁹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2000, p. 174.

«Que la sindéresis se extinga puede entenderse de un doble modo. El primer modo, en cuanto a la misma luz habitual, desde esa perspectiva es imposible que la sindéresis se extinga. [...] Esta luz es de la naturaleza misma del alma [...] El segundo modo en cuanto al acto, y esto de una doble manera: la primera cuando el acto de la sindéresis esta totalmente impedido. Y así sucede que el acto de la sindéresis se extingue en los que no tiene uso del libre albedrío o ningún uso de la razón. Y esto, a causa del impedimento que proviene de alguna lesión del órgano corporal por la que nuestra razón está privada de entender. La otra manera (de extinguirse respecto del acto) se da cuando la sindéresis se desvía a lo contrario. De esa forma es imposible que el juicio universal de la sindéresis se apague, sólo se extingue en lo particular respecto de las acciones, en cuanto se peca eligiendo. Esto cuando la fuerza de la concupiscencia o de otras pasiones absorbe la razón de tal manera que, al elegir, no se aplique el juicio universal al acto particular. Pero no se extingue la sindéresis simplemente (*simpliciter*), sino sólo de modo relativo (*secundum quid*). Luego, hablando simplemente, se debe conceder que la sindéresis no se extingue nunca»²⁴⁰.

Mientras los principios más generales resultan claros para todos los hombres que poseen razón, las especificaciones derivadas pueden dis-

²⁴⁰ *De veritate*, q. 16, a. 3, o.: «*Dicendum quod synderesim extinguere, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in Psalm.: signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extinguere, in quantum actus synderesis omnino intercipitur. Et sic contingit actum synderesis extinguere in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur. Et sic impossibile est in universali iudicio synderesis extinguere; in particulari autem operabili extinguatur quandocumque peccatur in eligendo. Vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extinguere synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguatur».*

crepar de un sujeto a otro. Así, mientras a todo sujeto racional le resultará evidente que el robo, en general, es malo, no es tan claro saberlo respecto del robo (famélico) de quien no tiene con qué alimentarse. El fundamento de esta discrepancia en las concreciones de los principios puede explicarse por dos grandes motivos: el primero, debido a las múltiples variantes que empiezan a interactuar en una particularización judicial sobre un determinado hecho o acción; pero además, como segundo motivo, por las condiciones anímicas mismas del hombre que juzga: sus disposiciones afectivas, la interacción de la razón con las percepciones sensibles y su dependencia de órganos corporales. Es lo que podría sucederle –por ejemplo– al partidario de la eutanasia, quien convencido por las campañas publicitarias, o por el miedo a una vida de soledad, o por el mismo efecto del dolor, piensa que hay bienes superiores al de la vida misma²⁴¹.

Cuando la razón se mantiene aún en su orden primigenio en conformidad con los principios de la sindéresis, y no se ha visto tergiversada en la consideración de lo particular, se habla de *recta ratio*, concepto que describe a la razón ordenada hacia fines rectos:

«Así como la razón especulativa se dice recta según más se conforme a los primeros principios, así también la razón práctica se dice recta según más se conforme a fines rectos»²⁴².

²⁴¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.4, c.: «Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico».

²⁴² *Super Sent.*, lib. III, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 2, c.: «Sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines».

Ahora bien, la razón práctica no se ocupa propiamente de estos principios en esta perspectiva general, aunque sean ciertas determinaciones más particulares. Esa es la perspectiva más bien adoptada por las ciencias normativas. La razón práctica tiene su principio en la consideración universal, pero ella aborda finalmente las acciones particulares y contingentes²⁴³. Aquí debemos detenernos.

3.3 LA RECTA RAZÓN ORIENTADA A LA ACCIÓN

Como lo señalábamos párrafos atrás, a la razón práctica le compete pronunciarse no principalmente sobre normas genéricas, sino sobre acciones concretas, deseos, decisiones y actividades humanas singulares. Del mismo modo que el buen médico, que ejerce una profesión práctica, no se caracteriza por saber su ciencia en general, sino por juzgar cuál es la enfermedad que aqueja a un hombre concreto; así también las consideraciones morales se constituyen no primeramente como una discusión sobre las normas morales, sino respecto del juicio práctico que cada individuo realiza sobre la acción singular²⁴⁴. Para que la razón sea verdadera en un primer nivel, el de las consideraciones generales, se requiere simplemente lucidez intelectual, es decir, posesión de ciencia moral²⁴⁵; sin embargo, para la posesión de la verdad en el segundo

En realidad el concepto de razón recta en Tomás de Aquino es analógico, pues compete tanto a la recta razón de los principios, como a la recta razón del obrar. Cfr. BASSO, D., «Estructura psicológica y analógica de la recta razón en la moral de Sto. Tomás», *Op. Cit.*, 1963, 37-71.

²⁴³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 3, ad 3.: «*ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa*»; *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 65, n. 7; *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 75, n. 11; *Sententia De Anima*, lib. III, l. 12, n. 16.

²⁴⁴ *De virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 1. Sobre la diferencia entre ciencia normativa y conocimiento práctico. Cfr. MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma, 1987.

²⁴⁵ Para una concepción distinta de la ciencia moral, según la cuál se trataría de una ciencia práctica dependiente de la experiencia del sujeto y de su voluntad, véase ELTON, María, «The Method of Moral Science in Thomas Aquinas», *The Thomist*, en evaluación.

nivel, el de las operaciones humanas, se requiere además una serie de factores extra racionales, entre los que destaca fundamentalmente el ordenamiento de las disposiciones apetitivas.

Para entender esto habría que comprender que este segundo ámbito de racionalidad no es simplemente el lugar de la particularización lógica de las normas generales²⁴⁶: «no se debe mentir *al Estado en la declaración de impuestos*» o «no se debe dañar *a los niños con castigos físicos*»; lo que aquí importa, en realidad, es una concreción de dichos principios «mediada» por la afectividad. El problema es que esta perspectiva, como bien señala Giuseppe Abbà²⁴⁷, no se puede concebir bajo un esquema lógico y jurídico de subsunción de normas, sino que importa, además de las circunstancias particulares concretas, las disposiciones afectivas del sujeto, que ahora cobran una relevancia trascendental.

La razón práctica juzga no sólo según la inteligencia del sujeto, sino de acuerdo a la influencia de las pasiones comprometidas en la acción sobre la que recae éste juicio. De hecho, son las pasiones quienes permiten que la razón se mueva en el terreno de la praxis. Pero ello supone además que la razón no sólo debe funcionar como *recta ratio*, sino como *recta ratio agibilium* (*recta razón de la operable*). Esta rectitud de la razón respecto de la acción concreta es la virtud de la prudencia²⁴⁸.

²⁴⁶ ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Op. Cit. p. 153.

²⁴⁷ ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Op. Cit. p. 153.

²⁴⁸ La literatura sobre la prudencia en Tomás de Aquino es amplia, no obstante la mayoría de los estudios analizan este tema desde una perspectiva ética, pocos son los estudios que abordan la racionalidad práctica envuelta en esta virtud. Cfr. LOOTTIN, O., «Les débuts du traité de la prudence au moyen âge», *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1932 (1963), pp. 270-293; GERHARD, V., «The Intellectual Virtue of Prudence», *Thomist*, VIII, 1945, pp. 413-456; RAMÍREZ, Santiago, *La prudencia*, Ediciones Palabra, Madrid, 1981; BELMANS, T., «Le 'jugement prudentiel' chez saint Thomas», *Revue Thomiste*, XCI, 1991, pp. 414-420; LEMOINE, B., «La prudence chez Saint Thomas d'Aquin. La problématique thomiste au regard de la philosophie aristotélicienne. Pour une relecture contemporaine du traité», *Divus Thomas*, Vol. 94, 1991, pp. 27-51; SELLÉS, J.F., «La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* (90), Pamplona, 1999. MINER, Robert, «Non Aristotelian Prudence in The Prima Secundae», *The Thomist*, 64, 2000; WESTBERG, D., *Right Practical Reason: Aristotle*,

La prudencia es la perfección de la razón práctica en su ejercicio de juzgar la acción concreta. Como indica Tomás de Aquino, la prudencia es la sabiduría de las cosas humanas: *prudencia est sapientia in rebus humanis*²⁴⁹. En otras palabras, el hombre juzga bien no sólo porque dispone habitualmente de un ideal normativo universal, sino además porque dispone de una correcta apreciación, desde su subjetividad, de los bienes envueltos en estos fines. Ello no atenta contra la objetividad de los juicios particulares –para Tomás de Aquino la objetividad es la verdad– sólo indica que la verdadera objetividad se obtiene cuando el sujeto juzga de acuerdo con sus rectas apetencias²⁵⁰. En efecto, son las pasiones rectas o virtudes morales las que permiten juzgar correctamente, y por el contrario, son las pasiones desordenadas las que obscurecen nuestro juicio sobre lo particular. Este tema, como puede verse, no es menor, manifiesta la profunda unidad entre apetitos y razón práctica que bien vale la pena profundizar más.

La prudencia requiere de las virtudes morales

Se trata de una tesis típica de Tomás de Aquino, heredada de Aristóteles, según la cual existiría una íntima conexión y mutua dependencia entre la prudencia, como perfección de la razón práctica, y las virtudes morales²⁵¹.

Action, and Prudence in Aquinas, Oxford University Press, 2002 (1994).

²⁴⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1.

²⁵⁰ *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 4, c.: «*Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto*». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 5, ad. 3. Véase, también, nuestro estudio SERRANO, Ignacio, «Afectos y juicio virtuoso en Tomás de Aquino: la objetividad de la moral», *Intus Legere*, Vol. 4, N° 1, N, 2010.

²⁵¹ Sobre este tema véase el clásico texto de LOTTIN, Odón, «La connexion des vertus chez sain Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs», 195-252, *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, TIII, Louvain, 1949. RAMÍREZ, Santiago, *La prudencia*, *Op. Cit.*, p. 160 ss. Sobre el mismo tópico GEACH, Peter, *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993 (1977), pp. 188-195 y MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001 (1984), pp. 196-197. Más recientemente Irwin ha vuelto sobre esta problemática en IRWIN, T. H., «Practical Reason Divided: Aquinas and his Critics», en GARRETT, Cullity and BERYLS, Gaut, eds., *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press, 1997, pp. 189-214. Véase

Las virtudes morales requieren de la prudencia porque es ella la que identifica los medios verdaderos o más acertados. Pero además, la prudencia requiere a las virtudes morales para desear los fines adecuados²⁵².

Una afectividad ordenada no se limita –en Tomás de Aquino– simplemente a permitir la deliberación o a ejecutar con mayor prontitud la decisión. Con todo lo importante que es este papel dispositivo de las pasiones y deseos, importa atender además a la influencia que tiene un apetito rectificado en el juicio racional respecto del conocimiento veritativo del bien. Las *pasiones ordenadas* son para Tomás de Aquino elementos constitutivos del acto judicativo correcto del virtuoso, al menos en las virtudes del ámbito sensible como la templanza y la fortaleza. Esto es así porque el intelecto sólo se vuelve verdaderamente práctico desde este principio determinante que es el apetito. Así, por usar un ejemplo clásico de Santo Tomás, el casto juzgará rectamente por una cierta «connaturalidad» afectiva, no simplemente por un juicio de la razón²⁵³. Y no decimos sólo que las pasiones ordenadas racionalmente permiten el razonamiento práctico esclarecido, sino que además, podemos afirmar que ellas contribuyen positivamente en el juicio de la razón que aplica lo general a lo particular²⁵⁴. Una razón práctica «desafec-

también CONDERANA, Jesús Manuel, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002, pp. 189 ss.

²⁵² Los pasajes más relevantes a este respecto se encuentra en: *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 4, ad. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a. 4, c. y ad. 3; *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, *Sententia Ethic.*, lib. vi, l. 10, n. 901.

²⁵³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2 c.

²⁵⁴ En esa línea, no podemos sino coincidir con Rafael Tomás Caldera cuando escribe: «*Nous voyons ainsi que l'inclination vertueuse n'est pas un principe purement extérieur à la délibération de la prudence, chargé de la protéger des assauts des passions, mais plutôt une de ses sources propres. La vertu morale est assurément un removens prohibens qui permet la considération rationnelle –et saint Thomas ne manque pas de s'exprimer quelquefois en ces termes; mais ce n'est un removens prohibens que parce que c'est une tension rectifiée. Or, dans la même mesure, elle nous permet d'expérimenter comme bon le vrai bien ou d'avoir un discernement par inclination des fins propres. Et ce discernement est non seulement effective ou conservative mai essentieliter le prime propre immédiat de la délibération*». CALDERA, R. T., *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Librairie

tada» completamente, tampoco podría juzgar correctamente la acción concreta, al menos no en el orden de las cosas sensibles. Aunque basta un ejemplo de experiencia para entender lo que estamos diciendo, sólo la apreciación racional del fuerte respecto de los peligros de un adversario determinado pueden resultar verdaderos, lo cierto es que esto implica toda una concepción de la virtud que aquí sólo podemos mencionar.

La virtud no es para Tomás de Aquino una mera sujeción de las pasiones a la razón. Esa imagen, más bien platónica, implicaría que la razón actúa desde afuera, limitando el movimiento pasional en vista de una cierta claridad cognitiva. La virtud es, más bien, la misma razón práctica inserta en las inclinaciones y apetitos²⁵⁵; o, en otras palabras, la configuración de la razón sobre la sensibilidad apetitiva. Sólo así se entiende que la afectividad pueda también desempeñar una función cognitiva, pues mediante esta configuración del apetito sensible según la forma de la razón, la pasión misma *muestra* el bien, y concretamente el *bonum rationis*, el bien conforme a la razón²⁵⁶.

Esto es así porque en el ámbito de la operación, los fines últimos son presentados por las virtudes morales²⁵⁷. Para un correcto juicio respecto de la acción particular, no es suficiente la rectitud de la misma razón en su conocimiento *universal* de los fines prácticos, se requiere de la virtud moral que diversifica el fin recto de la vida humana en cada inclinación:

Philosophique J. Vrin, Paris, 1980, p. 101-102.

²⁵⁵ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de ética filosófica*, *Op. Cit.*, p. 284

²⁵⁶ *Ibid.* p. 178.

²⁵⁷ Decimos «presentados», para aclarar que no son las virtudes morales las que fijan el fin, sino la *sindéresis*, que se diversifica como apetito recto en cada virtud: en la templanza, la fortaleza y la justicia. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, ad. 1 y ad 3: «*virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in primo habitum est, non autem prudentia, ratione iam dicta. [...] finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam*».

«La recta razón preexige unos principios de los cuales la razón procede. Pero es necesario que la recta razón acerca de lo particular no proceda sólo de principios universales, sino también de principios particulares. Acerca de los principios universales del actuar (*principia universalis agibilium*), el hombre rectamente se encuentra ordenado por el intelecto natural de los principios, gracias a los cual el hombre sabe que nunca debe hacer el mal, o también por alguna ciencia práctica. Pero esto no es suficiente para razonar rectamente acerca de las cosas particulares. Pues acontece que el principio universal conocido por el intelecto o por alguna ciencia, se puede corromper en particular por alguna pasión, así en el concupiscente, cuando es vencido por la concupiscencia, le parece que es bueno aquello que desea (*concupiscit*), aunque sea contrario al juicio universal de la razón. De este modo, así como el hombre rectamente se encuentra dispuesto acerca de los principios universales, por el intelecto natural de los principios o por el hábito de la ciencia; así para que exista rectitud acerca de los principios particulares del actuar (*principia particularis agibilium*), que son los fines, conviene que sea perfeccionado por algún hábito que le haga de algún modo connatural juzgar rectamente sobre los fines. Y esto se hace por la virtud moral, el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud: *así como es cada uno, así le parece el fin*, como se dice en III *Ethic*. En conclusión, para la recta razón de lo operable, que es la prudencia, se requiere la virtud moral»²⁵⁸.

²⁵⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 5, c.: «*Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalis agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalis, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularis agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III *Ethic*. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem*». Cfr. *De virtutibus*, q. 1, a. 12, c.

El problema, que pronto salta a la vista, es que la íntima unidad entre virtud y prudencia, delata a su vez la dependencia que tiene la razón práctica respecto del apetito. Las pasiones permiten acercarse al bien *envuelto* en la acción, pero también, y frecuentemente, las pasiones sólo se quedan en el *envoltorio* del bien. Es decir, las tendencias de la sensibilidad también pueden ocultarle a la razón el verdadero bien. El intemperante no puede ver la belleza, porque sólo tiene ojos para su deseo. Esa es la verdad que no habría visto Sócrates. La razón práctica no depende de ella misma para acertar, porque no es puro saber; por ende, el hombre no depende de su pura razón para alcanzar la buena acción, porque no es pura razón:

«Tal fue la opinión de Sócrates, que dijo que todas las virtudes eran prudencias, como se dice en *VI Ethic.* Luego sostenía que el hombre de ciencia no podía pecar en lo que sabía, y si pecaba, lo hacía a causa de su ignorancia. Esto procede de una suposición falsa, que la parte apetitiva obedece a la razón en todo mandato. [...] Para que el hombre obre bien se requiere no sólo que la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral»²⁵⁹.

Sólo resta indicar las razones de fondo para comprometer los apetitos en los juicios racionales: en primer lugar, la misma unidad entre las partes o facultades del alma del sujeto que juzga, cognoscitivas y emocionales; pero además, como explica Santo Tomás, en que el juicio se refiere a un objeto singular, la acción humana, materia propia a la que dirigen los apetitos:

«Los actos y las elecciones del hombre se refieren a cosas singulares. De ahí que el apetito sensitivo, por ser una potencia de lo particular, ten-

²⁵⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2, c.: «*Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes esse prudentias, ut dicitur in VI Ethic. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi, enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione [...] Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis*». Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VI, l. 10.

ga gran fuerza en sí mismo para disponer al hombre, de modo que algo le parezca de una forma u otra en lo referente a cosas singulares»²⁶⁰.

Las virtudes morales requieren de la prudencia

Supuestos los principios universales respecto del obrar, a la *ratio practica* le compete aplicar, orientar y regular el actuar concreto. Mientras a la razón teórica le corresponde ordenar los saberes (*sapientis est ordinare*), lo propio de la razón práctica es, en vista del bien aprehendido, ordenar las acciones humanas para encauzarlas hacia su fin último.

La acción buena no sólo presupone que los afectos *estén ordenados* de acuerdo con la razón, sino que supone que la razón *ordene* los afectos. Es una mutua dependencia que existe entre los afectos y la prudencia: la razón práctica requiere para su rectitud a las virtudes morales, los apetitos de la afectividad requieren de la prudencia para ser plenamente virtudes. Esta capacidad rectora de la prudencia respecto de la acción, es justamente el legado socrático que no puede olvidarse. El bien no puede realizarse si no *sabemos* lo que queremos²⁶¹. En eso Sócrates acertaba. El problema –de acuerdo a Tomás de Aquino– es que puso este mismo saber como parte del querer.

«La búsqueda de Sócrates [dice Aristóteles], bajo cierto aspecto era correcta, pero bajo cierto otro, fallaba. Se equivocaba al estimar que todas las virtudes son prudencias, estando la prudencia y las virtudes en diversas partes del alma. Pero en cuanto esto decía bien: que la virtud moral no puede ser sin prudencia»²⁶².

²⁶⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 2, ad 2: «*Actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia*».

²⁶¹ «We can state a prime requisite of a prudent man is that he be good in reasoning». GERHARD, V., «The Intellectual Virtue of Prudence.» *Op. Cit.*, p. 445. *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 5, ad 2: «*Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalis principia ad particularia, quae sunt varia et incerta*».

²⁶² *Sententia Ethic.*, lib. VI, l. 11, n. 8.907: «*in hoc dicta Socratis inquisitio quantum*

Sin la prudencia, las virtudes morales serían simples talentos naturales, una especie de proto-virtudes o virtudes en germen. Tomás de Aquino llama a estas disposiciones una «inclinación natural al bien de la virtud», virtudes imperfectas o *inchoatio virtutis*²⁶³. Si bien estos talentos posibilitan la adquisición de la virtud, en la medida que nos connaturalizan hacia el bien, no son virtudes, pues carecen del componente intelectual que «ilumina» la acción particular. Sin este discernimiento sobre lo mejor en una situación concreta, puede malograrse incluso la mejor de las disposiciones naturales. Como el mismo Tomás de Aquino advierte, un individuo que poseyese naturalmente fuerza o capacidad de aguante (de abstinencia), pero que careciera de discreción o buen juicio, podría resultar más perjudicial que un individuo simplemente débil y blando: «*así como el caballo en carrera, si es ciego, cuanto más corre tanto más violentamente tropieza y se daña*»²⁶⁴.

Ninguna virtud moral puede darse sin prudencia, tampoco la prudencia puede darse si no se tienen virtudes morales, la virtud permite que el juicio de la razón práctica se conforme a los fines rectos, la prudencia permite que la virtud se ordene rectamente hacia dichos fines. La virtud de la justicia permite querer éste bien: dar a cada uno lo que le corresponde, la prudencia posibilita elegir determinado bien para hacer justicia.

«Ninguna virtud moral puede tenerse sin la prudencia, porque lo propio de la virtud moral es hacer una elección recta, al ser un hábito electivo; para la elección recta no es suficiente solo la inclinación al fin debido, que proviene directamente del hábito de la virtud moral, sino que se requiere también que alguien elija directamente aquello que es para el fin (*ea quae sunt ad finem*) cosa que hace mediante la prudencia, que aconseja, juzga y preceptúa los medios ordenados al fin. De modo similar, tampoco la prudencia puede darse si no se tienen las virtudes morales, ya que la prudencia es la recta razón de lo operable (*recta ratio*

ad aliquid erat recta, quantum autem ad aliquid peccabat; in hoc enim quod existimabat omnes virtutes morales esse prudentias, peccabat; cum virtus moralis et prudentia sint in diversis partibus animae. Sed quantum ad hoc bene dicebat, quod virtus moralis non potest esse sine prudentia».

²⁶³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, ad 3 y *De virtutibus*, q. 1, a. 8, c.

²⁶⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, ad. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q.65, a. 1, c. y *Sententia Ethic.*, lib. vi, l. 11, n. 905.

agibilium), que tiene por principios los fines de la acción, respecto de los cuales uno está bien dispuesto por las virtudes morales. De modo que, así como no puede darse ciencia especulativa sin el entendimiento de los principios, tampoco puede darse la prudencia sin las virtudes morales»²⁶⁵.

Conviene detenerse en esa expresión, *ea quae sunt ad finem*, porque volverá a aparecer cuando tratemos de la voluntad. Con ella no se está aludiendo a los medios físicos que posibilitan la acción, sino a los fines de acciones concretas que, en cuanto particulares, hacen de medio para fines más universales²⁶⁶.

A la prudencia no le correspondería ordenar los fines de los apetitos: el alimento o la unión sexual, si usamos el ejemplo de las pasiones concupiscibles, eso es lo propio de la misma tendencia²⁶⁷, sino que le

²⁶⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 1, c.: «*Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas*». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 1, c.

²⁶⁶ Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de ética filosófica*, Op. Cit. p. 109: «Cuando hablamos de ‘medios’ lo primero en que pensamos es en herramientas, como un martillo o una lima, o en dinero, medicamentos y otras cosas parecidas. Pero en Aristóteles no encontramos término alguno que corresponda a esta noción de ‘medios’. La lengua griega conoce sólo la expresión, que Aristóteles utiliza una y otra vez, de *ta pros to telos*. Lo mismo sucede en santo Tomás: la expresión griega aparece en sus obras traducidas *ea quae sunt ad finem*, ‘aquello que es hacia el fin’, o, en una traducción un poco más cuidada, ‘aquello que se ordena al fin’. Eso ‘que se ordena al fin’ no es otra cosa que una acción humana concreta elegible o elegida. Los ‘medios’ son *acciones concretas* que se eligen y ejecutan para alcanzar un determinado fin».

²⁶⁷ En la medida que los apetitos se ordenan en conformidad con la razón, estos se inclinan a los fines de la *sindéresis*. De este modo, más que de la prudencia, dependen de

corresponde ordenar el apetito de modo que sus actos se ordenen hacia un fin, por ejemplo elegir desear a determinada mujer con quien la unión sexual se plenifica, o elegir desear determinado alimento que permite conservar la salud²⁶⁸ ¿Cómo opera la prudencia en *ea quae sunt ad finem*? En primer lugar, a la prudencia le compete deliberar a modo de consejo, cuáles son los medios que las potencias apetitivas deben querer para alcanzar el fin. En segundo lugar, juzgar sobre dichos medios. Pero en tercer lugar, y más importante, regular –Tomás de Aquino dirá preceptuar– para que los apetitos se dirijan hacia el fin recto: «*Esto es lo que hace la prudencia: aconseja, juzga y preceptúa de aquello que es para el fin*» (*Hoc facit prudentia quae est bene consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem*)²⁶⁹.

Santo Tomás es bien gráfico sobre esta última tarea de la prudencia, el *praeceptum*²⁷⁰. A la razón práctica le corresponde especialmente dirigir para que las demás potencias se muevan de acuerdo al *ordo rationis*. El *praeceptum* es el mandato normativo de la razón que dirige la elección. Esta es una característica clave de la razón práctica. La razón práctica –siempre según Tomás– aconseja, juzga, pero fundamentalmente impera

la misma recta ratio. Cfr. RODRIGUEZ LUÑO, A., «La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino», *Persona y Derecho*, 10, 1983, p. 225. Cfr. *De virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 16.

²⁶⁸ Este ha sido un tema muy debatido entre los estudiosos de Aristóteles, si a la prudencia le compete señalar los medios o también los fines de las virtudes. Cfr. CONDERANA, Jesús Manuel, *El conocimiento de...*, *Op. Cit.* p. 203. «La prudencia aristotélica no es simplemente una facultad que arbitra medios sino que participa también en la identificación del fin». En Tomás de Aquino se puede decir que le compete los medios, y los fines sólo en cuanto son fines propios de cada virtud. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 66, a. 3, ad 3: «*Prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur in II et VI Ethic*».

²⁶⁹ *Sententia Ethic.*, lib. VI, l. 10, n. 1.390.

²⁷⁰ Cfr. DEMAN, Th. «Le ‘précepte’ de la prudence chez Thomas d’Aquin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 20, 1953, pp. 40-59; ENRÍQUEZ, María Tera, *El Imperium en Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 2008, inédita.

los apetitos, de ahí lo práctica de la razón²⁷¹.

«La prudencia no sólo aconseja bien, sino también juzga bien e impera bien. Lo que no puede hacer si no es removiendo el impedimento de la pasión que corrompe el juicio y el precepto de la prudencia»²⁷².

Como puede verse, la razón práctica es más compleja de lo que a simple vista parece. No basta hablar de juicios sobre lo particular para entrar de lleno en el ámbito de razón práctica, lo distintivo de la razón práctica, y específicamente de la prudencia, radica además en la aplicación de estos dictados al obrar y esto es –como veremos– en la ordenación de las mismas potencias apetitivas que influyen en su juicio. La razón práctica además de cognoscitiva, es fundamentalmente imperativa, aprende la realidad para luego ordenar el querer²⁷³. Como ha escrito García Huidobro: «El que pueda hablarse de una razón práctica o, más exactamente de un uso práctico de la razón, nos hace ver que la razón humana no es sólo constatativa, sino también preceptiva»²⁷⁴.

En esa línea, el intelecto práctico es principio de acción. Es causa del movimiento de las potencias apetitivas. Es cierto que no es la causa perfecta o efectiva, para ello debemos recurrir a la voluntad que

²⁷¹ Existe una compleja discusión sobre si ambos conceptos, *praeceptum* e *imperium*, refieren al mismo acto. Aunque parece que Tomás de Aquino utiliza idistintamente ambos términos, a nosotros nos acomoda la distinción entre el precepto, como un acto anterior y directivo de la elección, que es el que fundamentalmente nos interesa, y el imperio, que ordena la ejecución del acto. En ese sentido, seguimos a Gauthier y Rodríguez Luño en sus análisis. Este último escribe «El praeceptum no es el imperium posterior a la elección, éste es un mandato ejecutivo sobre las demás facultades en orden a la acción exterior, el praeceptum es directivo de la acción interior La confusión de actos resta validez a la prudencia como un hábito perfectivo de la elección». RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica: Il rapporto fra libertà & virtù*, Edizioni Ares, Milano, 1988, 94 ss.

²⁷² *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 5, ad 3.: «*Prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et praeceptum prudentiae*». Así, el acto principal de la prudencia es el precepto. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 8, c. De virtutibus, q. 1, a. 12, ad 26.

²⁷³ PIEPER, J., *Op. Cit.* (7ª ed) RIALP, Madrid, 2001, p. 44.

²⁷⁴ GARCÍA HUIDOBRO, J., «Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino», *Op.Cit.*, pp. 261-262.

hace de causa eficiente, pero no es menos cierto que mueve, y lo hace presentando el fin de la acción: el bien apetecible. Esto nos permite dar cuenta de la íntima unidad entre la acción, el bien y la razón. Hacemos finalmente lo que hemos considerado hacer en un principio²⁷⁵.

La razón práctica mueve a la sensibilidad con esa especial causalidad que descubrió Aristóteles: la de la causa final. Lo *appetibile* mueve el deseo y las inclinaciones apetitivas. No se trata de un impulso físico, sino del conocimiento del bien, de la presencia intencional de lo que debe hacerse y debe evitarse. La inteligencia mueve sin moverse: atrayendo. Si ayuda la analogía, mueve como los motores inteligentes dirigen al mundo sublunar: *appetitus sensitivus sequitur appetitum rationis, sicut sphaera movetur a sphaera*²⁷⁶.

«Así como la imaginación de la forma sin la estimación de lo conveniente o nocivo no mueve el apetito sensitivo, así tampoco la aprehensión de lo verdadero sin la razón de bueno y apetecible. Por ello el entendimiento especulativo no mueve, sino el intelecto práctico»²⁷⁷.

²⁷⁵ Cfr. *Sentencia De Anima*, lib. III, l. 15, n. 4: «*Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens. Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici. Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius, usque ad illud, quod nobis imminet primo agendum. Et hoc est quod subdit quod ultimum de actione intellectus practici, est principium actionis; idest illud, unde debemus actionem incipere. Unde rationabiliter dictum est, quod haec duo sunt moventia, scilicet appetitus, et intellectus practicus. Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet». Cfr. *De veritate*, q. 15, a. 3, c.: «*Appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus*».*

²⁷⁶ *De malo*, q. 4, a. 2, ad 5. Cfr. GARCÍA JARAMILLO, M., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Op. Cit., p. 304

²⁷⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1, ad 2: «*Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio*

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

El problema es que esta injerencia de la razón práctica en lo singular, tanto en lo que tiene de cognoscitiva como de lo que tiene de imperativa, no se aviene bien con lo que habíamos dicho en un principio: lo racional es de lo universal. Tomás de Aquino sabe bien de esta dificultad, de hecho, él mismo se la hace, por lo que tendrá que explicar cómo la razón, en cuanto práctica, alcanza el bien singular para juzgar y ordenar la acción²⁷⁸.

veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus».

²⁷⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1, ob. 2: «*Universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis*».

CAPÍTULO 4

LA RAZÓN PRÁCTICA INSTALADA EN LOS AFECTOS

4.1 LA RAZÓN PRÁCTICA Y SU COMUNICACIÓN CON LA SENSIBILIDAD

UNA VEZ DELIMITADO LO ESENCIAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA y su objeto, podemos preguntarnos, ¿cómo la razón práctica alcanza lo singular? Una tesis clara de Tomás de Aquino es que la razón humana no alcanza lo singular de modo directo o inmediato. Para Tomás de Aquino el principio de individuación de las cosas singulares es la materia. Pero la materia es opaca al intelecto, no es inteligible²⁷⁹. El intelecto sólo alcanza un conocimiento del singular despojándolo (*abstrahendo*) de sus condiciones materiales, haciendo así a la cosa semejante al intelecto²⁸⁰. Ello no significa que el conocimiento no alcance de *ninguna forma* el singular. El sujeto cognoscente capta la cosa singular mediante la sensibilidad que inicia todo conocimiento. Y en virtud de esa línea de continuidad que existe en el conocer (herencia aristotélica), lo cierto es que la inteligencia capta también la formalidad individual aprehendida por los sentidos en su primer contacto con las cosas materiales. El proceso es el siguiente. Dado que la inteligencia conoce abstrayendo lo inteligible de la imagen particular (*phantasma*), una imagen que, su vez, proviene de la impresión hecha en el sentido; por ende, para alcanzar lo singular, debe volver la inteligencia sobre sus representaciones. A este proceso se le ha llamado la *conversio ad phantasmata*, pues consiste en una reflexión del intelecto sobre sus propios pasos²⁸¹.

²⁷⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1, c.; *De veritate*, q. 2, a. 6, c.; *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 65, n. 3.

²⁸⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1, c.

²⁸¹ Para una discusión referida a la distinción o continuidad que existiría entre el proceso de *abstractio* y de *conversio* en el conocimiento singular. Cfr. GARCÍA JARAMILLO, M., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Op. Cit. p. 335 ss.

Pero debido a que lo particular-material no es el objeto propio de la razón, ella, para encontrarlo, debe hacer uso de los sentidos que le presentan el objeto singular. Más específicamente, la razón debe hacer uso de la *cogitativa* para «incorporar» la cosa. No bastan los sentidos externos, porque ni siquiera ellos se las ven con el particular, los sensibles se limitan a las cualidades exteriores²⁸². De hecho, la proposición «Sócrates es hombre», fundamental para la razón y su operación, resulta de un juicio de la cogitativa. «Es mediante la cogitativa como el intelecto humano percibe indirectamente las sustancias singulares... mi amigo Pedro; y tiene aquella reflexión que asegura y mantiene el contacto indirecto, pero, no obstante, inmediato, del intelecto y la conciencia humana como tal con la realidad del mundo externo»²⁸³. Aunque nuestro interés no está puesto en el proceso gnoseológico, sí importa advertir en esta continuidad que existiría entre la sensibilidad y la inteligencia gracias a la cogitativa. E importa advertirlo porque esto que es válido para el intelecto teórico no lo es menos para la razón práctica. La razón práctica no se distingue del intelecto teórico en virtud de que éste alcanza lo universal directamente y aquella lo particular. Esa distinción se produce entre el intelecto y la sensibilidad. La razón teórica –como vimos– se distingue de la práctica porque una está centrada en el puro conocimiento y la otra en el conocimiento en vista de la operación. En tal sentido, el «inconveniente» que tiene la razón teórica lo padece también la práctica. Algo bien comprensible si se considera que se trata de la misma potencia.

En lo que tiene de cognoscitiva la razón práctica, es claro que ésta tiene que valerse de la cogitativa para alcanzar los singulares. La razón práctica se especifica en un juicio sobre cosas singulares, por esto requiere, para la perfección de su tarea, de un sentido que compare los singulares. Pero más aún, debido a que la prudencia se caracteriza además por volver sobre la experiencia del sujeto y confrontarla con la situación concreta, y en virtud de que estas dos instancias son siempre singulares, para emitir su juicio comparativo no puede sino contar con la cogitativa que –como hemos visto– compara las aprehensiones particulares.

²⁸² *Ibid.* p. 357.

²⁸³ FABRO, C., *Introducción al Tomismo, Op. Cit.*, p. 51.

Pero la *cogitativa* no sólo perfecciona el *conocimiento* práctico. Dado que lo propio de la razón práctica es el mandato, la *cogitativa* también permite la perfección del *imperio* de la razón, es decir, posibilita que la razón rija las potencias inferiores en vista de la acción concreta. Esta tesis la expresa Tomás de Aquino de la siguiente forma. El intelecto conoce lo singular por medio de la *cogitativa*, en un movimiento que va *a rebus ad animam*; pero además, el intelecto rige lo singular, en un movimiento que va *ab anima ad res*, mediante la misma *ratio particularis*. La *cogitativa* establece una relación con el alma intelectual de modo ascendente, desde los sentidos externos hasta la inteligencia, y de modo descendente, desde la razón hacia los apetitos sensibles. Mientras el movimiento ascendente tiene como fin la perfección del conocimiento, el movimiento descendente pretende producir la acción. Existe un texto donde Tomás de Aquino expresa con particular claridad lo que venimos diciendo:

«La mente accidentalmente alcanza los singulares, en cuanto es la continuación de las potencias sensitivas que versan sobre las cosas particulares. Esta continuidad es doble. El primer modo en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, así acontece en el movimiento que va de las cosas al alma. Así la mente conoce el singular por una cierta reflexión, en la medida que la mente conoce su objeto que es una naturaleza universal, remitiéndose al conocimiento de su acto (y después a la especie que es principio de su acto) y finalmente sobre el fantasma del que la especie ha sido abstraída.

»El segundo modo (en que se produce la continuidad) es en un movimiento que va del alma a las cosas, comenzando desde la mente y procediendo después a la parte sensitiva, donde la mente rige las potencias inferiores. Así los singulares se insertan mediante la *ratione particulari*, que es la potencia que en la parte sensitiva compone y divide las intenciones individuales, también llamada *cogitativa*, que incluso posee un determinado órgano corporal, y está en la cavidad de la mitad de la cabeza»²⁸⁴.

²⁸⁴ *De veritate*, q. 10, a. 5, c.: «[Cognitio enim mentis humanae fertur ad res materiales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali.

Habíamos dicho que la cogitativa es el sentido que se encarga de discernir o sopesar *prudentermente* las acciones particulares, además tiene otra función, también en cuanto «puente» entre la mente y la sensibilidad, y esto es, en el plano de la praxis, permitir que la mente mueva las potencias inferiores. Esta serie de textos pueden confirmar aquello de que la razón mueve, pero mediante el sentido interno de la *aestimatione particulari* o *cogitativa*.

«La razón de lo universal del intelecto práctico no mueve sino es mediante la aprehensión de lo particular de la parte sensitiva, como dice en III *De Anima*»²⁸⁵.

Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur. Unde philosophus dicit in VII Metaph., quod hominis partes sunt forma et materia ut universaliter; Socratis vero forma haec et haec materia. Unde patet quod mens nostra directe singulare cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium]. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. [Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III De Anima].

²⁸⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1, ad 2: «[Electio particularis operabilis est quasi

«La causa universal no se aplica a un efecto particular sino mediante una causa particular, por ende la razón universal no mueve sino mediante la estimación de lo particular, como se dice en III *De Anima*»²⁸⁶.

«(El objeto de la voluntad es el bien aprehendido; pero) el bien aprehendido por la razón universal no mueve sino mediante la aprehensión; como dice en III *De Anima*, porque los actos son de la particular»²⁸⁷.

«Aquello que es de la parte intelectual no mueve el cuerpo sino es mediante aquello que es de la parte sensitiva; porque, siendo el movimiento de lo singular, la aprehensión universal que es del intelecto, no mueve sino es mediante lo particular que es del sentido»²⁸⁸.

¿Qué tipo de instrumento es esta cogitativa que permite que la inteligencia, en cuanto motora, mueva al apetito? ¿Acaso hace las veces la cogitativa tomista de la glándula pineal cartesiana? En principio da la impresión que sí. En primer lugar, porque se trataría de un órgano corporal determinado, instalado en la mitad de la cabeza²⁸⁹. En segundo lugar, porque este órgano estaría en el límite de la sensibilidad y de la racionalidad, en el *confinium* de ambas, dirá Tomás de Aquino²⁹⁰. Sin embargo, la analogía cartesiana se manifiesta inapropiada una vez que

conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII Ethic. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta]. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III De Anima».

²⁸⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 3, arg. 3: «Causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari, unde et ratio universalis non movet nisi mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III *De Anima*».

²⁸⁷ *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 6: «(Obiectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed) bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III *De Anima*, eo quod actus sunt in particularibus.»

²⁸⁸ *Q. d. De Anima*, a. 9, ad 6: «Illa autem quae est partis intellectivae non movet corpus nisi mediante ea quae est partis sensitivae; quia, cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis quae est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quae est sensus».

²⁸⁹ La misma idea en *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, c.

²⁹⁰ *Super Sent.*, lib. III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3: «Quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit».

recordamos el modo tomista de pensar el movimiento de la sensibilidad apetitiva. Ésta se activa desde su objeto intencional, y en particular, desde el objeto aprehendido por la cogitativa. En tal sentido, la *cogitativa* no necesita «empujar» las pasiones desde la razón, necesita «aplicar» los fines universales de la razón como motivos particulares del apetito. La cogitativa mueve porque particulariza los bienes racionales para hacérselos presente a la sensibilidad. No hay una causalidad mecánica de parte de la razón hacia la pasión. Se trata siempre de la causalidad final, la razón mueve porque muestra, por medio de *aprehensiones sensitivae*, algo que debe ser conseguido o rechazado.

Lo interesante es que Tomás de Aquino no sólo da cuenta de este movimiento de la razón a la apetencia singular, explica además la estructura misma que permite la particularización de las razones universales en motivos singulares para la acción: se trata del silogismo práctico. Un esquema formal que recoge las consideraciones aristotélicas sobre el razonamiento práctico. El silogismo práctico es el medio que permite «develar» cómo se conectan los principios más universales de la razón práctica con el movimiento del apetito, ya que el silogismo permite describir cómo se enlazan las intenciones universales y su concreción operativa. Esto es, a través de un juicio de la cogitativa que se inserta como premisa conectora. Ésta es otra función más de la cogitativa, elaborar la premisa media prudencial. La *cogitativa* media verdaderamente entre la razón universal y el apetito sensitivo. Ello no estaba presente en la estimativa animal, pues aquí es ella la última y superior instancia de movimiento de las tendencias inferiores del animal.

«La razón en la prudencia termina como una conclusión en un acción particular, a la que se aplica un conocimiento universal como queda dicho. Ahora bien, la conclusión singular se deriva en un razonamiento de una proposición universal y una singular. Por eso es necesario que la razón en la prudencia proceda de un doble intelecto: uno, el que conoce los universales; que pertenece a la capacidad intelectual, porque naturalmente en nosotros el conocimiento no es sólo de los principios universales especulativos, sino también prácticos, así ‘Ningún mal debe hacerse’. Otro es el intelecto que, como se dice en VI *Ethic.*, es un conocimiento de los extremos, esto es, de algún primer singular y de una

acción contingente, la menor del silogismo prudencial»²⁹¹.

Sin embargo, antes de adentrarse en la cogitativa y el silogismo práctico, es importante reparar en la importancia de que entre la razón y los apetitos medie una *ratio particularis*. En primer lugar, no es posible separar al hombre en su racionalidad y su animalidad como partes en conflicto, la continuidad que posibilita la cogitativa impone que se analicen como partes integradas. Por la cogitativa la sensibilidad puede participar de las órdenes de la razón, y puede elevarse a su dominio. Pero el hecho de que la razón utilice este canal de comunicación también es clave desde otra perspectiva. La dependencia de la razón práctica respecto de la sensibilidad, significará también una cierta influencia, en sentido ascendente, de las pasiones sobre los juicios de la razón, tanto de las pasiones ordenadas, como también de las concupiscencias «malas y fuertes». Es el precio que la razón deberá pagar en virtud de que el «canal» ha quedado abierto, tanto para una influencia positiva de la razón que eleva los afectos (dominio de la razón sobre las pasiones), como para una influencia perturbadora de los deseos desordenados sobre la razón. Estos serán los temas de los próximos capítulos.

4.2 LA RAZÓN PRÁCTICA Y EL DOMINIO DE LAS PASIONES

La primera relación que se produce entre la razón práctica y las pasiones es la de dependencia de la sensibilidad respecto de la racionalidad. Normalmente Tomás de Aquino explica dicha relación sobre la base de

²⁹¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1 et 3: «*Ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI Ethic., est cognoscitivus extremi, idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est*».

la metáfora del gobernante y sus subordinados. O sus semejantes, como la del padre y su hijo o la de amigos que se amonestan. Pero siempre se trata de una relación de subordinación de las pasiones frente a la razón, donde a las pasiones les compete «*obedire rationi*», «*sequitur rationem*», «*audire rationem*», «*imperari ratione*».

«Pero la potencia concupiscible y todo apetito, así el irascible y la voluntad, participan igualmente de la razón, porque oyen a la razón que mueve y obedecen a la razón que ordena. Así decimos que la razón está en el lugar del padre que ordena y de los amigos que amonestan»²⁹².

Esta disponibilidad de los apetitos sensibles para ser dominadas por la razón no desmerecen su condición, sino que, por el contrario, manifiestan una cierta excelencia, la dada por la participación de lo inferior en lo más perfecto. Los apetitos sensibles de los animales, que en principio se asemejan a los nuestros, no poseen esta disponibilidad²⁹³.

La comparación habitual con la que se intenta explicar esta relación de relativa sumisión de las pasiones respecto a la razón es la de un dominio político. Santo Tomás distingue –siguiendo a Aristóteles– entre un imperio despótico y un gobierno político de la razón sobre el apetito sensible. El primero se da sobre los miembros del cuerpo, los que, al modo de esclavos bajo un déspota, no tienen manera de oponerse a su amo²⁹⁴. El segundo se da sobre el apetito concupiscible e irascible que, debido a una cierta autonomía, se deja guiar, pero también se pueden oponer, a los mandatos de su gobernante.

«Así el Filósofo dice en 1 *Politicorum*, que se puede observar en el animal un dominio despótico y político, la misma alma domina al cuer-

²⁹² *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 20, n. 10.150: «*Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem moventem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium*».

²⁹³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 3, ad. 1.

²⁹⁴ Aunque tampoco es claro que el cuerpo se someta pasivamente a la razón. Es cierto que nuestros miembros, brazos y piernas, generalmente nos están obedeciendo en cada acción externa que emprendemos. Pero no sucede lo mismo con las funciones vegetativas, circulación, digestión, etc. *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 8, a. 9.

po con dominio despótico; y el intelecto domina al apetito con poder político y regio. Se dice dominio despótico el que se ejerce sobre los siervos, que no poseen poder alguno de resistir el dominio de quien ordena, porque no tienen nada. El imperio político y regio en cambio se dice respecto del ejercido en subordinados libres, quienes cuando obedecen al régimen del gobernante sí poseen algo propio, lo que les permite oponerse al imperio de quien manda. Así se dice que el alma domina al cuerpo con poder despótico, porque los miembros del cuerpo no pueden de ningún modo resistir el mandato del alma; sino que inmediatamente el deseo del alma mueve las manos o el pie; lo mismo que cualquier miembro que está hecho para ser movido voluntariamente. El intelecto, por el contrario, o la razón, se dice que domina al apetito irascible y concupiscible con mandato político, porque el apetito sensible posee algo propio, lo que le permite oponerse a las órdenes de la razón. El apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la estimativa en animales y la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal; sino también por la imaginación y el sentido. Así experimentamos la resistencia del apetito concupiscible e irascible, cuando sentimos o imaginamos algo deleitable que la razón veta, o algo triste que a la razón prevé. Es por esto que el irascible y el concupiscible que en algo rechazan a la razón, no se excluye que también le obedezcan»²⁹⁵.

²⁹⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3, ad. 2.: «Sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi

Pero ¿cómo se produce este «mandato político»? Parece que Tomás de Aquino concibe dos modos de dominio político. El primero es el clásico. La virtud es el modo perfecto que tienen las pasiones para participar del dominio político de la razón²⁹⁶. «La virtud moral no es sino la participación de la recta razón en la facultad apetitiva» (*Nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva*)²⁹⁷. El dominio de la razón sobre las pasiones concupiscibles toma la forma de la moderación en los deleites o virtud de la templanza; el dominio de las pasiones irascibles toma la forma de valor que afirma en el bien o virtud de la fortaleza²⁹⁸. La razón imprime así «medida y regla» al apetito sensitivo. Le imprime su *ordo*²⁹⁹. La razón es principio configurador desde que ordena la materialidad del impulso natural presente en el apetito. Sin este orden de la razón práctica, un acto valiente podría sólo ser imprudencia y un acto que materialmente es moderación, podría ser sólo la costumbre de comer de forma medida. La materialidad de la pasión requiere la inteligencia de la razón para ser virtud.

«Debe saberse que en las virtudes hay algo formal y algo cuasi material. Lo material en las virtudes es la inclinación de la parte apetitiva hacia las pasiones u operaciones según un modo determinado. Pero porque este modo está determinado por la razón, de ahí que lo formal en todas las virtudes sea el orden mismo de la razón»³⁰⁰.

repugnant, non excluditur quin ei obediunt». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 7, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 4, ad 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2, c.; *De malo*, q. 3, a. 9, ad 14; *De virtutibus*, q. 1, a. 4, c.; *Sententia Politic.*, lib. I, l. 3, n. 9; *Sententia Ethic.*, lib. X, l. 10, n. 3.

²⁹⁶ La literatura sobre las virtudes en Tomás de Aquino es amplia, no obstante, como sucede en las obras de Josef Pieper o Peter Geach (citadas en bibliografía), generalmente se trata de una descripción detallada de las virtudes más que de una reflexión sobre la naturaleza de la virtud. Una notable excepción, en diálogo con corrientes morales contemporáneas, se encuentra en ABBA, G. Felicidad, *Vida buena y virtud*, Op.Cit. También puede verse RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica: Il rapporto fra libertà & virtù*, Edizioni Ares, Milano, 1988.

²⁹⁷ *De virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 16.

²⁹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 2, c.; *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 19, n. 1.394.

²⁹⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 64, a. 1, c.; *De virtutibus*, q. 1, a. 13, c.

³⁰⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 1, c.: «*Sciendum est quod in huiusmodi virtutibus*

«La virtud está constituida por el orden de la razón que se instala en la potencia apetitiva; el vicio surge cuando el movimiento apetitivo rechaza el orden de la razón»³⁰¹.

«La virtud de la parte apetitiva no es sino alguna disposición, o una forma, marcada e impresa en la potencia apetitiva por la razón»³⁰².

Las virtudes son así formas racionales que se insertan en el apetito, una «potenciación afectiva de la razón práctica»³⁰³. Sin ser disposiciones espontáneas o automáticas, permiten una cierta «liberalización de la razón»³⁰⁴, en la medida que el virtuoso no requiere de proceso de deliberación racional expresa para cada acto de virtud. Ello tampoco significa, obviamente, que el sujeto no pueda siempre dar razón de sus acciones, desde que la misma virtud, por definición, responde a cánones racionales. De hecho, el templado puede, por ejemplo, dar cuenta del razonamiento que lo llevo a estimar «espontáneamente» que debía abstenerse de comer dulces antes de almuerzo. La virtud moral no es un proceso automático irracional, porque cada acto, en la medida que es individual, requiere que los apetitos del sujeto se adapten a ciertos criterios de racionalidad: así, hay momentos en los que se debe disfrutar una comida y otros en los que conviene ayunar. Esta capacidad adaptativa de la razón práctica no está presente en las meras disposiciones naturales³⁰⁵.

«La natural inclinación al bien, es más bien una incoación de virtud, pero no aún virtud perfecta. De este modo la inclinación, en cuanto más

aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis».

³⁰¹ De malo, q. 8, a. 1, ad 3.: «Virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit».

³⁰² De virtutibus, q. 1, a. 9, c.: «Virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione».

³⁰³ ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Op. Cit, p. 216.

³⁰⁴ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de ética filosófica*, Op. Cit., p. 216.

³⁰⁵ ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Op. Cit, p. 232-233.

fuerte, tanto más peligrosa puede ser si no es ayudada por la recta razón, por medio de la cual se realiza la recta elección de los medios convenientes al fin debido, así como el caballo de carrera, si es ciego, tanto más fuerte se tropieza y golpea, cuanto más fuerte corre. Así también, aunque la virtud moral no sea la recta razón como Sócrates decía; no es sólo según la razón (*secundum rationem rectam*), en cuanto inclina a algo que es conforme la razón, como afirmaron los platónicos; sino también conviene que sea con recta razón (*cum ratione recta*), como Aristóteles dijo en VI Ethic»³⁰⁶.

En lo que respecta a la adquisición de la virtud, ella se va configurando desde la repetición de los actos de las potencias que son configuradas por la razón. La *forma rationis* queda grabada en las potencias apetitivas naturales, como bien lo sabía Aristóteles, en base a la «costumbre». No se trata de un acostumbramiento, sino más bien de una perfección de la facultad por medio de la correcta operación y en vista de un mejor obrar: «crecimiento de la potencia en el orden de la capacidad»³⁰⁷. Este perfeccionamiento de la potencia, dada su estabilidad e interioridad, se configura como un hábito adquirido:

«Así sucede que las virtudes morales no están en nosotros por naturaleza ni son contra naturaleza. Si no que hay en nosotros una aptitud natural para recibirlas, en cuanto nuestras potencias apetitivas pueden obedecer naturalmente a la razón. Se perfeccionan en nosotros por costumbre: por medio de muchos actos que realizamos de acuerdo a la razón, se imprime la forma de la razón (*forma rationis*) en la potencia apetitiva. Esa impresión no es sino la virtud moral»³⁰⁸.

³⁰⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, ad. 3: «*Naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior; nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem, sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinatur ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI Ethic*».

³⁰⁷ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 200.

³⁰⁸ *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 1, n. 5.155: «*Sic igitur patet quod virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet vis appetitiva in nobis nata est*

Esa es la *virtud* de la virtud, que ella puede operacionalizarse a modo de un hábito en las potencias. Ello no significa que la virtud ahorre la elección, «*la inclinación de la virtud moral se da con elección*» (*inclinatio virtutis moralis est cum electione*)³⁰⁹; más bien, significa que la virtud predispone para la elección correcta³¹⁰. Sin constituirse ella como una elección, es principio de elección: hábito electivo. Este es el sentido además de decir que las virtudes vienen a ser como una «segunda naturaleza» (*altera natura*), una disposición sobreañadida a las potencias por la fuerza del hábito³¹¹.

El otro modo en que la razón domina las pasiones ha sido menos tratado por la literatura. No se trata de una participación interna, configuradora de hábitos, sino más bien de un dominio deliberativo respecto de cada acto de elección singular. Si bien este modo de dominio también está presente en la virtud, pues la virtud tiene sentido en la medida que acaba en una elección recta, éste tipo de dominios se hace más bien explícito frente al dominio sobre pasiones que contrarían y se resisten a seguir el *ordo rationis*. Más que una ética de la virtud, donde el orden de la razón práctica se hace «afectiva» en los hábitos, podemos hablar de una ética de la facultad racional, donde la razón se hace «efectiva» para cada acto en un proceso discursivo e imperativo de la razón. Aquí, el surgimiento de pasiones desordenadas impide que el sujeto genere respuestas habituales de modo cuasi automático. La razón debe, por el contrario, ejercer su dominio sobre el mismo objeto que orienta la pasión. Sin ser un dominio despótico o violento, también es político, se trata más bien de una regulación *indirecta* de la razón, más parecida a un control inteligente sobre la afectividad que a otra cosa³¹².

obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, inquantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimatur forma rationis in vi appetitiva, quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus morales». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 63, a. 2, c.; *De virtutibus*, q. 1, a. 9, c.

³⁰⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, ad. 1.

³¹⁰ RODRÍGUEZ LUÑO, A., «La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino», *Op. Cit.*, p. 221: «La virtud moral no pasa por encima de la deliberación y elección, sino que garantiza que una y otra sean rectas».

³¹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 32, a. 2, ad 3; *De veritate*, q. 24, a. 10, c.

³¹² En realidad, nunca el dominio racional es un control violento; para Tomás de

Esta idea de regulación de la razón puede hacernos pensar que se trata del impulso que imprime la voluntad, en cuanto facultad racional, sobre las pasiones; pero, en realidad, éste dominio se constituye desde la misma razón práctica, que justamente es capaz –además de aconsejar y juzgar– de preceptuar o dirigir los apetitos irracionales. Este imperio, ejercido por la razón deliberativa, induce a las pasiones, disuadiéndolas o persuadiéndolas, para que se abstengan de placeres ilícitos. Esta idea de una actividad imperante de la razón práctica la encuentra Tomás de Aquino también en Aristóteles, quien comentando la acción que lleva a cabo precisamente la razón del continente e incontinente sobre su parte no racional, indica que en ellos la razón exhorta (*παρακαλεῖ*) a lo mejor³¹³.

Se trata de una verdadera comunicación entre la facultad inteligente y la parte irracional, similar a la que se da entre el hijo obediente que oye al padre que le impera³¹⁴. En el sentido de que la razón práctica se dirige a las partes inferiores para pedirles o intimarles a un determinado orden ¿Pero cómo impera la razón práctica? No debe olvidarse que se trata de la razón, no del imperio de la voluntad, por ende su modo de proceder sigue siendo desde la consideración aprehensiva. Lo que sucede es que esta consideración es directiva y causativa. Lo habíamos dicho respecto del movimiento de la razón práctica, que mueve desde la causalidad final. Ahora importa explicar cómo se produce esta comunicación intimidatoria o persuasiva de la razón sobre el apetito concupiscible.

Para referirnos más prolijamente al modo en que la razón influye en las pasiones, debemos recurrir a lo que habíamos dicho sobre el jui-

Aquino, siempre es una configuración interna de las emociones, una «*internal permeation*» como dice una estudiosa del tema. Cfr. UFFENHEIMER-LIPPENS, E., «Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions», *The Review of Metaphysics*, 56/3 (2003), p. 548-549.

³¹³ Cfr. *Ética Nicomaquea*, lib. 1, 13, 1102 b 15-18. Citado en ENRÍQUEZ, María Tera, *El Imperium en Tomás de Aquino*, *Op. Cit.*, p. 35.

³¹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 20, n. 10. Citado en ENRÍQUEZ, María Tera, *El Imperium en...*, *Op. Cit.*, p. 42.

cio de la cogitativa en el silogismo práctico. No porque a esta facultad le corresponde dominar las pasiones, sino porque ella lleva las «razones y motivos» particularizados de la razón universal al apetito sensible.

«El intelecto o la razón conocen el fin universal al cual ordena el apetito concupiscible e irascible imperando. Este conocimiento universal lo hace singular mediante la cogitativa»³¹⁵.

En un importante pasaje de la *Summa Theologiae*, ante la pregunta si el irascible y el concupiscible están sometidos a la razón, así responde y describe Santo Tomás el dominio de la razón por mediación de la cogitativa:

«El irascible y el concupiscible obedecen a la parte superior donde reside el intelecto y la voluntad. Obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos. Esto es así porque el apetito sensitivo en los otros animales está ordenado a moverse naturalmente por la potencia estimativa. Así la oveja estima que el lobo es enemigo y le teme. En lugar de la potencia estimativa en el hombre, como se ha dicho anteriormente, está la facultad de la cogitativa; que es llamada también razón particular, porque compara las intenciones individuales. Luego de ella proviene, en el caso del hombre, el movimiento del apetito sensitivo. La misma razón particular es naturalmente movida y dirigida por la razón universal. Por lo cual, en el silogismo, de proposiciones universales se deducen conclusiones singulares. Así sucede que la razón universal impera el apetito sensitivo, que se distingue entre concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido. Y porque deducir de principios universales a conclusiones singulares no es obra simplemente del intelecto, sino de la razón; así más bien habría que decir que el irascible y concupiscible obedecen a la razón más que al intelecto. *Esto puede experimentarse en uno mismo, aplicando algunas consideraciones universales, se mitiga o intensifica la ira o el temor, o pasiones de esta índole*»³¹⁶.

³¹⁵ *De veritate*, q. 10, a. 5, ad 4: «*intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat*».

³¹⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3, c.: «*Quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter; uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus*

De acuerdo a este texto, la razón puede influir sobre las pasiones de un modo relativamente simple. Desde que las pasiones son intencionales, movidas por las aprehensiones sensibles, la razón puede darle el material adecuado a estos motores del apetito, como son la imaginación y la cogitativa. Para ello particulariza ciertas formaciones universales como bienes y males concretos. Es lo que señala, en el mismo artículo, como respuesta a una de las objeciones: «De este modo [el apetito concupiscible e irascible] están sometido al imperio de la razón, desde que puede no sólo instigar o calmar los afectos, sino también formar las imágenes en las potencias sensibles»³¹⁷.

Este dominio no es el control despótico que se ejerce sobre el cuerpo; más bien tiene que ver con una suerte de «estrategia inteligente» de dominio de las emociones desde su misma constitución. Pareciera que la razón modifica las creencias particulares que están detrás de las emociones para hacerlas cambiar de signo. Además de los ejemplos genéricos mostrados, hay un ejemplo bien ilustrativo de todo esto y lo proporciona el mismo Tomás de Aquino, cuando dice que la consideración intelectual del infierno puede apoyarse en las imágenes de los tormentos, del fuego que quema y del gusano que roe³¹⁸. Incluso la misma razón puede, para enfrentar a una pasión vehemente, hacer uso

sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur».

³¹⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3, ad. 3: «Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata».

³¹⁸ *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 13.

de otras pasiones: es el caso de evitar los deseos corporales suscitando la vergüenza o el temor de Dios³¹⁹.

Ahora bien, para comprender más cabalmente esta estrategia de dominio de la razón sobre las emociones, se debe hacer intervenir el silogismo práctico. Esta estructura explica con precisión cómo se conectan las consideraciones generales con una nueva comprensión de los casos prácticos. Pero la complejidad del mismo justifica que le dediquemos un capítulo propio.

³¹⁹ *De malo*, q. 3, a. 9, ad. 7.

CAPÍTULO 5
LA RAZÓN PRÁCTICA AFECTADA POR
LAS PASIONES CONCUPIBILES

5.1 LAS PASIONES CONCUPIBILES EN EL JUICIO DE LA RAZÓN

CON TODO LO INTERESANTE que resulta reparar en el modo en que la razón extiende su dominio a las pasiones, particularmente si queremos comprender la figura del continente; también importa analizar el fenómeno contrario: cómo las pasiones intervienen en los procesos racionales, y en particular, como influyen los deleites del concupiscible en la facultad racional.

Como hemos podido analizar a lo largo de este estudio, Tomás de Aquino no tiene una consideración negativa de las pasiones en relación con la razón, ni mucho menos de las pasiones racionalizadas, todo lo contrario. Ellas contribuyen a la corrección del juicio prudencial. Así, un temor moderado, cuando no perturba el juicio, permite mayor atención y cuidado para el que aconseja³²⁰. La tristeza, también bajo una cierta medida, puede ayudar a adquirir la ciencia, si es una nostalgia por saber ciertas cosas³²¹. Lo mismo que un cierto gozo proporciona complacencia y refuerza el interés en la reflexión³²².

El problema es un tanto diferente respecto de las pasiones concupiscibles y deleites corporales en el juicio de la razón. Dada la vehemencia de estas afecciones, y en virtud de que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, Santo Tomás da cuenta del siguiente dato: los deleites corporales perturban el buen funcionamiento de las operaciones propiamente racionales. Así, los deleites del tacto referidos a los placeres sexuales o

³²⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 44, a. 3, c.

³²¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 37, a. 1, ad. 1.

³²² *Summa Theologiae*, II-II, q. 16, a. 3 c.

de la comida, resultan más bien extraños al funcionamiento de la razón³²³. No se trata de una consideración moral, sino de un hecho psicológico, mientras algunas delectaciones permiten que la razón se concentre más detenidamente en su acto³²⁴, otras, como las causadas en los placeres sensibles, dificultan su uso. Insistimos que esto no significa que nuestro autor repruebe moralmente dichos deleites por alterar el ejercicio de la razón: el deseo de alimento puede impedir tanto la acción asesina, como al teólogo sus reflexiones; sólo significa constatar que el fuerte compromiso corporal de los placeres del tacto imposibilita a la razón actualizarse o aplicarse a cosas abstractas, es lo que sucede –siempre según Santo Tomás– en el placer sexual del acto conyugal o en el sueño mientras dormimos³²⁵.

«Los deleites que son parte del acto de la razón no impiden su ejercicio, ni corrompen la prudencia, diferente sucede con los deleites extraños, como son los deleites corporales. Ellos impiden el uso de la razón, como se ha indicado antes, o por la contrariedad del apetito, que descansa en aquello que repugna a la razón, de donde proviene que la deleitación resulta moralmente mala; o bien por cierta «trabazón» de la razón, así en el placer del acto conyugal, que siendo conveniente a la razón, impide su uso, a causa de la mutación corporal que acompaña. Pero de esto no se sigue malicia moral, así como tampoco hay un acto moralmente malo en el sueño que liga el uso de la razón, cuando uno se ha entregado por la intervención de la razón»³²⁶.

³²³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 33, a. 4, ad. 1.

³²⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 33, a. 3, c.; *Sententia Ethic.*, lib. x, l. 7, n. 61.459.

³²⁵ En esa línea de reflexión, es importante dar cuenta que una cosa es la facultad de la razón y otra es el orden racional. Las pasiones de los deleites corporales interfieren fundamentalmente en la facultad racional, pero no van contra el orden de la razón. En un sentido análogo, puede suceder también lo contrario, pueden darse consideraciones «racionales» que vayan contra el orden de la razón, por ejemplo, la de quien planifica los medios para hacerse infinitamente rico. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q.30, a. 3, c.

³²⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q.34, a. 1, ad. 1: «*Delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala, vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec som-*

Ahora bien, cuando estos deleites corporales se transforman en pasiones concupiscibles desordenadas, la interferencia se vuelve corrupción de la razón. Y, como indica un estudioso, ésta es quizás la tesis que más asombra a Tomás de Aquino y a la que más comentarios dedica: «la razón puede corromperse por las pasiones corporales»³²⁷. Santo Tomás se extraña porque, en esa situación, da la impresión que lo más débil tuviese poder para afectar a lo más fuerte. Pero esto sucede porque nos movemos en el ámbito de la razón práctica, que requiere contar con la sensibilidad para aplicarse a lo particular. No sucede igual con la razón especulativa, pues no hay pasión que nos lleve a estimar que un triángulo tiene más de tres lados³²⁸.

Pero ¿cómo se produce esta corrupción de la razón? Antes de responder esta interrogante, importa advertir que no debe confundirse la corrupción de la razón producida por una pasión intensa que dispone al sujeto para una mala estimación de lo particular en un momento de ofuscación o ceguera, que es la que fundamentalmente nos interesa; con la perversión habitual propia del vicio, donde las malas costumbres o las pasiones pervertidas *reiteradas* han modificado la recta razón en términos generales. Esta diferencia nos permitirá distinguir entre el la incontinencia y el vicio de la intemperancia. Analicemos entonces cada una de estas corrupciones para iluminar mejor nuestro objeto de estudio.

5.2 LA CORRUPCIÓN HABITUAL DE LA RAZÓN

El asunto de la corrupción del juicio de la razón por efecto del apetito sensible desordenado lo estudia detenidamente Santo Tomás en el análisis que realiza de las especies de la intemperancia, como son la lujuria

nus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur».

³²⁷ Cfr. SELLÉS, J. F., «De veritate, 26, Las pasiones del alma», *Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria* (111), Pamplona, 2000, p. 55.

³²⁸ *Super Sent.*, lib. III, d. 37, q. 1, a. 1, ad 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 33, a. 3, c. Diferente es el caso –como veremos– de que ciertas alteraciones sensibles perturben el juicio en *exercitium actus* de la razón teórica, es el clásico ejemplo del geómetra quien, por cansancio o distracción, no aplica el hábito de la ciencia geométrica.

y la gula, los vicios referidos específicamente a los placeres del tacto. La lujuria oscurece los fines racionales del hombre, la gula propone lo deleitable como fin. Por la gula el hombre no sólo pierde el *sentido* de desear alimento y bebida, sino se embota la misma razón que descubre dicho sentido. La gula no es simplemente tener mucha hambre o sed, sino la preocupación excesiva por comer, que adormece la razón³²⁹. Por la lujuria el hombre se desconecta de los fines que la sexualidad le «impone», y se encierra en el deleite del propio cuerpo, perdiendo la capacidad de apreciar la misma belleza³³⁰.

«Los vicios carnales, esto es la gula y la lujuria, tratan sobre los deleites del tacto, de la comida y de los placeres venéreos, que son los más vehementes entre todas las delectaciones corporales. De ahí que por estos vicios la intención del hombre se aplique más a lo corporal y, por consecuencia, se debilite la operación del hombre acerca de lo inteligible, más por la lujuria que por la gula, en cuanto las delectaciones venéreas son más vehementes que las de la comida. Así por la lujuria se origina la ceguera de la mente, que excluye prácticamente todo el conocimiento del bien espiritual; de la gula, en cambio, procede el embotamiento de los sentidos, que vuelve al hombre débil acerca de las cosas inteligibles. A la inversa, las virtudes opuestas, esto es la abstinencia y la castidad, máximamente disponen al hombre a la operación intelectual»³³¹.

En definitiva, la corrupción del intemperante, caracterizada como vicio, lleva al sujeto que la padece a reemplazar los mejores fines por uno sólo: seguir lo deleitable y huir de lo doloroso. Es cierto que este víncu-

³²⁹ *De Malo*, q. 14, a. 4.

³³⁰ *De Malo*, q. 15, a. 1.

³³¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 15, a. 3, c.: «*Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinencia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis*». Sobre la lujuria como la causa de toda imprudencia: *Summa Theologiae*, II-II, q. 53, a. 6, c.

lo entre fines de la razón, lujuria y gula, revela un cierto intelectualismo de Tomás de Aquino, desde que hace pivotar el vicio en una suerte de deficiencia a nivel de los principios de la razón que rigen el actuar humano. Pero tiene sentido desde la metafísica y antropología tomasiana: no es posible la atracción del mal sin alguna consideración de éste como bien, y por lo tanto, sin algún grado de ocultamiento respecto de lo que es mejor. El deleite o la tristeza no sólo arrastran al hombre hacia un estado de exaltación o abatimiento, sino que –fundamentalmente– lo que hace es modificar su consideración sobre lo que debe hacer o sobre lo que le conviene elegir. Tendremos ocasión de referirnos a esta «ignorancia» de la mala elección, pero es muy importante no olvidar lo que venimos diciendo si se quiere entender cabalmente el pensamiento de Santo Tomás.

Una descripción de la figura del vicioso en lo que dice relación a su ignorancia sobre los fines, aparece, por ejemplo, en el siguiente texto:

«La delectación y la tristeza corrompen y pervierten las estimaciones que se refieren acerca de lo operable. El modo de tal corrupción, se muestra enseguida. Es manifiesto que los principios de las acciones son los fines, en razón de los cuales se actúa, que se comportan en las acciones como los principios de las demostraciones, así se dice en *Physica*. Cuando hay un deleite vehemente o una fuerte tristeza, aparece al hombre como lo mejor seguir tal deleite o huir de tal tristeza. Así, la corrupción del juicio de la razón, hace que no aparezca el verdadero fin que es principio de la prudencia acerca de las acciones, ni lo apetece, ni le parece que conviene elegirlo o actuar conforme a este verdadero fin, sino que conviene actuar por lo deleitable. Así la malicia, que es un hábito vicioso, que corrompe el principio, en cuanto corrompe la recta estimación del fin»³³².

³³² *Sententia Ethic.*, lib. vi, l. 4, n. 10.836: «*Delectatio et tristitia corrumpit et pervertit existimationes quae sunt circa iudicia operabilium. Qualiter fiat talis corruptio, ostendit consequenter. Manifestum est enim quod principia operabilium sunt fines, cuius gratia fiunt operabilia, qui ita se habent in operabilibus sicut principia in demonstrabilibus, ut habetur in secundo physicorum. Quando autem est vehemens delectatio vel tristitia, apparet homini quod illud sit optimum per quod sequitur delectationem et fugit tristitiam: et ita corrupto iudicio rationis non apparet homini verus finis qui est principium prudentiae circa operabilia existentis, nec appetit ipsum,*

Para que no suceda esta corrupción se debe prevenir antes con una formación desde dentro. Para Tomás de Aquino, en esto fiel a Aristóteles, la razón no se conserva en su pureza separándose del cuerpo, sino educando justamente las pasiones involucradas en los juicios prudenciales. Una formación que consiste en desarrollar hábitos virtuosos: la virtud de la templanza, para refrenar los deleites desmedidos que embotan razón. La virtud de la fortaleza, para afirmar el ánimo y no dejarse vencer o inhibir por la tristeza o el temor. El placer y el dolor van destruyendo la percepción del fin.

«La pasión puede corromper el bien de la razón de un doble modo. Un modo por la vehemencia de su movimiento, impulsando a hacer más de aquello que la razón dicta, principalmente en lo que toca a la deleitación concupiscente o a otras pasiones que conciernen a la prosecución del apetito. Por eso la virtud acerca de estas pasiones tiende sobre todo a sujetarlas. Y a causa de esto, el vicio que está en el defecto se le asemeja más, y el que está en el exceso le es más contrario, como sucede con la templanza. Del otro modo las pasiones corrompen el bien de la razón retrayendo a menos de aquello que corresponde según la razón, así sucede con el temor y otras pasiones que pertenecen a la fuga. Por eso, la virtud acerca de estas pasiones, tiende sobre todo a afirmar el ánimo en el bien de la razón contra el defecto. A causa de esto, el vicio que está en el defecto le es más contrario, así sucede en la fortaleza»³³³.

neque etiam videtur sibi quod oporteat omnia eligere et operari propter verum finem, sed magis propter delectabile. Quaelibet enim malitia, idest habitus vitiosus, corrumpit principium, inquantum corrumpit rectam existimationem de fine».

³³³ *Sententia Ethic.*, lib. II, l. 10, n. 10.229.: «*Passio autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis. Uno modo vehementia sui motus, impellendo ad plus faciendum quod ratio dictat, quod praecipue contingit in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quae pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere. Et propter hoc, vitium quod est in defectu magis ei assimilatur; et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. Quaedam vero passiones corrumpunt bonum rationis retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem, sicut patet de timore et de aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit firmare animum in bono rationis contra defectum. Et propter hoc, vitium, quod est in defectu magis ei contrariatur, sicut patet circa fortitudinem».*

Pero no es posible aquí detenernos más en el tema de los vicios y las virtudes, además que a nosotros nos interesa otro tipo de influencia corruptiva, una que se enmarca más bien en un episodio pasional de mala influencia que en una corrupción habitual. El incontinente -sobre el que volveremos detenidamente en los próximos capítulos- no desconoce los principios generales que sustentan el actuar virtuoso, su problema aparece respecto de la consideración o no consideración de la acción particular. ¿Cómo se produce este tipo de corrupción que lo lleva a desconocer aquello que sabe en general?

5.3 LA CORRUPCIÓN EVENTUAL DE LA RAZÓN

Como es característico, Tomás de Aquino nos ofrece un detenido análisis sobre los modos como se produce la corrupción de la razón debido al influjo eventual de las pasiones sensibles desordenadas. Existe un primer modo de corrupción, cuando la pasión por su intensidad afecta completamente a la razón y ésta queda completamente «trabada»; y existe un segundo modo, cuando la razón sólo queda relativamente «absorbida» por la pasión. El primer modo corresponde a una influencia que inhibe a la razón, como es el caso de aquél a quien la ira lo ha enajenado o la concupiscencia lo ha corrompido hasta la locura o la enfermedad. Aquí el sujeto, sin libertad, está eximido de responsabilidad, pues, como señala Tomás de Aquino, «cuando este tipo de pasiones son fuertes, traban a la razón de un determinado modo, impidiendo que en particular haga un juicio racional libre» (*quando huiusmodi passiones sunt fortes, ligant quodammodo rationem, ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat*)³³⁴. El segundo modo es la manera más común de entorpecer a la razón. Aquí las pasiones no alcanzan a comprometer totalmente a la razón, pues ella queda de alguna manera libre. Esto es importante, porque en la medida en que la razón quede libre, también lo estará el sujeto³³⁵. Nosotros obviamente nos centraremos en este segundo caso, pues el primero rebasa el ámbito de la incontinencia psicológica-moral. Es interesante señalar que este tipo de corrupción se encuentra a medio camino

³³⁴ *De malo*, q. 3, a. 9, c.

³³⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 7, c.

del virtuoso y del que está aquejado de locura. En el virtuoso las pasiones son racionales, totalmente configuradas por la razón; y en el demente, las pasiones son irracionales, han desfigurado completamente la racionalidad. En este caso intermedio, hay más bien una desarmonía entre razón y pasión, una lucha incesante donde una facultad intenta «convencer» y «vencer» a la otra:

«Existiendo en el hombre dos naturalezas, esto es la intelectual y la sensitiva, a veces es el hombre uniformemente con todo el alma, porque la parte sensitiva queda totalmente subordinada a la razón, así sucede en los virtuosos; o, por el contrario, la razón queda totalmente absorbida por la pasión, así sucede en los dementes. Pero algunas veces, cuando la razón es obnubilada por la pasión, queda algo de razón libre. De acuerdo a esto, puede alguien repeler totalmente la razón, o al menos, abstenerse de seguirla. En tal disposición, porque el hombre de acuerdo a las diversas partes del alma está dispuesto de diferente modo, algo le parece de acuerdo a la razón, o algo le parece de acuerdo a la pasión»³³⁶.

Este tipo de corrupción tampoco obedece a una única descripción. Santo Tomás indica textualmente que existen tres modos en que las pasiones afectan a la razón. El primero se produce por distracción, el segundo por contrariedad y el tercero por una cierta alteración corporal³³⁷. El primero se da cuando las fuerzas anímicas se vierten principalmente en el despliegue operativo de las pasiones, lo que resta fuerzas a la razón. Desde que el alma es una sola, cuando una potencia se concentra en un cierto acto, las demás parecen despotenciarse. Así cuando uno escucha un ruido fuerte, le es imposible atender una clase. El segundo modo es la contrariedad, y se explica por la diferencia entre los objetos de la

³³⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 3, ad. 2: «Cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliquis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem».

³³⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, c.; *De Malo*, q. 3, a. 9, c.

sensibilidad y los de la razón. El tercer modo es la alteración corporal, que se funda en el hilemorfismo de Tomás de Aquino, pero remite a un hecho bien simple: debido al sueño, o la embriaguez, nuestra razón queda suspendida. El pasaje más claro donde aparecen estos modos de impedir el acto racional está tomado de la *Summa Theologiae*:

«Como dice en x de *Ethic.*, las delectaciones propias aumentan las operaciones [rationales]; mientras las extrañas, en realidad, las impiden. Hay pues una delectación en el mismo acto racional, como la que se da en la contemplación o ratiocinio. Esta delectación no impide el uso racional, sino que la misma contribuye a él, pues hacemos con más atención aquello en lo que nos deleitamos, atención que ayuda a la operación racional. Pero las delectaciones corporales impiden el uso de la razón de un triple modo. El primero, por la distracción de la razón. Porque, como se ha dicho, en aquello que nos deleitamos atendemos más, pero cuando la atención se concentra en una cosa se debilita respecto de las demás, o totalmente o volviéndose sobre ellas. Según esto, si el deleite corporal fuera grande, impedirá totalmente el uso de la razón, volviendo hacia sí todas las intenciones del alma, o lo impedirá mucho. El segundo modo, por la contrariedad de la razón. Algunas delectaciones, especialmente las excesivas, son contra el orden de la razón. De acuerdo a este modo el Filósofo dice, en vi *Ethic.* que las delectaciones corporales corrompen la estimación de la prudencia, no la especulativa, sobre las cuales no son contrarias, como que el triángulo tenga tres ángulos iguales a dos rectos. De acuerdo al primer modo, ambos juicios son impedidos. El tercer modo, es de acuerdo a una ligazón, en cuanto las delectaciones corporales siguen una mutación corporal, mayor aún que en otras pasiones, porque más vehemente es afectado el apetito por lo presente que por lo ausente. De este modo, las perturbaciones corporales impiden el uso de la razón, así sucede en los borrachos, porque tiene su uso de razón ligado o impedido»³³⁸.

³³⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 33, a. 3, c.: «Sicut dicitur in x *Ethic.*, delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt. Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum adiuvat, quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui

Nosotros pretendemos detenernos fundamentalmente en el segundo modo de corrupción: la contrariedad. Desde que la contrariedad es la «corrupción del juicio racional por las delectaciones corporales», nos parece que estamos en el nervio de la cuestión de la incontinencia. En un pasaje *De Malo*, Tomás de Aquino explica con cierto detalle en qué consiste la contrariedad:

«Las pasiones del alma, siendo del apetito sensitivo, son acerca de lo particular: la concupiscencia en el hombre es respecto de tal delectación, que siente esto dulce. Mientras que el conocimiento es sobre lo universal, sin embargo, el conocimiento universal no es principio de ningún acto si no se aplica a un particular, porque los actos son respecto de los particulares. Luego, cuando existe una pasión fuerte acerca de lo particular repeliendo el movimiento contrario de conocimiento del mismo particular, no sólo distraendo la consideración universal, como se ha dicho, sino también corrompiendo por vía de contrariedad, así aquel que es aquejado por una fuerte pasión, aun en el caso que considere lo universal, está, no obstante, impedido en su consideración particular»³³⁹.

rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impedit. Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum philosophus dicit, in VI Ethic., quod delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae, non autem existimationem speculativam, cui non contrariantur; puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Secundum autem primum modum, utramque impedit. Tertio modo, secundum quandam ligationem, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum».

³³⁹ *De malo*, q. 3, a. 9, c.: «Passiones animae, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali; et tamen universalis scientia non est principium alicuius actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiae, ut supra dictum est, sed etiam corrumpeo per viam contrarietatis; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo

La contrariedad parece reflejar justamente la oposición de apreciaciones de la razón y la sensibilidad. No son contradictorias, pero sí contrarias. Parecería que la sensibilidad no permite que la razón invada su territorio. Cuando la delectación fija su atención sobre un particular, por ejemplo probar tal manjar para un diabético, ésta impide que la consideración racional imponga sus criterios en el plano práctico: este manjar es dañino para la salud. Ahora bien, para explicar cómo, en concreto, se produce este impedimento que recae sobre la razón en su consideración singular, debemos referirnos a un tema que había quedado pospuesto justamente al intentar explicar el dominio de la razón sobre la pasión particular, nos referimos al silogismo práctico, tema de los próximos capítulos.

5.4 LA CORRUPCIÓN DE LA RAZÓN COMO IGNORANCIA

Desde el primer capítulo de esta tercera parte, hemos indicado que la razón es regla próxima de la moralidad de la acción humana. En esa línea, el mal no es otra cosa que la no consideración de la debida regla o medida. Y por lo mismo, en todo pecado o falta está presupuesto una particular deficiencia de la razón³⁴⁰, e incluso, una cierta ignorancia, aunque se trate de una ignorancia elegida³⁴¹. Esta es una tesis sobre la que volveremos más adelante, pero importa reparar en ella. No obstante tendremos que aclarar de qué tipo de ignorancia estamos hablando, y en qué sentido esta ignorancia puede ser una falta, es interesante se-

modo in universali, in particulari tamen impeditur eius consideratio».

³⁴⁰ Cfr. COOK, E., *The deficient cause of moral evil according to Thomas Aquinas*, Paideia Publishers, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 1995, p. 109ss.

³⁴¹ Incluso en el pecado de los ángeles, sujetos racionales, hay una «cierta ignorancia» aunque estrictamente sea más bien una negación: nesciencia dice Tomás de Aquino siguiendo a un platónico como Dionisio, que consiste en no considerar lo que debía tenerse presente. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 1, ad. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 2, c. La distinción entre ignorancia propiamente tal, de carácter cognitivo, y negación, que envuelve una no consideración voluntaria, aparece en Martitain en su discusión con Cayetano. Cfr. COOK, E., *The deficient cause of moral evil according to Thomas Aquinas*, *Op. Cit.* p. 120.

ñalar que Tomás de Aquino comparte –en cierto sentido– el principio socrático según el cuál no hay posibilidad de pecado estando en plena posesión de conocimiento³⁴².

Ciertamente la tesis comentada parecería por momentos invalidar el motivo de nuestro estudio, la incontinencia, desde que ésta precisamente lo que quiere explicar es la acción de un sujeto que actúa contra lo que sabe que es un bien o en posesión de ciencia; pero lo cierto es que nuestro comentario, bien entendido, sólo quiere precisar la condición epistemológica del incontinente.

Como ya lo señalamos, no es posible la atracción del mal sin alguna consideración de éste como bien, y por lo tanto, sin algún grado de ignorancia. Importa sí indicar que la ignorancia a la que nos estamos refiriendo es una ignorancia fundamentalmente práctica, que afecta a la razón impidiéndole la consideración del bien. No es una ignorancia *causada por* la razón primeramente, sino que es más bien una ignorancia que *afecta a* la razón. Esta distinción de tipos de ignorancia es clave si queremos comprender la situación del incontinente. Detengámonos entonces en este tema.

Los detallados análisis realizados por Santo Tomás sobre la ignorancia en referencia a los actos humanos, nos demuestran que existen –al menos– tres tipos de ignorancia: la ignorancia antecedente, la concomitante y la consiguiente al acto. La primera causa involuntariedad, la segunda «no voluntariedad» y la tercera voluntariedad³⁴³. La ignorancia antecedente hace referencia a la privación de conocimiento que está en la raíz de la falta cometida. Esta ignorancia precede y en parte es causa de la acción. Nos referimos, por ejemplo, a la ignorancia de la esposa cómplice en los desfalcos de su marido debido a un engaño de éste. Esta ignorancia no es voluntaria, pues de

³⁴² *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2, c.: «*aliqua liter verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente, non peccatur*». Cfr. CAULFIELD, J., «Practical Ignorance in Moral Actions», *Laval Théologique et Philosophique*, vol. VII, 1951, p. 74.

³⁴³ Los textos referidos a la ignorancia como causa de la acción involuntaria son los siguientes: *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 8; *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 3, c.; *De malo*, q. 3, a. 8, c.; *Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 3, n. 4.

no haberse presentado, tampoco se hubiese querido el acto. En el ámbito moral se trata de la ignorancia invencible, que hace al sujeto más víctima que culpable. La ignorancia concomitante es la menos interesante, se trata de aquella ignorancia que acompaña al acto inmoral pero no lo afecta, pues aun sabiendo se cometería de todas formas el acto en cuestión. El ejemplo clásico de Tomás se refiere al que mata a su enemigo en una cacería, y lo mata sin saberlo, pensando que se trataba de una presa. La tercera es la ignorancia consiguiente, y sólo esta es voluntaria. La palabra consiguiente puede presentar equívocos, se refiere en realidad a la ignorancia motivada –de alguna forma– por la misma voluntad. Esta ignorancia más bien acrecienta la falta que disminuirla. La ignorancia consecuente, siempre según Tomás de Aquino, también admite niveles de voluntariedad. En algunos casos esta ignorancia es directamente elegida, por ejemplo cuando se prefiere ignorar para pecar más gustosamente, en otros, más bien es no atendida. Por ejemplo, la del médico que por negligencia no estudia la deontología de su quehacer. Pero quizás la más interesante de esta ignorancia consecuente la encontramos en la ignorancia realizada por omisión, donde el sujeto no se cuida en atender las reglas que gobiernan una acción por preferir un bien particular. En *De Malo* se realiza esta triple distinción:

«El acto de la voluntad puede preceder el acto del intelecto, así cuando alguien quiere entender; y por lo mismo, la causa de la ignorancia cae bajo la voluntad y se hace voluntaria. Esto sucede de tres maneras. Primero, cuando alguien directamente quiere ignorar lo referente a la ciencia de la salud, para no apartarse del pecado que ama. Como se menciona en Job XXI, 14, de aquellos que dijeron a Dios: ‘Aléjate de nosotros, no queremos saber de tus caminos’. Segundo, la ignorancia se dice voluntaria indirectamente cuando alguien no se dirigió al estudio para conocer; y a esta ignorancia se le llama negligencia. Pero como no se dice negligencia de alguien que no aplica el ánimo a cualquier conocimiento, sino sólo cuando no aplica su ánimo al conocimiento que debe conocer, ya sea absolutamente o en todo tiempo, o en algunos casos [...] En tercer lugar, se dice de alguna ignorancia que es voluntaria por accidente, esto es, cuando alguien directa o indirectamente quiere algo a lo que sigue el mismo ignorar. Directamente, aparece en el ebrio, que quiere superfluaemente beber vino, por lo que se priva del uso de su

razón. Indirectamente cuando alguien no se preocupa de repeler los movimientos insurgentes de su pasión, que al ir creciendo ligam el uso de la razón en particular, según aquello de que todo hombre malo ignora»³⁴⁴.

Para cualquiera que esté sólo familiarizado con la *debilidad de la voluntad* tomásiana, no le resultará difícil advertir que en las últimas frases se está justamente describiendo la ignorancia del incontinente. Esta ignorancia, no querida en sí misma, sino en vista de una acción ilícita, la llama Tomás de Aquino ignorancia de mala elección (*ignorantia malae electionis*)³⁴⁵. Esta ignorancia no es respecto de lo que debemos saber en general, sino de lo que debemos hacer en particular, de ahí su co-

³⁴⁴ *De malo*, q. 3, a. 8, c.: «*Voluntatis actus potest praecedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere; et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, et fit voluntaria. Hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur Iob XXI, 14, de quibusdam, quod dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolimus. Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte quia non adhibet studium ad cognoscendum; et haec est ignorantia negligentiae. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitum praetermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quae cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia iuris ad negligentiam reputatur), vel in aliquo casu, ut cum quis emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur si scire non studeat, an tunc aliquis transeat; et talis ignorantia per negligentiam contingens voluntaria iudicatur. Tertio dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui per crescentes ligant rationis usum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans». Una distinción semejante, aunque más simple y menos explícita, aparece en *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 8.*

³⁴⁵ Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 22, q. 2, a. 2, c.: «*Quaedam vero ignorantia est quae quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur iudicium rationis de particulari operabili, secundum quod dicitur in VI Ethic. quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae: et haec est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans». Sobre esta *ignorantia electionis*, ver *Super Sent.*, lib. 4 d. 9 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, arg. 3; *De veritate*, q. 22, a. 15, arg. 1.*

nexión con el acto de elegir³⁴⁶.

En este tipo de ignorancia se señala además una distinción bien relevante: esta ignorancia puede provenir de la pasión o del hábito³⁴⁷. Y será justamente esta diferencia la que nos permitirá distinguir la ignorancia del sujeto incontinente, de la del intemperante. Existiendo en ambas disposiciones una cierta ignorancia, la del primero es más bien pasajera, mientras la segunda es habitual. Pero quizás más importante que esta diferencia «temporal», es la distinción que se da a nivel de contenido de lo ignorado. El incontinente desconoce lo elegible particular, mientras el intemperante se le oculta el bien mismo. Esto guarda relación con lo que habíamos dicho respecto de los niveles en que funciona la razón práctica, pues existen corrupciones en el ámbito de los principios más universales de la razón, instaladas por efecto de la mala costumbre; pero además existen fallas a nivel de la estimación de lo particular o de las conclusiones, que acontecen cuando ha surgido una pasión vehemente y torpe, pero que no afectan de modo habitual las disposiciones de un sujeto, sino más bien a sus capacidades racionales del momento.

«Tanto la ignorancia del incontinente como la del intemperante proviene de apetito que está inclinado hacia algo, sea por la pasión, como en el incontinente, sea por el hábito, como en el intemperante. Por esto es mayor la ignorancia causada en el intemperante que en incontinente.

³⁴⁶ «Thomas further develops his notion of ignorance of evil election when he remarks in the *Summa Theologica* that such ignorance does not result from a lack of knowledge of what one ought to know, but rather of what one ought to do. In other words, the person might have an abundance of speculative practical knowledge about morality acts. But when it comes to view the particular object before him, he fails to apply his universal knowledge to this concrete case». COOK, E., *The deficient cause...*, *Op. Cit.*, p. 120. El pasaje referido es *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, ad.3: «quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum».

³⁴⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 8, c.: «Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet, sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur; ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens».

Primero, en cuanto la duración. Porque en el incontinente dura la ignorancia sólo durante la pasión, así como el acceso de fiebre terciana dura mientras permanece la conmoción de los humores. La ignorancia del intemperante, en cambio, dura incesantemente, a causa de la permanencia del hábito, así se asimila a una enfermedad continua, como dice el Filósofo en el libro VII de la *Ética*. Pero en otro sentido también es mayor la ignorancia del intemperante, respecto a lo ignorado. Ya que la ignorancia del incontinente atiende a un particular elegible, en cuanto estima que esto debe ser elegido ahora (*aestimat hoc nunc esse eligendum*); pero el intemperante tiene ignorancia referida al mismo fin, en cuanto juzga que esto es bueno: seguir las pasiones inmoderadas. De ahí que el Filósofo diga en el libro VII de la *Ética*, que el incontinente es mejor que el intemperante, porque en aquel se salva el principio más excelente, esto es, la recta estimación del fin»³⁴⁸.

Esto hace además que sea mucho más difícil curar al intemperante, desde que a este se le oculta su mismo mal, y por ende, no se le puede instruir tan fácilmente³⁴⁹.

³⁴⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 3, ad 1: «Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianae durat, durante commotione humoris. Ignorantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisicae, vel cuicumque morbo continuo, ut philosophus dicit, in VII Ethic. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum, sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde philosophus, in VII Ethic., dicit quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta existimatio de fine».

³⁴⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 3, ad 2; *Sententia Ethic.*, lib. VI, l. 2; *De malo*, q. 3, a. 13, c.: «Ille autem gravissime ignorat et periculosissime, qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua principia priora. Ille autem qui errat tantum circa conclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat. Sic ergo gravissime et periculose peccat qui peccat ex malitia, et non potest de facili revocari, sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minus manet bonum propositum».

Por otra parte, también importa dejar claro lo que ignora el incontinente. La ignorancia del incontinente es siempre respecto del objeto singular sobre el que recae la elección. La ignorancia se da en el mismo juicio de elección de una acción particular. La ignorancia no es respecto de las reglas con las que evalúa la acción singular. Es decir, el problema del incontinente no es que carezca de las normas de acción apropiadas para una infinidad de casos singulares, sino que no *estima* (o *no quiere estimar*) que esta acción particular se inserta como un «caso» considerado en dichos principios de acción. Diferente es lo que le sucede al vicioso o intemperante, donde la ignorancia se da a nivel de las premisas mayores que contienen los fines de las acciones humanas. El incontinente ignora respecto del singular contingente, el vicioso respecto de los preceptos más bien universales sobre los cuales estaría obligado de conocer³⁵⁰. A este respecto, la comparación de estas dos disposiciones con una ciudad y sus leyes, es extraordinariamente ilustrativa: «*El incontinente es como una ciudad con muchas reglas que no usa, mientras el intemperante es como una ciudad que usa las leyes que tiene, pero estas son malas*» (*incontinens assimilatur civitati, quae habet bonas leges, sed nulla earum utitur. [...] intemperatus, assimilatur civitati utenti legibus, sed malis*)³⁵¹.

Si la ignorancia del incontinente sobre lo particular, es un juicio ausente, o más bien es una apreciación errada, nos lo aclarará el silogismo práctico.

³⁵⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 3, c.: «*Ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia iuris praecepta, singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. [...] Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum*». Cfr. *De Malo*, q. 3, a. 7; *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 11, n. 11.335.

³⁵¹ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 10, n. 10.1026.

CAPÍTULO 6

LA ESTRUCTURA DEL RAZONAMIENTO PRÁCTICO

6.1 LAS PREMISAS DEL SILOGISMO PRÁCTICO

EN LA PRIMERA PARTE de este capítulo dedicado a la razón, habíamos indicado que esta facultad se caracteriza en el hombre por proceder, en el plano de la operación, de modo discursivo: un movimiento gradual que va desde lo conocido hasta verdades menos conocidas. Este modo de discurrir de la razón se ha descrito –desde Aristóteles– por medio de un silogismo³⁵². El silogismo revela o explicita la actividad de la razón: primero, establece argumentos ciertos; luego, desde estos argumentos, la razón va derivando ciertas verdades particulares. La estructura clásica es un esquema de tres proposiciones, dos de las cuales se aceptan como conocidas, y una tercera que surge de la conveniencia de estas dos. El silogismo puede explicarse de la siguiente forma: Todo A es B, C es A, entonces C es B. O de acuerdo al siguiente ejemplo: «Todos los animales son mortales, el hombre es un animal, entonces el hombre es mortal». Los casos anotados corresponden a silogismos demostrativos, cuyas premisas son principios y suposiciones verdaderas que *obligan* a concluir necesariamente.

Algo análogo sucede también con la actividad de la razón práctica, desde que ella también puede ser entendida recurriendo a la dinámica del silogismo³⁵³. Se trata así de utilizar el silogismo como instrumento

³⁵² Las expresiones «συλλογισμός» y «συλλογίζεσθαι», remiten a términos técnicos usados por Aristóteles en los Analíticos, pero también pueden entenderse –como lo hace el mismo Filósofo– simplemente como «razonamiento» y «razonar». Cfr. CONDERANA, Jesús Manuel, *El conocimiento de...*, *Op. Cit.* p. 325.

³⁵³ A quien pueda extrañarle que Tomás de Aquino remita el conocimiento moral, un proceso aparentemente simple, a la compleja estructura de un silogismo, pueden ayudarle las siguientes palabras de Melina: «*Il sapere morale concreto può presentarsi con un caratter intuitivo e immediato, ma sussiste in ogni caso la possibilità di*

formal para comprender los momentos esenciales del proceso que genera la acción³⁵⁴. Esto no significa que los procesos de deliberación y toma de decisión se desarrollen a modo de derivaciones lógicas³⁵⁵, sólo indica que en dichos procesos puede descubrirse también un razonamiento que moviliza al sujeto³⁵⁶.

Este silogismo de la razón práctica es llamado por Tomás de Aquino –siguiendo a Aristóteles– *syllogismo operativo*³⁵⁷. Lo interesante es

una giustificazione ed esposizione discorsiva mediante un ragionamento rogoso». MELINA, L., *Op. Cit.*, p. 223.

³⁵⁴ CONDERANA, Jesús Manuel, *El conocimiento de...*, *Op. Cit.* p. 325. Es importante advertir que Aristóteles estudia el silogismo práctico (*syllogismoi ton prakton*) para explicar no sólo el razonamiento envuelto en las operaciones humanas, sino también el mismo movimiento de los animales desde la percepción sensible a la actividad.

³⁵⁵ Nussbaum ha criticado al tomismo aristotélico por haber hecho del silogismo una estructura meramente deductiva. Nos parece que esa crítica puede ser acertada respecto de algunos tomistas (Nussbaum cita a Maritain), pero no puede ser dirigida a Santo Tomás, para quien el silogismo más bien muestra que explica la estructura de los actos humanos. Cfr. NUSSBAUM, Martha, «Practical Syllogisms and Practical Science», *De Motu Animalium*, Princeton, 1985, p. 168.

³⁵⁶ Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., «Thought and Action in Aristotle,» in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 2, St. Martin's Press, New York, 1977, p. 68: «In Aristotle's thought there is the explanation of how the human being is set in motion by thought». Véase también KENNY, «The Practical Syllogism and Incontinence», *Phronesis*, 11, 1966, pp. 163-184; MORAVCSIK, J., «Aristotle's Forbidden Sweets», *Journal of the History of Philosophy*, 20, 1982, pp. 111-127; ORIOL, M., «La estructura del silogismo práctico», *Revista de Filosofía*, 28, 2004. VIGO, A., «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», *Philosophica*, 24-25, 2001-2002, pp. 365-407.

³⁵⁷ Los textos donde describe el silogismo práctico son muchísimos, desde sus primeras obras hasta las más maduras: *Super Sent.*, lib. I, d. 27, q. 2, a. 1, c.; *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 4, c.; *Super Sent.*, lib. IV, d. 50, q. 1, a. 3, ad sc. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1, ad 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2; *De veritate*, q. 10, a. 5, c.; *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 3, n. 20. Aparece directamente la expresión *syllogismo operativo* en *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 1, c.; *Sententia Ethic.*, lib. VI, l. 9, n. 13; *Sententia Ethic.*, lib. VI, l. 9, n. 19. Sobre el silogismo práctico en Tomás de Aquino véase MACDONALD, Scott, «Practical Reasoning and Reasons-Explanations: Aquinas's Account of Reason's Role in Action», *Aquinas's Moral Theory*, Cornell University Press, Nueva York, 1998, pp. 133-160; SKARICA, M., «La verdad práctica en Santo Tomás

que este silogismo operativo será además la estructura argumentativa que permitirá explicar no sólo el papel de la razón en el plano de la praxis, sino el «mecanismo de producción» de la acción incontinente³⁵⁸.

Un ejemplo simple de silogismo aparece cuando Tomás describe, en *De Malo*, el razonamiento de tres proposiciones del virtuoso: «*Ninguna fornicación debe cometerse, este acto es una fornicación, luego este acto no debe hacerse*» (*Nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus*)³⁵⁹.

De acuerdo al ejemplo citado, un silogismo práctico puede comprenderse sobre la base de tres fases que explican el proceso que conduce a la acción, donde cada fase se puede expresar en términos de premisas. La primera premisa es la premisa universal, que formula un bien que debe ser perseguido o un mal que debe ser evitado. La segunda premisa, o premisa particular, describe una situación contingente. La conclusión del silogismo práctico –y aquí radica una diferencia fundamental con el silogismo especulativo– es una acción, aunque esa acción posea además un componente intelectual que puede ser expresado en un juicio o en una proposición. Una referencia a cada una de las partes del silogismo la entrega Tomás de Aquino en un texto de la *Summa Theologiae*, en el que explica el razonamiento de un sujeto que se prohíbe a sí mismo cometer parricidio:

«Debe considerarse que la razón dirige los actos humanos conforme a un doble conocimiento: de acuerdo al conocimiento universal y de acuerdo al particular. Enjuiciando sobre lo que debe hacerse emplea un silogismo, cuya conclusión es el juicio, o elección u operación.

»Dado que las acciones son de lo singular, luego la conclusión del silogismo operativo es de lo singular. Mas la proposición singular no concluye de lo universal sino es mediante alguna proposición singular.

de Aquino», Op, Cit., 1999, pp. 293-316.

³⁵⁸ GARCÍA NINET, A., «Aristóteles, silogismo práctico...», *Op. Cit.*, p. 6: «Aristóteles se sirve de la estructura del silogismo práctico para explicar el carácter voluntario y deliberado de la *proáireis*, para explicar los actos de *akrasía* y para explicar que tales actos no contradicen la tesis socrática según la cual *no se puede actuar en contra de lo mejor a sabiendas*».

³⁵⁹ *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

Así, el hombre es impedido del acto de parricidio por esto: porque sabe que el padre no debe matarse, y porque sabe que este es (su) padre»³⁶⁰.

La premisa mayor del silogismo práctico es, como hemos dicho, una proposición universal de la razón práctica, expresa los principios o fines de la conducta humana. No se trata de acciones que dependen del sujeto que las realiza o de las circunstancias. Esta universalidad tampoco las convierte en los primeros principios de la razón, al modo de «*omne malum est vitandum*», sino que más bien son principios que están presentes virtualmente en la *synderesis*, premisas que están contenidos en la ciencia moral, como «el adulterio es malo», «no se debe robar», «hay que respetar los pactos», etcétera³⁶¹. Más llamativo resulta el predicado de la premisa mayor, aquí aparece un juicio de deber u obligación. Es decir, la proposición se presenta con valor prescriptivo, expresado en el gerundivo latino *committenda* y en el pasivo *prohibetur*. Estas prescripciones morales encierran primariamente el motivo que guía la conducta³⁶². Este motivo es el bien (verdadero o aparente) de la razón práctica, «‘motor inmóvil’ que pone en marcha la acción»³⁶³.

³⁶⁰ *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 1, c.: «*Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari, sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem*».

³⁶¹ Aunque para algunos autores la premisa mayor proviene directamente de la *synderesis*, a nosotros nos parece que esto no es sustentable, desde que ella puede ser tergiversada en el vicioso. Más bien habría que decir que proviene de concreciones a partir de la *synderesis*, principios morales intermedios. «*The major premise is obtained either from the principles know by synderesis or from one intermediate moral science*» GERHARD, V., «The Intellectual Virtue...», *Op. Cit.*, p. 445.

³⁶² Decimos prescripciones morales, pero como bien ha señalado Rhonheimer, no se trata necesariamente de expresiones éticas: «Que en el él aparezcan expresiones como «hay que hacer p», no es lo que convierte en moral al silogismo práctico. [...] el verbo «deber» alude al sencillo hecho de que los juicios prácticos son correlatos de la tendencias y nos llevan a actuar». RHONHEIMER, M., *La perspectiva de...*, *Op. Cit.* p. 126.

³⁶³ CONDERANA, Jesús Manuel, *El conocimiento de...*, *Op. Cit.* p. 327.

Pero sabemos que no basta con tener un juicio universal para la razón práctica. La razón práctica debe extenderse a la consideración y ordenación de la acción particular. Esta particularización sólo es posible si se conoce el caso sobre el que recaerá el principio. Este caso particular es descrito por la premisa menor, que *media* entre los principios universales y su aplicación concreta. Pero en cuanto manifiesta la situación *hic et nunc*, ni siquiera hace referencia a la particularidad de un conjunto universal restringido, cuantificado por algunos, sino a la misma singularidad. Tiene sentido si pensamos que en esta premisa se está describiendo circunstancias concretas: «Este acto es deshonesto», «este es mi padre». El sujeto de la premisa menor aparece además como un pronombre demostrativo acompañado por un sustantivo. Si en la mayor nos encontramos con un juicio de valor, en la menor tenemos un juicio descriptivo, referido a una realidad singular sobre la que recaerá el principio contextualizado. Aunque siempre se trate –como tendremos ocasión de ver– de una descripción «cargada» de subjetividad: «este es un hombre inocente», «esto es un insulto», etcétera.

Si la premisa menor nos presenta los hechos en el aquí y ahora, ello induce a pensar que se trata de un conocimiento de lo particular. En efecto, la premisa menor no procede de la razón universal que abstrae de las condiciones particulares, sino que se trata de un juicio de la razón práctica particular, esto es, de la cogitativa. La razón práctica se sirve de esta percepción sensible para proferir un juicio sobre lo singular. Por este motivo, no se trata de una mera percepción sensible, sino de una valoración de determinada situación. El papel de la *cogitativa* en el silogismo práctico aparece claramente explicitado, al menos, en dos textos de Tomás de Aquino. Uno se encuentra en *Super Sent.* y el otro en *De Veritate*:

«El intelecto práctico (*intellectus practicus*) se ordena a lo singular, como dice en III *De Anima*, para lo que se requiere la razón particular (*ratio particulari*), porque mediante la opinión universal –que está en intelecto– se aplica a la obra particular: así en el silogismo, donde la mayor es una proposición universal del intelecto práctico, la menor una proposición singular, un juicio de la razón particular, que es nombrada

también como cogitativa, y además la conclusión, que consiste en la elección de una acción»³⁶⁴.

«Y así en las cosas singulares interviene la razón particular, que es la potencia sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, la que también se llama cogitativa, la que posee determinado órgano corporal alojado en la mitad de la cavidad de la cabeza. La proposición universal que la mente tiene sobre las acciones, no se puede aplicar al acto particular sino es por alguna potencia que aprehenda lo singular, así se puede hacer el silogismo, del cual la mayor es universal, que es una sentencia de la mente; la menor es de lo singular, que es una aprehensión de la razón particular; y además la conclusión, que es una elección sobre la acción singular, como dice en III *De Anima*»³⁶⁵.

Estos mismos textos nos introducen además en la cuestión de la conclusión. La conclusión expresa lo que debe hacerse o debe evitarse en vista de las dos premisas anteriores. En ella se manifiesta la premisa mayor concretizada para la situación particular. El problema importante consiste en averiguar si lo expresado en la conclusión responde también a un enunciado de la razón o es más bien la misma ejecución de la obra, es decir, si la conclusión es un juicio referido a la acción o es la acción misma³⁶⁶. Esa es una gran dificultad que tienen que enfrentar los estudiosos

³⁶⁴ *Super Sent.*, lib. iv, d. 50, q. 1, a. 3, ad sc. 3: «*Intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in 3 De Anima, indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quae est universalis (quae est in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut sic quidem fiat syllogismus, cujus maior est universalis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis*».

³⁶⁵ *De veritate*, q. 10, a. 5, c.: «*Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III De Anima*».

³⁶⁶ Insistimos en un concepto amplio de «acción». Las decisiones son también acciones,

del silogismo aristotélico³⁶⁷. Tomás de Aquino parece reproducir, en cierta manera, este problema, aunque desde una perspectiva diferente³⁶⁸. Para Tomás parecen existir dos especies de conclusiones, una que está en la razón, un juicio de la razón práctica, y otra que está en la voluntad, que es la elección³⁶⁹. Lo que tiene sentido si pensamos que en nuestro pensador todo acto de elección posee un componente cognitivo y otro volitivo, en la que razón y voluntad funcionan como facultades distintas pero dependientes una de la otra. Detengamos entonces en estas dos conclusiones para seguir avanzando en la comprensión del silogismo práctico.

6.2 LA CONCLUSIÓN COGNITIVA Y AFECTIVA DEL SILOGISMO PRÁCTICO

Hasta ahora sólo nos hemos referido a la sindéresis y a la prudencia, mientras la primera contendría los juicios universales expresados en la

aunque sean internas. La decisión de salir ésta noche a ayudar a los indigentes, o de deleitarme en pensamientos lujuriosos, es una acción aunque no se concrete en un acto exterior. Eso dependerá de las circunstancias y del imperio sobre mi cuerpo.

³⁶⁷ Para destacados estudiosos de Aristóteles como Elizabeth Anscombe, Martha Nussbaum y Alejandro Vigo, la conclusión debe terminar en una acción, pues esa es la nota distintiva del silogismo práctico (a diferencia del especulativo). Carlos Casanova ha vuelto sobre este tema en un reciente artículo, intentando refutar esta tesis. El principal argumento para sostener que el silogismo práctico no acaba necesariamente en una acción, radica justamente en la afirmación del libro VII de que el incontinente actúa contra lo concluido en el razonamiento. Cfr. CASANOVA, C., «¿Da el de Motu animalium un fundamento para sostener que el razonamiento práctico acaba en una acción y no en un juicio», *Philosophica*, Vol. 32, 2007, pp. 7-25.

³⁶⁸ «*There is disputed about whether Aristotle's claim that conclusion of practical reasoning is an action implies his rejection of this assumption; see, e.g., De motu animalium 7 (701a12-14). Aquinas clearly supposes that an elicit act will, choice, precedes over human actions (which are acts commanded by the will), and so I take myself to be following his position on this matter. Aquinas, however, also thinks of deliberation or the practical syllogism as concluding with a judgment: that is, a cognitive element to which the act of choice is an immediate response*». MACDONALD, Scott, «Practical Reasoning and...», *Op. Cit.*, Nota 1.

³⁶⁹ De hecho, para algunos autores, existirían dos tipos de silogismos prácticos en Tomás de Aquino. El silogismo especulativo práctico o silogismo deóntico, y el silogismo práctico-práctico. Sólo este último finalizaría en una acción conclusiva, mientras aquel concluye en una proposición. Cfr. SKARICA, M., *Op. Cit.*, pp. 309-310.

ciencia moral, la segunda juzgaría sobre lo particular por una cierta inclinación afectiva³⁷⁰. Sin embargo, entre esas instancias, aparecen dos realidades sobre las que no hemos reparado y que requieren ser atendidas para una correcta comprensión del silogismo operativo y de la misma continencia e incontinencia. La primera es la conciencia moral, la segunda el juicio electivo. No nos referiremos ampliamente a ninguna de estas nociones, sino sólo en la medida que permitan una mejor comprensión del fenómeno estudiado.

No hay duda que el tratamiento de la conciencia moral en Tomás de Aquino daría para una obra completa³⁷¹, aquí importa indicar que la conciencia no se identifica con la prudencia³⁷², pues mientras esta última es deliberativa y preceptiva del obrar, la conciencia es un acto judicativo respecto de la corrección moral de una acción. Pero además, la conciencia es un juicio normativo que recae sobre el actuar con una cierta independencia de nuestras inclinaciones, la prudencia, por el con-

³⁷⁰ «*This fundamental difference between synderesis and prudence appears in Thomas' distinction between two kinds of moral reasoning: (1) the method of cognition, which seeks the universal judgments of practical science and (2) the method of inclination, where one judge by inclinations of a virtue that one possesses*». BILLY, D. J., «Aquinas on the...», *Op. Cit.* p. 79.

³⁷¹ Esto lo ha hecho GARCÍA DE HARO, R., *La conciencia moral*, Madrid, Rialp, 1978. Véase además ELDERS, L., «La doctrine de la conscience de saint Thomas d' Aquin», *Revue Thomiste*, 83, 1983, pp. 533-557.

³⁷² McInerny llega a esta misma conclusión: «prudence» y «conscience» no son sinónimos. Se trata de un artículo de los años 70, donde McInerny discute con Josef Pieper, pues éste habría identificado ambos conceptos, al referirse a la sindéresis como «conciencia de los principios» y a la prudencia como «conciencia de situación». Cfr. MCINERNY, R., «Prudence and Conscience», *The Thomist*, vol. XXX-VIII, 1974, pp. 291-205. En un reciente artículo Stella Maris Vasquez retoma de alguna manera esta discusión, y la autora insiste en identificar el juicio prudencial con el juicio de conciencia: «Los numerosos trabajos que versan sobre este tema, muestran dos líneas fundamentales: la que distingue el juicio de conciencia respecto del último juicio práctico (prudencial) y la que identifica ambos. [...] En este trabajo se tratará de mostrar que el último juicio práctico y el dictamen de conciencia son un único juicio, el cual a su vez debe distinguirse del llamado juicio de libre arbitrio, que se identifica con el acto de elección perteneciente a la voluntad libre.» VÁSQUEZ, Stella Maris, «Último juicio práctico y dictamen de conciencia», *Angelicum*, 82, 2005, p. 620.

tario, es un hábito de la razón que está influido por las inclinaciones afectivas del sujeto, particularmente del virtuoso³⁷³. El tema es complejo pues tampoco se trata de conceptos que se muevan en un mismo horizonte, de ahí que no sea fácil descubrir en Tomás de Aquino cuál es la relación entre ambos conceptos. Mientras la conciencia es una realidad de origen cristiano, la prudencia es una noción de raigambre aristotélica³⁷⁴.

En lo que a nuestro estudio concierne, importa señalar que en su obra temprana, Santo Tomás claramente distingue entre la conclusión del silogismo como un juicio de la conciencia y la conclusión como una elección. Mientras la conclusión de la conciencia determina si un acto está prohibido o permitido, en la elección se produce una aceptación afectiva³⁷⁵.

«Tanto en la conciencia como en la elección, la conclusión es de un determinado particular sobre lo que debe hacer o rechazar; pero la conclusión de la conciencia es sólo cognitiva, la conclusión de la elección es afectiva, porque tales son las conclusiones en las obras, de acuerdo a VI *Ethic*»³⁷⁶.

³⁷³ Además que la conciencia puede ser reprobatoria, como un juicio posterior a la acción, aquí importa distinguir entre el juicio de la conciencia antecedente del juicio último de la razón práctica. Si bien ambos juicios hacen referencia a la acción particular a realizar, el juicio de conciencia es cognoscitivo, mientras el de la prudencia es afectivo-cognitivo, dependiente de las disposiciones del sujeto. Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica...*, *Op. Cit.*, p. 98: «*La coscienza è un giudizio della moralità dell'operare di carattere consolidate non cessino di avere influenza su di esso. Il giudizio del libero arbitrio o iudicium electionis è l'ultimo giudizio pratico che costituisce per eccellenza il punto dell'interazione coscienza-afettività. La sua dipendenza dalle disposizioni sogettive è maggiore –no può essere abitualmente retto se non si possiedono le virtù morali*».

³⁷⁴ Cfr. VÁSQUEZ, Stella Maris, «Último juicio práctico...», *Op. Cit.*, p. 620. De hecho, hay autores que consideran que la conciencia va siendo eclipsada en las últimas obras de Santo Tomás en reemplazo de una noción más técnica como la de prudencia. Cfr. McINERNEY, R., «Prudence and Conscience», *Op. Cit.*, p. 299.

³⁷⁵ MAURI, Margarita, «Conciencia y elección», *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 132.

³⁷⁶ *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 2, a. 4, ad 2: «*Unde tam conscientia quem electio, conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in 6 Ethic. dicitur*».

La conciencia aparece entonces como un dictamen de la razón de carácter cognitivo o sólo aprehensivo. Se trata de un saber derivado de la ciencia moral (con-ciencia) con alcances particulares. Y se distingue de la elección, pues esta impone una aceptación sobre la acción referida. Esta distinción le permite a Santo Tomás demostrar una cuestión esencial: la conciencia no siempre coincide con el último juicio práctico, aunque ambos hagan referencia a la situación particular. En el hombre virtuoso coinciden, mas no en el incontinente³⁷⁷. En el ejemplo citado, uno podría decir que es diferente pronunciarse con cierta distancia sobre la licitud moral de este acto de fornicación, que juzgar que este acto, en el que uno está involucrado, no debería cometerse.

Para nuestro tema este es un asunto no menor, pues resulta importante reparar que en acciones como las del incontinente el juicio de la conciencia sigue actuando. Está claro que en el incontinente los principios universales, que permanecen como hábitos en la *synderesis*, no se extinguen³⁷⁸, ni los principios secundarios de la ciencia moral; pero además se puede decir, que al mismo momento de actuar, sigue «una voz de fondo» recordando que se está violando ciertos principios. La razón de esta supervivencia de la conciencia, a pesar de la influencia perturbadora de las afecciones, es que este juicio es más bien teórico, sin la vinculación afectiva que el juicio práctico³⁷⁹. En tal sentido podríamos decir que la misma idea de conciencia, de procedencia cristiana, es el más fuerte contra argumento frente al intelectualismo socrático, mayor incluso –a nuestro entender– que la misma incontinencia. En el sentido que manifiesta que sí es posible para un sujeto actuar contra lo que sabe que está mal, actuar *contra conscientiam*³⁸⁰. La incontinencia, como

³⁷⁷ «[...] podemos distinguir dos aspectos, uno cognitivo y uno afectivo. Ambos aspectos, que van unidos en el caso del *spoudaios* –el hombre bueno, comprometido con la virtud– se separan, como bien sabemos, en el *akratés* que conoce los principios, pero no obra según ellos, porque su afecto va por otro lado». Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 198.

³⁷⁸ Tomás de Aquino indica que «*synderesis semper remurmurat malo in universalis*» *Super Sent.*, lib. II, d. 39, q. 3, a. 1, ad 3; *De veritate*, q. 16, a. 3, arg. 2.

³⁷⁹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de...*, *Op. Cit.*, p. 316.

³⁸⁰ Lamentablemente este no es un tema que Santo Tomás desarrolle, sólo consigna

tendremos ocasión de estudiar, sigue siendo una forma de «ignorancia» respecto de lo particular, y sólo es acción contra el conocimiento en lo que tiene éste de habitual o universal. La conciencia, por el contrario, «inmune»³⁸¹ a este efecto de las disposiciones subjetivas, atestigua que puede actuarse mal contra el mismo conocimiento de lo que está bien.

Pero además de lo dicho, se debe consignar que la conclusión del silogismo no oscila sólo entre un juicio de la conciencia, más bien teórico, y la elección de una acción, más bien práctica; hay además una distinción más sutil todavía, entre la conclusión como un juicio de conciencia y la conclusión como un juicio de elección. En *De veritate*, Tomás de Aquino distingue, para explicar la diferencia entre conciencia y libre arbitrio, entre la conclusión como una sentencia de la razón y la conclusión como un juicio de elección.

«El juicio de la conciencia y del libre arbitrio en algo difieren y en algo convienen. Convienen en que ambos son de lo particular, compete al juicio de la conciencia examinar la conducta, y en esto difieren ambos del juicio de la sindéresis. Difieren el juicio de la conciencia y el juicio del libre arbitrio porque el de la conciencia consiste en puro conocimiento, mientras que el del libre arbitrio consiste en la aplicación del conocimiento al afecto, juicio que es ciertamente juicio de elección. Y por eso ocurre a veces que el juicio de libre arbitrio se pervierte, y no el de conciencia: como cuando alguien examina algo que va a realizar de inmediato y juzga casi como especulando por los principios que es malo, por ejemplo fornicar con esta mujer; pero cuando empieza a aplicarlo a la acción, ocurren muchas circunstancias acerca de ese mismo acto, como por ejemplo, el placer de la fornicación, cuyo deseo liga la razón para que no prorrumpe su dictamen de elección. Y así alguien se

que el incontinente actúa contra lo que sabe es un mal cuando actúa *contra conscientiam*. *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 3, arg. 1.: «*Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Luc. XII, servus sciens voluntatem domini sui et faciens digna plagis, vapulabit multis*».

³⁸¹ Se trata de una inmunidad relativa, pues también la conciencia puede tergiversarse, es lo que los teólogos y moralistas llaman conciencias «laxas» y conciencias «escrupulosas». La inmunidad es del hábito sobre el que «descansa» la conciencia, es decir de la sindéresis, no del acto, pues éste no siempre permanece en sí mismo. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 13, ad. 3.

equivoca al elegir y no obra en conciencia, sino contra la conciencia y esto se le dice obrar con mala conciencia, en cuanto que el juicio hecho no concuerda con la ciencia. Así pues, el juicio de conciencia no coincide con el de libre arbitrio»³⁸².

No ha sido fácil para los estudiosos ponerse de acuerdo en la naturaleza de este juicio de elección. Para Belmans se trata simplemente de la misma elección, no es un juicio propiamente tal, se trataría más bien del acto mismo de la elección. Juicio tendría así un sentido impropio. Para McInerny se trata más bien del juicio o dictamen de la razón que precede e impera la elección³⁸³. La discusión no es menor, pues para Belmans la introducción de un juicio constitutivo de la elección, particularmente en el silogismo del incontinente, supondría la existencia de una deliberación racional del mismo incontinente, que no puede elegir sin este dictamen³⁸⁴. Esa es justamente la postura de MacInerny, para quien este juicio sería el que explica la acción incontinente como una acción racional o con sentido³⁸⁵. Sin referirnos aún

³⁸² *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4.: «*Iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium*».

³⁸³ Cfr. McINERNY, R., «The Right Deed for the Wrong Reason: Comments on Belmans», *Doctor Communis*, XLIII, 1990, pp. 234-249.

³⁸⁴ Véase la respuetsa de Belman a Mcinerny en BELMANS, Théo., «Le 'jugement prudential' chez saint Thomas», *Revue Thomiste*, XCI, 1991, pp. 414-420.

³⁸⁵ Esto explica el título de su artículo: «*The right deed for the wrong reason*», sacado de un verso de T.S. Eliot referido al drama de Thomas Becket. McINERNY, R., «The Right Deed...», *Op. Cit.* p. 249

a este problemática –sobre la que nos detendremos en el siguiente capítulo– cabe señalar que nosotros no podemos estar sino de acuerdo con la tesis de McInerney, particularmente a la luz de estos textos de Santo Tomás:

«Una inquisición práctica posee una doble conclusión: una que es de la razón, ésta es una sentencia, que es un juicio de deliberación; otra que es de la voluntad, como la elección, a la que se dice más bien conclusión por semejanza, porque así como en lo especulativo existen conclusiones, así en el ámbito de las acciones existe una acción última»³⁸⁶.

«La elección sigue a una sentencia o juicio, que es así conclusión del silogismo operativo. Por ende, cae en la elección lo que se tiene como conclusión en un silogismo operativo»³⁸⁷.

«La conclusión en un silogismo hecho sobre lo operable, también pertenece a la razón, así se llame sentencia o juicio, a la que sigue la elección. Y por eso la misma conclusión parece pertenecer a la elección, como a la consecuente»³⁸⁸.

Ahora sólo importa recordar lo siguiente: el esquema del silogismo permite explicar más perfectamente el modo que la razón práctica particulariza sus principios de modo de hacerlos efectivos para la acción. Pero no es un esquema que funcione deductivamente, con independencia de quien lo realiza. Es cierto que cuando Aristóteles da ejemplos de silogismo práctico la conclusión aparece con cierta necesidad, y en tal sentido parece trabajar igual al silogismo teórico³⁸⁹, sin embargo, siendo un silo-

³⁸⁶ *De veritate*, q. 22, a. 15, ad 2.: «*Practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione*».

³⁸⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 3, c.: «*Electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium*».

³⁸⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, ad. 2: «*Conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens*».

³⁸⁹ ANSCOMBE, G. E. M, *Op. Cit.*, p. 67-68: «*He [Aristotle] is marked by an anxiety*

gismo práctico, no puede sino contar con la participación de las disposiciones del sujeto en el cual se desenvuelve dicho razonamiento. Es el caso, incluso para el mismo Aristóteles, del incontinente, donde las pasiones o los deseos pueden «obstaculizar» la conclusión³⁹⁰. Sobre este modo de impedirse la conclusión ahondaremos en los próximos capítulos.

to make practical reasoning out to be as like as possible to speculative reasoning. 'They work just the same', he says in the Movement of Animals, and seems to be referring to a neccessitation of the conclusion».

³⁹⁰ Aristóteles lo indica en *Ética Nicomaquea*, Lib. VII, 1147a 25-30: «Así, una premisa es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará enseguida». Este pasaje, o mejor esta cláusula, servirá de soporte argumentativo para explicar que en realidad la conclusión es una intención mejor que una acción. Cfr. ORIOL, M., «La estructura del...», *Op. Cit.*, p. 17.

CAPÍTULO 7
LA RAZÓN PRÁCTICA EN
LA ACCIÓN INCONTINENTE Y CONTINENTE

7.1 LA CONTINENCIA COMO VIRTUD DE LA RAZÓN PRÁCTICA

EN LO QUE RESPECTA A LA RAZÓN DEL INCONTINENTE Y EL CONTINENTE, el asunto es bastante más complejo que en lo referido a las pasiones, pues, entre otras cosas, este problema hace que Tomás de Aquino se pronuncie con respecto al problema del intelectualismo socrático que había enfrentado Aristóteles como marco general para tratar justamente sobre la *akrasía*. En principio, podemos decir que para Santo Tomás tanto el continente como el incontinente poseen el hábito del conocimiento moral y, en un sentido amplio, «tanto el continente como el incontinente tienen recta razón» (*tam continens quam incontinens habet rationem rectam*)³⁹¹. Entendida aquí la recta razón como el conocimiento de los principios más universales.

El caso del continente es relativamente claro: éste se caracteriza por persistir en sus resoluciones racionales a pesar de las malas pasiones.

«El continente, que es contrario al incontinente, permanece en la recta razón, y de ningún modo la excede a causa de la pasión al actuar»³⁹².

«El continente experimenta malas concupiscencias, pero la razón permanece firmemente»³⁹³.

³⁹¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 3, c.; *De malo*, q. 7, a. 5, ad 7. En este último texto agrega: «...ad minus in universalibus».

³⁹² *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 8, n. 12 1003: «*Continens, est contrarius incontinenti, qui permanet in ratione recta, et nullo modo excedit eam propter passionem etiam quantum ad agere*».

³⁹³ *Summa Theologiae*, II-II, q. 53, a. 5, ad 3: «*Continens enim patitur quidem perver- sas concupiscentias, ed ratio firmiter persistit*».

De hecho, la conservación de la razón sería la nota definitoria del continente: «*parece que continente es quien permanece en la razón*» (*videtur esse continens quod ille qui permanet in ratione*)³⁹⁴. Esto es bien interesante, pues la acción continente es verdaderamente una cierta *con-tensión*, una tensa posición donde el sujeto mantiene sus convicciones racionales primeras aun cuando esté siendo arrastrado por sus pasiones torpes y vehementes. Tomás de Aquino, apelando a la misma etimología, explica que la palabra continencia hace referencia a una contención de los deseos táctiles, una especie de «freno» que aplica el sujeto sobre el ímpetu de ciertos placeres: «La palabra continencia implica freno, en cuanto que uno se abstiene de seguir alguna pasión»³⁹⁵.

Sin embargo, nos parece conveniente además una explicación de la continencia que prescindiera de la metáfora del freno. Una propuesta de comprensión habitual es entender la continencia –en términos más actuales– como «auto-control voluntario»³⁹⁶, una cierta represión de la voluntad sobre las pasiones. Como indica un comentarista moderno de la *Suma Teológica*, la continencia es la acción de la pura voluntad que resiste los deseos desordenados³⁹⁷. Y efectivamente, si comparamos la continencia con la templanza, la voluntad ejecutiva es la nota distintiva. Mientras para Santo Tomás la templanza es una virtud de la sensibilidad ordenada, que tiene al apetito sensible como su sujeto, la continencia –como lo vimos en la primera parte– es una virtud de la voluntad ordenadora, que tiene al apetito racional como sustento³⁹⁸.

³⁹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 2, n. 12 934.

³⁹⁵ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 2, c.: «*Nomen continentiae refrenationem quandam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur*».

³⁹⁶ De hecho, la literatura anglosajona traduce continencia justamente como *self control*.

³⁹⁷ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ LARGO, A., *Introducción y notas a las cuestiones 141 a 170, IV, Parte II-II (b)*, B.A.C., Madrid, 2001, Nota b, p. 486. «La continencia es ‘sólo voluntad de resistir las concupiscencias’». Una opinión semejante es la de ROQUEÑI, José Manuel, *Educación de la Afectividad: Una propuesta desde el pensamiento de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2005, p. 153: «Este hábito (la continencia) tiene algo de imperfecto, en el sentido que de suyo no cambia la disposición del apetito concupiscible, sino que lo forza desde el uso firme de la voluntad, desde una dirección despótica, no política».

³⁹⁸ Véase nuestro estudio, SERRANO, Ignacio, «Templanza y Continencia en Tomás de Aquino: Razones para una concepción no dualista de la virtud», *Scripta Medievallia*, N° 1, 2008, pp. 185-203.

¿Pero la continencia es sólo eso, una especie de voluntad que ejecuta los afectos desordenados? Lo cierto es que cuando se acude a los textos de Tomás de Aquino, la continencia aparece como una disposición mucho más compleja. De partida, como él mismo lo indica, la continencia es además una virtud de la razón práctica. En su comentario temprano al libro III de las *Sentencias*, describe la continencia en relación a la recta razón³⁹⁹, y afirma lo mismo más explícitamente en la *Summa Teológica* II-II, q. 53, a. 5, ad. 3, acerca de la imprudencia. Ahí señala que la continencia –además de la perseverancia– no son virtudes que se muevan en el plano de los apetitos, sino más bien, y en último término, en el de la razón práctica. Así pueden clasificarse como partes de la constancia que pertenece a la razón.

«La continencia y la perseverancia no parecen pertenecer a la potencia apetitiva, sino sólo a la razón. El continente, en efecto, padece concupiscencias perversas, el perseverante graves tristezas, lo que designa un defecto de la potencia apetitiva. No obstante la razón firmemente persiste (*ratio firmiter persistit*) en el continente contra las concupiscencias, en el perseverante contra la tristeza. Por ende, la continencia y la perseverancia parecen ser especies de la constancia que a la razón pertenecen, lo mismo que la incontinencia»⁴⁰⁰.

Es cierto que para un especialista como el Padre Gauthier, este texto específico, referido a la razón como sede de la continencia y perseverancia, es un texto de confección temprana dentro de la *Summa*, el que revelaría un intelectualismo excesivo que sólo se modificará en pasajes más maduros⁴⁰¹. Pero para nosotros, este texto, y algunos similares referidos a la continencia, más bien prueban que Tomás de Aquino entendió siempre por continencia un virtud alojada en la esfera racional: un

³⁹⁹ Cfr. *Super Sent.*, lib. III, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 4, c.

⁴⁰⁰ *Summa Theologiae*, II-II, q. 53, a. 5, ad. 3: «*Continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivae virtutis, sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia*».

⁴⁰¹ Cfr. GAUTHIER, R. A., «La date du commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque», *Reserches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1951, p. 98-104.

dominio de la *rationalis partis* que no alcanza a descargarse a modo de hábito en el apetito sensitivo.

«La continencia (y la perseverancia) no son perfecciones de las potencias apetitivas sensibles. Lo que es manifiesto porque en el continente (y en el perseverante) sobreabundan pasiones desordenadas, lo que no sucedería si el apetito sensitivo estuviese perfeccionado por algún hábito conforme a la razón. Pero la continencia (y también la perseverancia) es una perfección de la *parte racional*, que resiste contra las pasiones no dominadas»⁴⁰².

Esta idea de una perfección de la parte racional se explica bien cuando nos adentramos en el modo de operar de la continencia en los actos particulares ¿Cómo opera el continente? ¿Cómo se puede resistir racionalmente cuando las pasiones desordenadas han irrumpido? Para contestar este interrogante debemos remitirnos a lo que habíamos dicho respecto del imperio –persuasivo o disuasivo– de la razón sobre el apetito irascible y concupiscible. Este «control inteligente» tomasiano aparece claramente en un artículo dedicado a la posibilidad de evitar el pecado. Aunque el artículo, en general, escapa de nuestro trabajo, es interesante la respuesta de Tomás de Aquino ante el problema de la capacidad humana para evitar un acto particular de desorden. Según este artículo, no podemos evitar todos los pecados por largo tiempo, primero, porque es inevitable que en nuestra condición actual aparezcan movimientos desordenados, pero en segundo lugar, porque no es posible que advirtamos siempre el desorden de nuestras tendencias. Así –el ejemplo es nuestro– el buen propósito de auxiliar a nuestra nueva vecina que se está cambiando de casa, puede esconder un deseo de concupiscencia desordenado, o bien puede desatar prontamente un impulso lascivo. Sin embargo, si consideramos cada acto singular, sí se puede –piensa Santo Tomás– «rehuir» el pecado ¿Cómo? Mediante la reflexión que nos mantiene alerta a las caídas:

⁴⁰² *Summa Theologiae*, I-II, 58 a. 3 ad 2: «Continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones ne deducatur.».

«por medio de la premeditación el hombre puede actuar contra los fines preconcebidos y contra las inclinaciones habituales»⁴⁰³.

Lo que venimos diciendo tampoco significa pivotar la continencia en la razón con exclusión de la voluntad. Pues, como tendremos ocasión de estudiar, la razón que reflexiona es movida por la voluntad. Significa comprender el complejo entramado conceptual que utiliza Tomás de Aquino para explicar el dominio de la voluntad sobre las pasiones, mecanismo que pasa necesariamente por la razón. Sucede que no hay mejor estrategia contra el miedo que racionalizar nuestros temores, ni mejor forma de acallar nuestra ira que reflexionar sobre su sinsentido. Tal como lo hemos expuesto en los capítulos precedentes: por medio de consideraciones universales se calma nuestra ira o se mitiga el temor.

7.2 LA RACIONALIDAD DEL INCONTINENTE

El tema de la racionalidad del incontinente, la disposición opuesta, también contiene varias hebras que conviene desenredar. En principio, la tesis es que el incontinente también conserva la recta razón respecto de las concreciones más universales de la racionalidad práctica. De hecho, si no es admitida la suposición de que el incontinente posee un saber moral sobre sus acciones, no tendría sentido este concepto. En eso Tomás de Aquino no se distancia en nada de Aristóteles ¿Qué sabe el incontinente? El incontinente sabe, en primer lugar, las cuestiones que deben hacerse o que no debieran realizarse en términos generales, conserva así correctamente los principios universales derivados de la *sindéresis*; pero además, el incontinente posee un recto conocimiento de los principios más próximos de la acción: «se deben cumplir los contratos», «no debemos comer en exceso», «le debemos fidelidad a nuestra esposa»; etcétera. En tal sentido, la fuerza de la concupiscencia no ha logrado afectar las concreciones de la *sindéresis*, no porque carezca de la fuerza necesaria, sino porque dichas pasiones, siendo más bien eventuales, todavía actúan a nivel de lo particular, pero aún no se han

⁴⁰³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 9, c.: «*ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus*».

depositado como hábitos operativos viciosos. Esta idea, que el incontinente conserva verdadero saber en universal, es clara en la descripción de Tomás de Aquino.

«El continente como el incontinente poseen recta razón al menos en lo universal; porque el incontinente juzga que es malo aceptar una delectación deshonesta por la recta razón; aunque se aparte de esta consideración universal por la pasión»⁴⁰⁴.

«En el incontinente la razón no está totalmente obstruida por la concupiscencia como para que en universal no posea verdadero saber; así, sea el caso que de parte de la razón se ponga una proposición universal, prohibiendo gustar los dulces desordenadamente, como si considerara que ningún dulce debe ser gustado fuera de hora»⁴⁰⁵.

Esta conciencia del mal que se estaría cometiendo de parte del sujeto incontinente es esencial para entender la naturaleza de su condición moral. Así como la razón hace de la continencia una especie de virtud, en el caso de la incontinencia es esta correcta apreciación racional del fin que debe realizarse la que impide que se convierta en vicio, al modo de la intemperancia, y hace que permanezca sólo como una *mala dispositio*⁴⁰⁶. Si el bien moral dice relación con la adecuación a la recta razón y el mal, con su disconformidad, no puede hablarse simplemente de maldad en el incontinente, sino de una maldad relativa. El incontinente, si bien falla en la apreciación particular y en la acción misma —como tendremos ocasión de ver, conserva *el mejor principio*:

⁴⁰⁴ *De malo*, q. 7, a. 5, ad 7: «*Continens quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali; quia et incontinens iudicat esse malum per rationem rectam, acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione universali deficiat propter passionem*».

⁴⁰⁵ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 3, n. 20 951: «*In incontinente ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam; sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam*».

⁴⁰⁶ Es más, no deja de ser interesante que el incontinente no sólo sabe que no debe hacer y dejar de hacer tal o cual cosa, sino que el mismo se percata de su condición. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 8 n. 4 998: «*Malitia enim latet, eum scilicet cui inest qui est deceptus, ut aestimet bonum illud quod facit. Sed incontinentia non latet eum cui inest; scit enim per rationem malum esse id in quod a passione ducitur*».

«Así, cesada la pasión que pasa pronto, permanece la recta estimación del fin. Así es el incontinente, quien por esto es mejor que el intemperante y no es malo absolutamente, porque se salva en él *el mejor principio*, esto es, la recta estimación del fin. Pero es malo en sentido relativo, en cuanto estima en particular que debe operar contra la recta razón. Diferente es el continente, contrario al incontinente, porque permanece en la recta razón y de ningún modo la excede a causa de la pasión como tampoco lo hace al obrar»⁴⁰⁷.

En virtud precisamente de que el incontinente conserva la recta estimación del fin de sus apetitos, puede darse cuenta –por ende– que las tendencias que empiezan a invadirlo no apuntan hacia el fin correcto, y puede juzgarlas entonces como desordenadas.

«Como dice en VII *Ethic.* el incontinente sabe que los objetos de sus deseos son malos; sin embargo, a causa de la pasión actúa para alcanzarlos»⁴⁰⁸.

Y en esa línea, verdaderamente la incontinencia es un concepto que surge, mirando la experiencia, para hacerle frente a la posición socrática, según la cuál el mal es debido a la ignorancia. La misma definición de incontinencia implica que el sujeto «hace el mal a sabiendas», es decir, que actúa contra su propio conocimiento.

«Sócrates pues, dice Aristóteles en VII *Ethic.*, considerando la firmeza y certidumbre del conocimiento, supuso que el conocimiento no puede ser superado por la pasión, así que ningún hombre por su pasión puede hacer algo contra el conocimiento; y a todas las virtudes llamaba conocimiento y a todos los vicios ignorancia: de lo cual se seguía que nadie

⁴⁰⁷ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 8, n. 12 1003: «*Et ideo talis, cessante passione quae cito transit, remanet in recta aestimatione finis. Et iste est incontinens; qui propter hoc est melior intemperato, et non est pravus simpliciter, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta aestimatio finis. Est autem pravus secundum quid, in quantum scilicet in aliquo particulari aestimat operandum praeter rationem rectam. Alius autem, scilicet continens, est contrarius incontinenti, qui permanet in ratione recta, et nullo modo excedit eam propter passionem etiam quantum ad agere*».

⁴⁰⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 3, arg. 1: «*Ut dicitur in VII Ethic. incontinens, sciens quoniam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit, propter passionem*».

que sabe peca por debilidad; lo que es manifiestamente contrario a lo que experimentamos cotidianamente»⁴⁰⁹.

Sin embargo, a pesar de que el problema de la incontinencia aparece en respuesta al modelo socrático que identifica conocimiento y virtud por un lado, y vicio e ignorancia por otro, mostrando por experiencia que es posible saber algo y actuar contra esta convicción; lo cierto es que también aparece desde ese paradigma, y no para contradecirlo completamente, si no para definir mejor las nociones de saber y e ignorar⁴¹⁰. De no existir ignorancia estaríamos frente a un fenómeno de compulsión irracional, donde la pasión se llevaría toda la «responsabilidad», en cuanto ella arrastraría al sujeto contra sus dictados racionales hacia la mala acción.

En la incontinencia el sujeto sólo actúa contra sus dictados racionales universales, no contra sus convicciones actuales. Ni Aristóteles que estaba influenciado por Platón⁴¹¹, ni Santo Tomás que estaba influenciado por Aristóteles, considera que es posible la mala acción exis-

⁴⁰⁹ *De malo*, q. 3, a. 9, c.: «*Socrates autem, ut Aristoteles dicit in VII Ethic., considerans firmitatem et certitudinem scientiae, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam; et omnes virtutes nominabat scientias et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias: ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat; quod manifeste contrariatur his quae quotidie experimur*». Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 2, nn. 4-5 y 926-927. No solo la experiencia, la acción contra el conocimiento tiene también su apoyo en las Escrituras *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, c.: «*Opinio Socratis fuit, ut philosophus dicit in VII Ethic., quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquantulum recte sapiebat. [...] Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII, servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis; et Iac. IV dicitur, scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi, non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut philosophus tradit in VII Ethic*».

⁴¹⁰ Cfr. VIGO, A., «Incontinencia, carácter y...», *Op. Cit.*, p. 64.

⁴¹¹ Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *Op. Cit.*, p. 66: «*He [Aristotle] apparently cannot admit the case where a person forms a perfectly clearheaded intention of acting contrary to his convictions. [...] The usual explanations of this are that Aristotle was a Greek, that he was still under Plato's influence*».

tiendo recta razón de lo particular. «*Omnis malus es ignorans*»⁴¹² escribe Tomás de Aquino, según lo cual todo el sujeto que obra mal lo hace por una ignorancia de su juicio prudencial respecto de la elección. Es cierto que dicha ignorancia no es un error que excuse a quien lo comete, sino constitutivo de ella, pero debe entenderse que la causa del mal es la ignorancia, no sólo la inclinación del apetito que causa la ignorancia. En eso hay coincidencia con Sócrates, no porque el pecado sea la ignorancia, sino porque en toda mala acción hay un error cognitivo. La tesis es definida y clara: donde hay recto conocimiento no hay mala elección. E insistimos en este punto, si no admitimos una cierta ignorancia socrática, la misma incontinencia podría plantearse simplemente como una desarmonía entre el conocimiento y la acción.

Es más, la propuesta aristotélica y tomista no consiste en negar que el incontinente actúe mal por ignorancia, sino en distinguir el tipo de ignorancia que aqueja al incontinente y las causas del fallo en el juicio práctico⁴¹³. Pues claramente la ignorancia no puede deberse simplemente a una falta de saber, la que sería remediable en base a la enseñanza, desde que el sujeto incontinente ya posee un correcto conocimiento normativo, y sólo lo «pierde» cuando sobreviene la pasión.

«Y dice (Aristóteles) éste fue el argumento de Sócrates que induce a la duda contra lo que es claramente manifiesto: que alguien puede actuar contra aquello que sabe que es malo. Si así fuese, que uno peca a causa de la ignorancia que adviene mientras sucede la pasión, v. g. la concupiscencia o la ira, *lo mejor es buscar cuál ignorancia es ésta*. Es mani-

⁴¹² *De virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 3: «*Ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit*». Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 22, q. 2, a. 2, c.; *De veritate*, q. 22, a. 15, arg. 1.

⁴¹³ Cfr. OKSENBERG-RORTY, A., «*Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7*», *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, pp. 268, 281. «*Aristotle can show that there are varieties of ignorance. The next step is to show that varieties of wrongdoing can be distinguished by distinguishing varieties of ignorance. But the Socratic problem might be thought to remain. [...] Aristotle differs from Socrates in his diagnosis of the causes of akratic's ignorance: he emphasizes the character-sources of akratic condition, viewing it as resting on badly formed habits concerning pleasures*».

fiesto que el incontinente antes de que la pasión sobrevenga, no estima que debe hacer lo que después de la pasión hace»⁴¹⁴.

En efecto, explicar la incontinencia para Aristóteles y Tomás de Aquino consiste en revisar el modo que en las pasiones afectan el funcionamiento de la razón para hacerle ignorar ciertas cosas pero permitirle, al mismo tiempo, mantener una cierta conciencia o saber respecto de lo que hace. Por lo demás, ese es el sentido de apelar a la estructura del razonamiento silogístico para comprender la incontinencia, en vez de explicarla simplemente como una falla en la ejecución de lo deliberado⁴¹⁵.

En una línea típicamente aristotélica, Tomás de Aquino explica la tensión entre saber e ignorancia en el incontinente, sobre la base de la distinción entre un saber habitual y un saber actual. El saber se dice de muchas maneras y admite grados. No se puede sostener que el sujeto que actúa mal no sabe (simplemente) o ignora (absolutamente) lo que hace, se puede decir que no lo sabe actualmente, en el sentido que no ejerce este saber en la misma acción, pero debe advertirse que tiene un cierto saber disponible, en hábito. Aquí aparece el ilustrativo ejemplo del geómetra. El geómetra que duerme o descansa, sabe las bases de la geometría de modo habitual, y cuando no resuelva bien un ejercicio no es por falta de dicho saber, sino porque el cansancio o la distracción han impedido el correcto conocimiento del geómetra en *exercitium actus*. El que actúa mal, como el incontinente, no lo ignora todo, ni lo sabe todo,

⁴¹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 2, n. 5 927: «*Et dicit quod iste sermo Socratis dubitationem inducit contra ea quae sunt apparentia manifeste, manifeste enim videntur aliqui operari illud quod sciunt esse malum. Et si ita sit quod peccent propter ignorantiam quae adveniat eis dum sunt in passione, puta concupiscentiae vel irae, optimum est quaerere qualis ignorantia sit ista. Manifestum est enim quod incontinens antequam passio superveniat, non existimat faciendum illud quod per passionem postea facit*». Las cursivas son nuestras.

⁴¹⁵ Anscombe ha llamado la atención sobre esta explicación aristotélica del mal en términos de silogismo. Explicación que se comprende ciertamente por la influencia que Aristóteles tiene de la concepción platónica, que identifica la trasgresión moral con el error intelectual, pero además por su propia concepción del razonamiento práctico, demasiado semejante al razonamiento teórico. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., «Thought and Action in Aristotle,» in J. Barnes, M.Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 2, St. Martin's Press, New York, 1977, p. 66 ss.

sabe sobre el bien general, pero ignora la verdadera bondad de la acción particular.

Una segunda perspectiva para explicar esto, consiste en recurrir a la distinción, análoga a la anterior, entre saber universal y saber particular. El incontinente posee un saber universal de los fines humanos, pero carece de la *determinación* de este saber en la situación concreta. El problema es que la realización de la obra requiere, no sólo del saber universal, sino que, en la misma medida que es una acción singular, del saber *particularizado*.

«Dirigiéndose el hombre en la recta acción por un doble conocimiento, esto es lo universal y lo particular, el defecto de uno es suficiente para impedir la rectitud de la obra y de la voluntad, como se ha dicho. Pues sucede que alguien con conocimiento en universal, por ejemplo, que considera que ninguna fornicación debe realizarse; no sepa en particular que este acto no debe cometerse, que es de fornicación. Y esto es suficiente para que la voluntad no siga el conocimiento universal. También debe considerarse que nada impide saber en hábito, lo que en acto no se considera. *Así pues, puede suceder también que alguien posea recta ciencia en singular, no sólo en universal, pero no lo considera en acto.*

»Entonces no parece difícil que el hombre actúe en contra de aquello que no considera en acto. Que el hombre no considere en particular aquello que habitualmente sabe, a veces sucede sólo por defecto de atención, como el hombre que sabiendo geometría, no atiende las conclusiones de la geometría, que al instante podría considerar. A veces el hombre no considera aquello que tiene en hábito a causa de un impedimento que le sobreviene, por ejemplo, a causa de una ocupación exterior, o a causa de una debilidad corporal. De este modo aquel que está aquejado de pasión, no considera en particular lo que sabe en universal»⁴¹⁶.

⁴¹⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, c.: «*Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis*

Cuando se dice que el incontinente obra contra su conocimiento –tesis justamente negada por Sócrates– no se está diciendo que obre contra lo que sabe mientras actúa, sino que se trata de un desencuentro entre lo que habitualmente sabe y lo que en un ejercicio particular considera. Así, el incontinente sabe que, en principio, es malo fornicar; pero ya no lo estima así cuando, en un momento dado, sobreviene el deseo de placer. La misma analogía del geómetra permite además reforzar lo que ya habíamos dicho, la ignorancia no se debe a un error de la misma razón, sino a la dificultad, por efectos de factores ajenos a la razón, de actualizar lo que habitualmente sabe.

Sin embargo, no deja de ser interesante que la apelación a la imposibilidad de particularizar el conocimiento universal no significa simplemente que el incontinente sea incapaz de dar cuenta de determinada percepción –v. g. ésta es una fornicación–; se trata más bien, como lo ha señalado Alfred Mele respecto de Aristóteles, de considerar la importancia práctica de dicha premisa⁴¹⁷. El mismo Santo Tomás indica que, habiendo conocimiento de lo particular, puede suceder que ese conocimiento no esté siendo considerado. En esa línea, es muy ilustrativa la comparación aristotélica, retomada por Tomás de Aquino, de que el incontinente es como un borracho que simplemente profiere demostraciones geométricas sin comprenderlas, o como un niño que tan sólo repite sus lecciones de

etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem». Las cursivas son nuestras.

⁴¹⁷ MELE, A., «Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action», *Aristotle's Ethics: critical essays*, Rowman & Littlefield, USA, 1999, pp. 193: «For Aristotle, to know fully (i.e., wholly non-deficiently) a «particular» practical premise is not only to be aware of the fact which the premises expresses –e.g., that the thing before one is sweet– but to appreciate its practical import as well».

gramática sin entenderlas realmente con la inteligencia. En tal sentido, el problema de los incontinentes es, usando un lenguaje figurado, que dicen algo distinto de lo que les pasa en su corazón.

«Es manifiesto que los incontinentes son dispuestos de manera similar a los dormidos, maniacos o ebrios, que tienen el hábito de la ciencia práctica ligado en lo singular (*habitus scientiae practicae in singularibus ligatum*).

»Se puede objetar contra lo dicho, que los incontinentes dicen palabras que denotan ciencia también en lo particular, por ende, no tienen el hábito ligado (*ligatum*). Pero esto se refuta diciendo que el hablar palabras que denotan ciencia no es signo de tener un hábito suelto (*solutum*). Esto se demuestra de dos modos. El primero es que también los que tienen las pasiones descritas, como los ebrios y maniacos, profieren demostraciones, por ejemplo geométricas, y dicen versos de Empédocles, que son difíciles de entender [...] La otra forma de argumentar es usando el ejemplo de los niños que están aprendiendo, que enlazan las frases que salen de su boca pero de ningún modo las conocen, en el sentido que las comprendan con su mente. Para esto se requiere que aquello que el hombre escucha se le haga casi connatural, debido a la perfecta impresión de estas cosas en el entendimiento. Para ello se necesita tiempo, de modo que el hombre se afirme por múltiples meditaciones en lo que recibió. Así también los incontinentes, pues, aunque se digan así mismos que no es bueno perseguir ahora tales placeres, no los sienten así en su corazón. De ahí que deba estimarse que los incontinentes dicen las cosas casi simulando, porque aquellos que sienten en el corazón es diferente de lo que expresan con la boca»⁴¹⁸.

⁴¹⁸ *Sententia Ethic.*, lib. vii, l. 3, n. 15-17 y 949. «*Et sic manifestum est quod incontinentes similiter disponuntur dormientibus, aut maniacis aut ebriosis, quod scilicet habent habitum scientiae practicae in singularibus ligatum. Posset enim aliquis obiicere contra praedicta, quod incontinentes quandoque dicunt verba scientialia etiam in singulari et ita videtur quod non habeant habitum ligatum. Sed ipse hoc removet, dicens quod hoc quod dicunt sermones scientiae non est signum quod habeant habitum solutum. Et hoc probat per duo exempla.*

Quorum primum est quod etiam illi qui sunt in passionibus praedictis, puta ebrii et maniaci, proferunt voce demonstrationes, puta geometricas, et dicunt verba Empedoclis, quae erant difficilia ad intelligendum, quia metricè philosophiam scripsit. Secundum exemplum est de pueris quando primo addiscunt, qui coniungunt sermo-

Dicho esto estamos en mejores condiciones de responder sobre el tipo de ignorancia que padece el incontinente. Para ello es interesante dejar establecido al menos dos cuestiones bien importantes. El ejemplo del geómetra, mal entendido, puede llevar a pensar que el problema del incontinente es simplemente una falta en la concreción de ciertas reglas generales, una falla en la aplicación de lo general a lo concreto. Pero es más que eso. Es cierto también que la incontinencia es una incapacidad de concretar el conocimiento universal en la acción particular, y en esa línea de interpretación, puede resultar parecido a lo que le sucede al gramático que se equivoca en la aplicación de una regla ortográfica por falta de práctica o pericia técnica; pero la incontinencia es además un «error» a nivel de conocimiento práctico, causado por la irrupción perturbadora de los afectos en un momento dado, y no por una cierta carencia de conocimientos teóricos. La incontinencia siendo una deficiencia en el ámbito intelectual, no se corresponde simplemente con una falla por ignorancia⁴¹⁹. La incontinencia, aunque implica esa dimensión cognitiva, es siempre para Tomás de Aquino una falla que se origina en la corrupción de las pasiones y se entiende como un «pecado de la sensibilidad». Una «interrupción» del funcionamiento de la razón práctica por efecto del apetito desordenado. «*Incontinentia est in concupiscibili, cuius passiones superant rationem*»⁴²⁰, dice Tomás de Aquino desde una perspectiva psicológica; el incontinente es «*qui peccat ex passione*»⁴²¹ desde una perspectiva moral.

nes quos ore proferunt sed nondum eos sciunt, ita scilicet quod mente intelligant. Ad hoc enim requiritur quod illa quae homo audit fiant ei quasi connaturalia, propter perfectam impressionem ipsorum intellectui, ad quod homo indiget tempore in quo intellectus per multiplices meditationes firmetur in eo quod accepit. Et ita est etiam de incontinente. Etsi enim dicat, non est mihi bonum nunc persequi tale delectabile tamen non ita sentit in corde. Unde sic existimandum est, quod incontinentes dicant huiusmodi verba quasi simulantes, quia scilicet aliud sentiunt corde et aliud proferunt ore».

⁴¹⁹ Cfr. OKSENBERG-RORTY, A., «Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7», *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, p. 281: «Such failures (akrates's ignorance) have an intellectual dimension without necessarily being caused by intellectual error».

⁴²⁰ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 3, arg. 2.

⁴²¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 4, c.

En el último capítulo volveremos sobre la ignorancia del incontinente, ahora resta exponer más profundamente cómo es trabada la estimación particular de dicho sujeto.

7.3 EL SILOGISMO DEL INCONTINENTE

Tomás de Aquino –siguiendo también a Aristóteles– explica la no actualización o la no particularización del bien conocido universalmente mediante el mismo esquema formal que describe las acciones prácticas: el silogismo operativo. Un hecho que como hemos mencionado, al menos, llama la atención, desde que el mismo fenómeno de la incontinencia parecería cuestionar la viabilidad de apelar a esta estructura de razonamiento como descripción de una acción caracterizada justamente como irracional. Sin embargo, lo cierto es que a través del silogismo práctico podemos salir de las metáforas para describir el proceso mismo por medio del cual «*in particular concupiscencia ligat rationem*»⁴²². Lo que puede aumentar además la complejidad del asunto, pero que lo hace más interesante, es que el recurso al silogismo práctico le permite también a Santo Tomás mostrar la existencia de dos variantes de incontinencia. Analicemos cada una de ellas.

En primer lugar, presenta la incontinencia como la simple incapacidad de concluir en el silogismo práctico. Esta explicación se revela claramente contra el intelectualismo socrático. El ejemplo que Tomás de Aquino tiene en vista es el siguiente: el incontinente posee la premisa mayor correcta, «Todo lo deshonesto debe evitarse». E incluso –esto es bien relevante– posee la premisa menor adecuada: «Este acto es deshonesto». Premisa que, en cuanto particular, procede del conocimiento sensible de la cogitativa. El problema del incontinente es que no logra finalizar con dichas premisas una conclusión operativa, es decir, el sujeto no *alcanza* a imperar una acción, debido a que ha surgido un impedimento. Este impedimento es la pasión concupiscible que ha «fracturado» la conexión operativa entre la premisa universal y la pre-

⁴²² Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 3, n. 20 y 951; *De malo*, q. 3, a. 12, ad 12; *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, ad 4.

misa particular, de modo que la menor no puede funcionar como un caso concreto donde se actualiza la mayor. La pasión –usando una analogía industrial– ha «trabado» el mismo «mecanismo» de producción del razonamiento práctico, impidiendo que se «elaboren» conclusiones operativas. Quizás en un silogismo especulativo se alcanzaría la conclusión; pero no en el práctico, donde la conclusión es una acción inmediata, que requiere, para ser efectuada, de la disposición del sujeto.

«Si alguien quisiera considerar la causa, buscar el porqué los incontinentes actúan de acuerdo al proceso natural del saber práctico pero contra el conocimiento, conviene aclarar que este proceso (de la ciencia práctica) posee una doble opinión. Una que es universal, la que considera que todas las cosas deshonestas deben ser evitadas. Otra que es acerca de lo singular, que propiamente se refiere a lo conocido por el sentido, por ejemplo, cuando se considera que este acto es deshonesto. Dado que con estas dos opiniones se forma un único razonamiento, es necesario que se siga una conclusión.

»Mientras en el plano especulativo el alma sólo dice una conclusión, en el plano de los hechos se actúa inmediatamente. Así, siendo la opinión universal que todo lo dulce debe gustarse, la opinión de lo particular es que esto, algo demostrado en lo particular, es dulce; es necesario que aquel que lo pueda gustar lo guste inmediatamente, sino hay alguna prohibición»⁴²³.

De acuerdo al primer ejemplo de Tomás de Aquino, lo que parece suceder es que la pasión impide la actualización del principio «todas las cosas deshonestas deben ser evitadas» en una situación concreta, por lo que el sujeto incontinente sólo da cuenta de que «esto es deshonesto»,

⁴²³ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 3, n. 18-19 950: «*Si aliquis velit considerare causam, quare incontinentes praeter scientiam agant secundum naturalem processum practicae scientiae, oportet scire quod in eius processu est duplex opinio. Una quidem universalis, puta omne inhonestum est fugiendum. Alia autem est singularis circa ea quae proprie per sensum cognoscuntur, puta: hic actus est inhonestus. Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio. Sed in speculativis anima solum dicit conclusionem. In factivis autem statim eam operatur. Ut, si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demonstrato aliquo particulari, sit dulce, necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquid prohibens.*»

pero sin conectarlo funcionalmente con la premisa mayor. Esta descripción de la acción incontinente no parece constituirse como una explicación válida para todas las formas de incontinencia, sino principalmente para la llamada *incontinencia por precipitación* (*praevolatio o irrefrenata incontinentia*), en la que el sujeto actúa movido por sus pasiones, antes de finalizar completamente el proceso de deliberación práctica. Su característica es que finalmente no hay un último juicio práctico de la razón que decida la acción⁴²⁴. En este silogismo es claro además que el incontinente sólo actúa contra lo que sabe en universal, y no contra lo que finalmente ha deliberado, pues no alcanza a concluir en una sentencia particular sobre la que sostener la elección.

La segunda variante de explicación es más compleja. Uno esperaría que además de la precipitación, Aristóteles y Tomás de Aquino describieran una acción realmente incontinente, es decir, donde el sujeto actuara contra su mismo razonamiento. Sin embargo, salvo breves alusiones donde se habla de la incontinencia como flaqueza (*debilitas*), una acción donde el incontinente no persevera en lo deliberado⁴²⁵, lo cierto es que tampoco en esta segunda descripción hay una acción contra la conclusión de su razonamiento práctico, sino que más bien hay un defecto en la misma deliberación.

En este segundo modelo la incontinencia no aparece sólo como el resultado de la no-actualización de la conclusión del silogismo práctico, sino como una fallida combinación de varias premisas, nada menos que cuatro, dos de razón, dos de deseo, donde la deslucida acción incontinente se ocasiona porque el sujeto concupiscente sólo utiliza efectivamente el segundo par de premisas.

En *Sententia Ethic.*, inmediatamente después de haber explicado como el incontinente está incapacitado para finalizar el razonamiento

⁴²⁴ La equiparación entre este silogismo y la precipitación es nuestra. Para Tomás de Aquino éste tipo incontinencia es más propia de los coléricos que de los concupiscentes. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 1, c.; *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 7, n. 18 995.

⁴²⁵ *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 1, c.; *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 7, n. 16 994.

práctico por interferencia de la pasión, Tomás de Aquino analiza el defecto del incontinente en el silogismo. Según nuestro autor, en la figura del incontinente existirían en realidad *dos premisas universales*, una propuesta bajo la consideración de la razón, «ningún dulce debe ser gustado fuera de hora», la otra bajo la consideración de la concupiscencia, «todo lo dulce es deleitable», pero que no es menos universal que la primera. Además sucede que existirían *dos premisas particulares*, no son premisas opuestas, sino más bien estimaciones diversas, donde cada afirmación apunta a aspectos diferentes. En un caso la premisa particular considera que «esto está fuera de hora», en el otro caso, que «esto es dulce». El problema del incontinente es que, movido por sus deseos, concluye una acción *secundum concupiscentiam*, no *secundum rationem*, lo que lo lleva a probar lo dulce en cuanto deleitable.

«Debe considerarse que en el incontinente la razón no está totalmente obstruida por la concupiscencia como para no tener en universal un verdadero conocimiento. Sea así que de parte de la razón (*ex parte rationis*) se proponga una universal que diga que está prohibido gustar desordenadamente dulces, como si se dijera que ningún dulce puede ser gustado fuera de hora; pero de parte de la concupiscencia (*ex parte concupiscentiae*) se proponga que todo lo dulce es deleitable, el que sería buscado per se por el deseo. Y porque en particular la concupiscencia liga a la razón, no asume bajo lo universal de la razón, que dice que esto es fuera de hora; sino que asume bajo lo universal de la concupiscencia, que dice que esto es dulce. Así se sigue la conclusión que es una acción, y son en el silogismo del incontinente cuatro proposiciones, como se ha dicho»⁴²⁶.

⁴²⁶ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 3, n. 20 951: «*Considerandum est, quod in incontinente ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam; sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam, sed ex parte concupiscentiae proponitur quod omne dulce est delectabile, quod est per se quaesitum a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam; sed assumitur sub universali concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis; et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones, sicut iam dictum est*». Una explicación similar, aparece en *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7: «*Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in con-*

Este modelo de las cuatro premisas no está exento de problemas. El primero de ellos es que propone, contra un presupuesto clave del incontinente, una cierta «falla» a nivel de conocimiento general. No porque la pasión altere el mismo juicio universal, sino porque «suplanta» el principio universal de la razón con un *principio universal* de la concupiscencia. El incontinente no parece operar con la regla universal de la razón «está prohibido gustar desordenadamente dulces», sino con la regla universal de la concupiscencia «todo lo dulce es deleitable». El problema de esto es que si el incontinente carece de la premisa correcta sobre lo que debe hacerse en general ¿Cómo se distingue así la figura del incontinente del vicioso? Para explicar este pasaje, Kent recurre a la idea de «*incontinece is like a transitoty vice*»⁴²⁷. Es decir, la incontinencia también puede considerarse un vicio, desde que su sujeto yerra acerca de sus fines racionales, pero se trata de un «vicio temporal»⁴²⁸. Esta temporalidad se explica por efecto e influencia de la pasión, y ella marca la diferencia entre el *verdadero vicioso* y el *simple incontinente*. El mismo Tomás de Aquino

tinente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam». Cfr. Summa Theologiae, I-II, q. 77, a. 2, ad 3: «Ile qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda».

⁴²⁷ KENT, B., «Transitory Vice: Thomas...», *Op. Cit.*, p. 214.

⁴²⁸ Es cierto que la expresión «vicio temporal» puede resultar un poco extraña, desde que los vicios, como los hábitos, se arraigan en el tiempo. Sin embargo, es ilustrativa para explicar la disposición del incontinente, como un ofuscamiento pasajero sobre lo que es mejor para él.

había descrito la incontinencia como una malicia no continua, que acaba cuando la pasión deja de irrumpir, reestableciéndose así el juicio correcto, fenómeno que no sucedía en la intemperancia:

«La intemperancia es alguna malicia continua (tiene el hábito permanente por el que elige mal), pero la incontinencia no es continua, porque mueve a pecar al incontinente sólo a causa de una pasión que pronto pasa, así la incontinencia es una especie de malicia no continua»⁴²⁹.

No obstante lo inteligente de la explicación, creemos que no considera el siguiente dato: el incontinente no carece absolutamente de los principios universales, como le sucede al vicioso, sino que contrapone reglas de acciones correctas con reglas de acción «tergiversadas». El problema del incontinente no es que oscurezca su norma de acción universal, sino que «una y la misma acción pueda ser interpretada a la luz de dos reglas de acción opuestas»⁴³⁰. Esa oposición es justamente la que explica el conflicto o la lucha interior del incontinente. Es cierto que el incontinente tiene sus razones para actuar de determinado modo: «Todo lo dulce es deleitable» y «esto es dulce»; pero también posee buenas razones para no seguir los placeres ilícitos: «Está prohibido gustar fuera de hora» y «esto está fuera de hora». Éste es el sentido por lo que la incontinencia puede equipararse a la imprudencia⁴³¹, ya que el incontinente hace caso omiso a los consejos que la recta razón le presenta o bien, le intenta presentar. Lo propio del incontinente es que no presta la *debida* atención a sus razones, ya que *parte* de su razón está obnubilada por las pasiones desordenadas. Es la experiencia humana de «acallar» las razones para atender a nuestras *particulares razones*. No se acalla lo que no se oye, el precipitado puede reclamar no haber oído razones y haber actuado desde la impulsividad, pero el *incontinente débil* siempre tendrá que admitir que en el fondo

⁴²⁹ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 8, n. 3: «quia intemperantia et quaelibet malitia est continua. Habet enim habitum permanentem per quem eligit mala. Sed incontinentia non est continua, quia movetur ad peccandum incontinens solum propter passionem quae cito transit. Et sic incontinentia est quasi quaedam malitia non continua». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 4, c.

⁴³⁰ VIGO, A., «Incontinencia, carácter y...», *Op. Cit.*, p. 76.

⁴³¹ HENRIQUE CARVALHEIRO, *Op. Cit.*, p. 154 ss. No obstante, como tendremos ocasión de estudiar, esta imprudencia se debe a una falta de prontitud de la voluntad.

escuchaba razones contrarias a sus singulares propósitos.

Ahora bien, el modelo de las cuatro premisas contiene un segundo problema. De acuerdo con este modelo, el incontinente juzga mal no sólo desde un conflicto interior entre las motivaciones racionales y los deseos irracionales del apetito, sino además, por un *error* en la apreciación sensible de la premisa menor. Eso no parece suceder en la explicación aristotélica. En Aristóteles la incontinencia está referida fundamentalmente a la incapacidad de conectar la regla general de la razón a un caso concreto expresado en la premisa menor, pero el «error» no es de la premisa menor, sino de la conexión de esta premisa menor con los estándares de la razón. Así, la premisa menor «esto es dulce», no alcanza a conectarse operativamente –por efecto de la fuerza de los deseos– con «lo azucarado es dañino para la salud y debe ser evitado»⁴³². Esto ocasiona que el incontinente aristotélico se mueva simplemente de acuerdo con la pasión, y no en conformidad con el silogismo de la razón práctica.

En Tomás de Aquino, por el contrario, no existe sólo un conflicto entre el silogismo de la razón como opuesto a la pasión. El tema es que el incontinente emplea dos silogismos contrapuestos, y desde ellos se resuelve la acción incontinente⁴³³. Un ejemplo de un silogismo de cuatro premisas presentado en *De Malo* puede ilustrar lo que queremos decir. Allí se indica que en el incontinente (y en el continente) existirían dos premisas universales «ningún pecado debe cometerse» y «todo lo

⁴³² En *Ética Nicomaquea*, Lib. VII, 1146 b 29-35 escribe: «Cuando, por una parte existe la opinión de que, en general, debe evitarse gustar lo azucarado y, por otra parte, puesto que lo dulce es agradable, y esto es dulce, se presenta el deseo de probarlo, entonces la opinión nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello». Es decir, se trata de un silogismo con premisas mayores diferentes que llevan a conclusiones opuestas, pero con la misma premisa menor de contenido perceptivo: «Esto es dulce». Cuando aparece una tercera premisa, ésta está referida al sujeto que delibera, no a una nueva apreciación del objeto particular. Cfr. *Ética Nicomaquea*, Lib. VII, 1147a 1-10

⁴³³ REILLY, Richard, «Weakness of Will...», *Op. Cit.*, p. 201: «*The apparently unintentional advance over Aristotle, then, lies in Thomas offering two syllogism of reason as operative in continence, while Aristotle had passion opposing a single syllogism of reason*».

placentero debe ser perseguido» conectadas con dos premisas menores «Esto es pecado», «Esto es placentero». El problema radicaría en que el incontinente se mueve de acuerdo a la concupiscencia, y asume y concluye según la segunda premisa particular⁴³⁴.

De este modo, el problema del incontinente radicaría en que utiliza como materia del razonamiento una percepción sensible equivocada. No es sólo la pasión la que se contrapone a la razón, sino es la misma cogitativa la que es arrastrada a estimar algo bueno o conveniente: «esto es placentero» en vez de «esto es pecado», si usamos el ejemplo a la vista. Pero, ¿cuál es la relevancia de que un juicio de la cogitativa se haga presente en el silogismo del incontinente? A nosotros nos parece que muchísima pues, justamente desde que se trata de un juicio de la *ratio particularis*, hay un cierto razonamiento. Para Aristóteles en el sujeto incontinente no hay propiamente razonamiento o deliberación, sino una acción contra la razón, porque cuando la *akrasia* se produce no hay una razón «arrastrada», sino el conocimiento derivado de la percepción sensible⁴³⁵. Para Tomás de Aquino, desde que la cogitativa es también razón, puede incluso decirse que el incontinente razona mal en sus juicios particulares. Ciertamente no hay verdadero conocimiento, pero hay un juicio racional sobre una acción particular provocado por la pasión. Se trata de un sentido amplio de ignorancia, entendida no como

⁴³⁴ *De malo*, q. 3 a. 9 ad 7: «*Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur: secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum iudicium rationis; secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile; ergo est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam*».

⁴³⁵ *Ética Nicomaquea*, Lib. VII, 1147b 15ss: «No es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en que se produce la pasión, ni este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible».

la simple negación de conocimiento, sino en el sentido socrático de autoengaño. Por lo demás, ese es el sentido de los siguientes textos donde Tomás de Aquino analizaba el pecado por parte del apetito sensitivo:

«Debe decirse sobre esto, *que a la razón le parezca algo bueno que no es bueno*, sucede por alguna pasión. No obstante, este juicio particular esta en contra de la razón»⁴³⁶.

«Las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, frecuentemente *el juicio de la razón siga a la pasión* de apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón»⁴³⁷.

En otras palabras, para Santo Tomás, el deseo concupiscible no sólo «traba» la razón para impedirle juzgar respecto de lo particular, sino que produce un falso razonamiento sobre el acto que realiza. Eso no parece haberlo dicho Aristóteles⁴³⁸. A pesar de que el mismo Tomás de Aquino habla en algunos textos en la línea de un mero conflicto de facultades, racionales y sensibles, en particular en aquellos en que sigue de cerca a Aristóteles⁴³⁹, lo cierto es que en el fenómeno de la inconti-

⁴³⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, ad. 2: «*Dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis*».

⁴³⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 1, c.: «*Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur*» *passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis*». Las cursivas son nuestras.

⁴³⁸ Así también lo ha visto Gallagher. Cfr. GALLAGHER, David, «Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, p. 272: «*In contrast to Aristotle, however, who portrayed weakness (akrasia) as reason's capitulation before rising passion, Aquinas maintains that the effects of passion is to produce a new judgment opposed to the one with dominated earlier*».

⁴³⁹ *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7: «*Tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente*

nencia la razón sigue operando, aunque sea con un cierto error. En tal sentido, lo que caracteriza a la acción incontinente es la presencia de *seudo razones*⁴⁴⁰ que explican la preferencia por determinados placeres sensibles. De hecho, si recurrimos a la experiencia subjetiva, es habitual que un individuo moral se ponga a «dialogar con la tentación» cuando irrumpen las pasiones⁴⁴¹. Esto es lo que hace tan interesante la figura que estudiamos. No importa que todo hombre sepa por experiencia que esas razones, emitidas en presencia de las pasiones, resulten falsas, lo cierto es que en acto *parecen* buenas razones⁴⁴².

Sobre estas razones del incontinente tendremos que volver cuando nos refiramos a su voluntad, porque sucede que, como lo indica el últi-

vero motus concupiscentiae». Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 3, ad 2: «*In eo autem qui est continens, movetur a ratione, in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili*».

⁴⁴⁰ Belmans, como muchos tomistas, podrían argumentar aquí que *corrupta ratio non est ratio*, en el sentido que en el razonamiento del incontinente no hay auténtico silogismo. Cfr. BELMANS, T., «Le 'jugement prudential' chez saint Thomas», *Revue Thomiste*, XCI, 1991, pp. 416. Sin embargo, a nosotros nos parece que eso es aplicable a la razón considerada como regla de la acción, pero en un sentido impropio sigue existiendo un razonamiento operativo en una razón deficitaria. Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 3, a. 3, ad 3: «*Dicendum, quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta: et ideo philosophus dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta*».

⁴⁴¹ HENRIQUE CARVALHEIRO, F., *Op. Cit.* p. 92.

⁴⁴² En otras palabras, cuando decimos que los sentidos han dominado la razón, es más bien una metáfora: es el mismo sujeto racional el responsable de lo moral e in-moral. Habría más bien que decir que la pasión arrastra a la razón a juzgar contra el conocimiento que tiene en general. De hecho, se escoge según razón y no según la pasión, es la experiencia de darnos razones incluso frente a nuestros peores actos. «La necesidad de una justificación racional, siquiera sea mínima, de la conducta, se mantiene en el hombre mientras la pasión no eclipsa a la inteligencia por completo. Y aunque esta justificación racional no es verdadera cuando se pone al servicio de la pasión en vez de moderarla o encauzarla, ello mismo demuestra que el hombre, en cualquier caso, necesita razones, y que éstas, por tanto, influyen en su conducta, aunque estén influidas a su vez por factores distintos». MILLÁN PUELLES, A. *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989 (1963), p. 187.

mo texto de Santo Tomás citado, si estas razones falsas no son razones, la misma voluntad no intervendría en la elección incontinente⁴⁴³. En tal sentido, tampoco es tan sorprendente que la misma razón aparezca en primer plano en el silogismo incontinente, una razón «trabada» sin poder pronunciarse sería –en Tomás de Aquino– incapaz de mover la voluntad. La elección incontinente –como tendremos ocasión de estudiar– es siempre un acto *de la razón*.

7.4 LA IGNORANCIA DEL INCONTINENTE

La existencia de razones en el incontinente tomasiano supone, además, que el incontinente juzga que es bueno lo que antes estaba prohibido. La incontinencia no se explica porque falta el conocimiento moral, y sólo queda la estimación sensible, sino por la existencia de un juicio errado que posibilita la mala acción. Sócrates había sostenido que «Nadie hace el mal a sabiendas, sino por ignorancia» y efectivamente piensa Aristóteles, si hay mal, se debe a que la pasión arrastra el conocimiento. Tomás de Aquino sigue la misma argumentación, si un sujeto obra mal es porque no sabe *en particular* el mal que hace, pero a la explicación negativa aristotélica, «el incontinente *no ejercita su juicio en lo particular*», añade una positiva, «el incontinente *juzga erradamente en un momento concreto que esta acción suya es buena*». Esto último no está presente en Aristóteles⁴⁴⁴.

«Quien, en efecto, quiere fornicar, por mucho que sepa en universal que la fornicación es mal, también juzga que para él, en ese momento,

⁴⁴³ Ésta es la razón de que el incontinente aristotélico no elija. Para Aristóteles no hay deliberación en el incontinente, sólo hay un cierto cálculo técnico, una habilidad para resolver situaciones prácticas, no un verdadero razonamiento. La deliberación es siempre recta. Sobre esta interpretación Cfr. ANCOMBE, G. E. M., *Op. Cit.*, p. 63.

⁴⁴⁴ Para esta idea de un razonamiento y un juicio expreso en el incontinente, nos hemos inspirado en KENT B., «Transitory Vice: Thomas...», *Op. Cit.*, p. 205: «*Is the incontinent thinking twisted by passion that he judges the forbidden act good? Or does he merely cease to judge it bad? Some scholars believe that Aristotle defends the second position. None believes that defends the first. Yet the first position is defended by Aquinas*».

el acto de fornicación es bueno y lo elige bajo la razón de bien. Nadie, dice Dionisio, tiende al mal al actuar»⁴⁴⁵.

Volveremos más adelante sobre esta influencia platónica a través de Dionisio, la que se mueve en el ámbito de las tendencias. Lo interesante ahora es hacer notar que el modelo tomasiano de las cuatro premisas con razonamiento, proporciona, además, una mayor relevancia los factores cognitivos frente a los emocionales para explicar la situación del incontinente, más que en el modelo de la no-actualización de la conclusión. El problema del incontinente no aparece aquí como una imposibilidad de finalizar el razonamiento en la última elección, sino como un problema en las mismas «piezas» que estructuran el silogismo. La falla del incontinente –siempre de acuerdo al modelo de las cuatro premisas– podría entonces comprenderse desde un cierto *error cognitivo*. El incontinente logra actualizar la premisa universal, pero de modo equivocado, atendiendo a la premisa mayor incorrecta. El incontinente fallaría, entonces, por haber *atendido* sólo lo deleitable de lo dulce y no lo prohibitivo del azúcar; o porque sólo se ha «fijado» en lo placentero del pecado, y no en su aspecto deshonesto. Una línea de interpretación que no hace sino acercar a Tomás de Aquino a Sócrates, para quien el error provenía de la ignorancia, o de autoengaño, que no es sino una forma de ignorancia. Sin embargo, la semejanza con la posición socrática se aminora cuando indagamos un poco más en la ignorancia del incontinente.

Tomás de Aquino, en dependencia con Aristóteles, distingue entre el que obra *propter ignorantiam* y el que actúa *ignorans*⁴⁴⁶. La primera

⁴⁴⁵ *De veritate*, q. 24, a. 2, c.: «*Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit*».

⁴⁴⁶ *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 1. Esta idea, la de explicar la incontinencia desde formas de ignorancia, aparece (para el caso de Aristóteles) en DAHL, N., *Practical Reason, Aristotele...*, *Op. Cit.*, p. 143: «*Aristotle also distinguishes acting by reason of ignorance (di'agnoian) from acting in ignorance (agnounta) (1110b24-25). One of this example of someone who acts in ignorance is someone who acts while drunk. (1110b25). Aristotle says that people who act in ignorance can be blamed if they are responsible their ignorance [...] Since the akratês is in a state like drunkenness (1147a17-18), he too acts in ignorance. Thus,*

es causa de la falta, como la ignorancia antecedente, tratada en capítulos anteriores. La segunda es concomitante al acto, pero tiene causas ajenas a la misma razón que ignora. Asimilando lo que venimos diciendo al caso del incontinente, podemos decir que éste más bien actúa ignorando que a causa de la ignorancia. Y aquí radica la diferencia fundamental con la posición socrática: la acción incontinente no es *propter ignorantiam*, aunque se produce *ignorans*. El incontinente no está simplemente privado de un conocimiento que le impide actuar bien, por el contrario, su acción se explica además porque quiso ignorar lo que debería haber sabido.

¿Cuál es entonces la causa de la ignorancia de la acción del incontinente? ¿Las pasiones? Es claro que no pueden depender sólo de las pasiones, pues entonces no habría diferencia con la acción continente, que es su contraria. En el ámbito de las pasiones, ambos comparten concupiscencias desordenadas. Depende entonces de haber *elegido* ciertas premisas equivocadas en perjuicio de otras, en otras palabras, la raíz de su acción está en la voluntad para ignorar lo que podría (debería) haber sabido. En razón de que la ignorancia del incontinente es posterior al acto, la falta no es tanto de la ignorancia como de la *voluntad de ignorar*⁴⁴⁷. En este contexto, puede ser ilustrativo el refrán «no hay peor ciego que el que no quiere ver», la incontinencia es una especie de ceguera, en el sentido de una falta de visión o conocimiento, pero siempre es una ceguera voluntaria o querida.

En la lección x de *Sententia Ethic*, Tomás de Aquino se pregunta explícitamente por la diferencia entre el continente y el incontinente analizando cuál es propiamente el sujeto de la continencia y de la incontinencia. Allí se responde que es la voluntad, que en un caso quiere permanecer en la razón, mientras que en el otro *quiere* faltar.

«Podemos suponer cuál es el sujeto de la continencia e incontinencia. En efecto, no podemos decir que el sujeto de ambas sea la concupiscen-

he too can be blameworthy». Véase también VIGO, A., «Incontinencia, carácter y...», *Op. Cit.*, p. 73-74.

⁴⁴⁷ Respondiendo Santo Tomás a la objeción de que la ignorancia no es pecado porque los pecados son actos de la voluntad, dice que la ignorancia es un pecado por su razón: la voluntad de ignorar. Cfr. *De malo*, q. 3, a. 7, ad 5.

cia: porque no difieren según las concupiscencias; porque ambos, esto es el continente y el incontinente, las tienen malas; ni tampoco que el sujeto de ambas sea la razón, porque ambos la tienen recta. Luego queda decir, que el sujeto de ambas es la voluntad, porque el incontinente peca queriendo (*volens peccat*), como se ha dicho, y el continente pues quiere permanecer en la razón (*continens volens immanet rationi*)»⁴⁴⁸.

De aquí se puede entender por qué la incontinencia es propiamente una falta de dominio o debilidad de la voluntad. La voluntad decide que el continente permanezca en la razón, dice Tomás de Aquino; pero es la misma voluntad debilitada la que le impiden al incontinente *elegir* de acuerdo a los dictados de la razón. Lo mismo indica Tomás de Aquino, casi textualmente, en su obra más madura:

«La misma concupiscencia se tiene en quien es continente, y en aquél que es incontinente, porque en ambos irrumpen malas y vehementes concupiscencias. Luego es manifiesto que en la continencia no es la concupiscencia su sujeto. Así también la misma razón tiene ambos, porque tanto el continente como el incontinente la tienen igualmente recta; y en ambos, fuera de la pasión existente, se hace el propósito de no seguir las concupiscencias ilícitas. La primera diferencia entre ellos viene de la elección, porque el continente, que sufre vehementes concupiscencias, elige no seguirlas a causa de la razón; el incontinente, por el contrario, elige seguirlas no obstante la contradicción de la razón. Por lo tanto, es necesario que en la continencia su sujeto sea aquella fuerza del alma cuyo acto es la elección. Esta es la voluntad, como ya dijimos»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 10, n. 9 1025: «*Accipere possumus quid sit subiectum continentiae et incontinentiae. Non enim potest dici, quod utriusque subiectum sit concupiscibilis: quia non differunt secundum concupiscentias, quas uterque, scilicet continens et incontinens, habet pravas: neque etiam subiectum utriusque est ratio, quia uterque habet rationem rectam. Relinquitur ergo, quod subiectum utriusque sit voluntas, quia incontinens volens peccat, ut dictum est, continens autem volens immanet rationi*».

⁴⁴⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 3, c.: «*Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continencia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas*».

Con esto se traslada el problema de la incontinencia a la voluntad, lo que no había aparecido tan claro en las descripciones de Tomás de Aquino donde sigue de cerca a Aristóteles, para quien el incontinente obra voluntariamente (*hekousion*) pero no eligiendo (*prohairoumenos*)⁴⁵⁰.

non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa vi animae cuius actus est electio. Et haec est voluntas, ut supra habitum est».

⁴⁵⁰ Sobre esta diferencia entre la concepción de Tomás de Aquino y la de Aristóteles volveremos en la última parte de este trabajo. Un estudio específico sobre este tema puede verse en KENT, B., «Transitory Vice: Thomas...», *Op. Cit.* p. 199.

III PARTE
VOLUNTAD Y ELECCIÓN EN
LA ACCIÓN INCONTINENTE Y CONTINENTE

CAPÍTULO 8
EL CONCEPTO DE VOLUNTAD
COMO APETITO RACIONAL DEL BIEN

8.1 LA VOLUNTAD COMO APETITO DEL BIEN

COMO PUEDE VERSE, este trabajo se ha guiado por el siguiente supuesto: la comprensión de las operaciones humanas involucradas en la acción incontinente y continente, sólo es posible desde una adecuada intelección de las potencias comprometidas en dichos actos. Así pues, antes de pasar a revisar qué significa que el sujeto de la incontinencia y la continencia sea la voluntad, y los alcances de dicha tesis, nos centraremos, aunque sea brevemente, en la misma potencia volitiva⁴⁵¹.

La voluntad es un *appetitus rationalis*⁴⁵². Con la idea de *appetitus* Tomás de Aquino quiere describir la tendencia o inclinación que tienen todos los seres hacia su acabamiento o perfección⁴⁵³. En breves palabras, se trata del movimiento interno del ente hacia el fin conveniente. Y este fin no es sino su bien, pues el bien –como repite Santo Tomás en varios pasajes siguiendo al Filósofo– es lo que todos apetecen⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Cabe indicar que Tomás de Aquino utiliza la noción de «voluntad» no sólo para referirse a la potencia o facultad volitiva, con este concepto también describe el mismo acto de dicha potencia. *Super Sent.*, lib. II, d. 44 q. 1 a. 1 ad : «*quod voluntas potest dupliciter sumi: vel pro ipsa potentia voluntatis vel pro actu ejus*». Véase al respecto la introducción de Juan Fernando Sellés al tratado *De Veritate*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Navarra, 2001, p. 5.

⁴⁵² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, pr.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1, c.; *De veritate*, q. 22, a. 4, c. Un detallado análisis sobre el concepto de *appetitus rationalis*, se puede ver en GALLAGHER, D., «Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite», *Journal of the History of Philosophy*, 29, 1991, pp. 559-584.

⁴⁵³ *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, c.; *De veritate*, q. 22, a. 1, sc. 4: «*omnia appetunt suam perfectionem*».

⁴⁵⁴ *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 47, n. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, c.; *De malo*, q. 10, a. 1, c.; *Compendium theologiae*, lib. I, cap. 115.

Sucede que el hombre y los animales no sólo son capaces de aprehender la realidad en un acto de conocimiento, sino que además poseen otra forma de dinamismo que los lleva a desear y querer esta realidad por resultarle buena y conveniente. Mientras en la aprehensión hay una asimilación de la cosa conocida, en los apetitos hay una tendencia hacia la cosa concreta en su condición de bien. Tomás de Aquino desarrolla esta idea cuando distingue las nociones de verdadero y bien como propiedades trascendentales del ente. El bien está en la cosa, relacionada con el apetito, y lo verdadero está en el entendimiento en cuanto se da la conformidad con lo conocido⁴⁵⁵.

Ahora bien, no podemos desconocer que la íntima relación entre apetito y bien plantea la dificultad de explicar la atracción por el mal, particularmente a nivel de voluntad, pero reflexionemos más sobre este asunto antes de entrar en esta cuestión. La razón de que el apetito sea sólo del bien surge de la misma definición de apetito y de lo que se entiende por bien. Lo que puede parecer un círculo vicioso no es sino la explicación de dos nociones complementarias.

El apetito es la inclinación de algo hacia aquello que le es conveniente o hacia aquello a lo que está ordenado⁴⁵⁶. Esta tendencia apetitiva aparece desde la «necesidad» que tiene todo ente por su perfección⁴⁵⁷. El bien –por otro lado– es justamente el ente en su condición de apetecible o deseable. Y esta deseabilidad surge justamente en cuanto el bien es lo perfecto y perfectivo de todo ente, capaz de saciar toda indigencia ontológica⁴⁵⁸. Así, el apetito es «del bien» porque sólo el bien sacia su apetencia. Se trata de una conveniencia entre el ente apetente y su complemento perfectivo. Aquí conviene recurrir al mismo Tomás

⁴⁵⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, c.; Cfr. SELLES, J. F., *Conocer y amar...*, Op. Cit., pp. 71 ss.

⁴⁵⁶ *De veritate*, q. 22, a. 1, c.: «*Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum*».

⁴⁵⁷ *In Physic.*, lib. I, l. 15, n. 8: «*Appetitus autem omnis est propter indigentiam, quia est non habiti*».

⁴⁵⁸ Cfr. DONADÍO MAGGIO, María Celestino, *Amor y bien: Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, U. Católica de Argentina, 1999, pp. 160-161: «El apetito es así el movimiento hacia el bien, por cuanto el bien no es sólo acto perfecto, sino perfectivo, difusivo de su perfección, por modo de fin».

de Aquino, quien en un breve texto de la Suma Teológica expresa con meridiana claridad lo que nosotros intentamos decir:

«La voluntad es un apetito racional. Todo apetito no es sino del bien. La razón de esto es porque el apetito no es otra cosa que la inclinación de desear algo. Nada pues se inclina sino es a algo semejante y conveniente. Así pues, dado que toda cosa, en cuanto es un ente y una sustancia, es un bien, es necesario que toda inclinación sea hacia un bien. De allí que el Filósofo diga en el libro I *Ethic.*: bien es aquello que todas las cosas apetecen»⁴⁵⁹.

Pero en el contexto de nuestro objeto de estudio –como ya lo mencionamos– es importante preguntarse cómo entonces se puede explicar la atracción del mal, desde que sólo el bien es objeto de apetencia. Este es un tema que trata el mismo Tomás de Aquino. Y lo más interesante es que siempre para estos efectos se apoya, además de Aristóteles, en la metafísica del platónico Pseudo Dionisio, para quien sólo el bien es principio de atracción⁴⁶⁰. El mal –por definición– es lo opuesto a la apetecible⁴⁶¹,

⁴⁵⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, c.: «*Voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod philosophus dicit, in I *Ethic.*, quod bonum est quod omnia appetunt. Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II *Physic.*, quod finis est bonum, vel apparens bonum». Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 5 a. 1 co.*

⁴⁶⁰ Cfr. *De veritate*, q. 22, a. 1, sc. 1: «*Sed contra. Est quod Dionysius dicit, cap. IV de divinis nominibus: existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium habet et finem bonum*». *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 3, n. 11; *De malo*, q. 1, a. 3. c.

⁴⁶¹ *De malo*, q. 1, a. 1, c.: «*Bonum proprie est aliquid in quantum est appetibile, nam, secundum philosophum in I *Ethic.*, optime definiunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili in quantum huiusmodi*».

carencia de bien o bien deficiente⁴⁶².

Para explicar, entonces, la atracción del mal desde una potencia ordenada sólo al bien como es la voluntad, es importante comprender que la misma potencia volitiva, al igual que el apetito sensible, opera desde el «bien aprehendido». Mientras el apetito natural sólo tiende al bien real, no sucede lo mismo con los apetitos sensibles y el apetito intelectual. En estos apetitos la tendencia es hacia el bien «objetual», y este no necesariamente coincide con el bien existente o real. Y es por ello que la voluntad puede apetecer el mal, en la medida que lo considera (aprehende) en su condición (razón) de bien. Así lo expresa nuestro autor:

«Debe considerarse que toda inclinación sigue a una forma, el apetito natural sigue a una forma que existe en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y también el intelectivo o racional, que se llama voluntad, siguen a una forma aprehendida. Por consiguiente, igual que hacia lo que se dirige el apetito natural es un bien existente en la realidad, hacia lo que se dirige el apetito animal o voluntario es un bien aprehendido. Luego, De ello se sigue que para que la voluntad apetezca no se requiere que sea verdaderamente un bien existente en la cosa, sino que sea un bien aprehendido bajo la razón de bien (*in ratione boni*). A causa de esto el Filósofo dice en *II Physic*; que el fin es el bien, o lo que aparece como bien»⁴⁶³.

⁴⁶² *Super Sent.*, lib. II, d. 34, q. 1, a. 1, c.: «*ut Dionysius probat, malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum*»; Cfr. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar...*, *Op. Cit.*, pp. 76: «Muy citado es en el estudio del tema del bien por Tomás de Aquino el libro IV de *De Divinibus Nominibus* del Pseudo Dionisio. De él se toma preferentemente la solución al problema del mal, a saber que, no existe por sí y ni siquiera en el bien como algo existente, sino que es el bien el sujeto particular del mal o si se quiere, que el mal no es otra cosa que el bien imperfecto».

⁴⁶³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, c.: «*Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II Physic., quod finis est bonum, vel apparens bonum*». Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, c.

De alguna manera, sucede que un sujeto siempre tiende al bien para sí, aunque no se trate del bien bajo una consideración absoluta. Tomás de Aquino indica esto diciendo que el mal se desea por accidente o en cuanto se trata de un bien deficiente, pero no es algo intentado por el apetito *per se*⁴⁶⁴. Se entiende, entonces, cuando decimos que la voluntad siempre tiende al bien, no nos referimos al bien moral, sino sólo a un bien que puede ser aparente o parcial. En tal sentido, podemos decir – como lo hemos hecho en otras ocasiones a lo largo de este estudio– que Tomás de Aquino no escapa de un cierto socratismo, en el que ningún sujeto quiere el mal intencionalmente. Y por esto mismo la incontinencia deberá ser entendida siempre desde la percepción o creencia que hace que el mal aparezca como un bien a elegir.

«El mal en cuanto tal no puede ser intentado, ni de algún modo querido o deseado; porque todo lo apetecible tiene razón de bien, lo que se opone al mal en cuanto tal. Por ello vemos que nadie hace algo malo sino es intentando algo que le parece bueno, así al adúltero le parece bien aquella delectación sensible que disfruta, y a causa de esto comete adulterio. De donde se dice que el mal no tiene causa *per se*»⁴⁶⁵.

Para expresar esta idea Santo Tomás utiliza la fuerte expresión de Dionisio: El mal está fuera de la voluntad⁴⁶⁶. De hecho, el mal siempre

⁴⁶⁴ Cfr. *De malo*, q. 1, a. 3, c.: «*Quae quidem est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens, et in quantum est bonum deficiens. Per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum; quod sic patet*».

⁴⁶⁵ *De malo*, q. 1, a. 3, c.: «*Malum autem, in quantum huiusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adúltero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se*».

⁴⁶⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, sc.: «*Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod malum est praeter voluntatem, et quod omnia bonum appetunt*»; Cfr. *Super Sent.*, lib. 1, d. 46, q. 1, a. 2, arg. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2, arg. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 1, arg. 1; *De malo*, q. 10, a. 1, c.

está fuera de la intención de un agente racional. A este respecto resulta tremendamente ilustrativo acudir a *De Malo*, q. 3, a. 9, en el que indaga justamente sobre el pecado de debilidad. Para Santo Tomás la voluntad siempre es movida por la exigencia del bien aprehendido. Y la elección del mal moral, como la del mal técnico, es entonces el resultado de una apreciación errada de parte del sujeto, una especie de ignorancia socrática que consiste en haber considerado al mal en lo que tiene de bien:

«Porque no puede existir pecado en la voluntad sino existe algún defecto de la razón, de ahí que todo malo es de algún modo ignorante»⁴⁶⁷.

Esta ignorancia puede además referirse a lo universal, como en el caso del vicioso, llamada propiamente pecado de ignorancia; o sea una ignorancia querida sobre lo particular, como en el caso del incontinente⁴⁶⁸.

«La voluntad siempre tiende a algo bajo la razón de bien. Pero que algo aparezca como un bien sin ser un bien, acontece o porque el juicio de la razón es perverso sobre lo universal, a esto se llama pecado de ignorancia; o porque la pasión le impide la consideración en particular»⁴⁶⁹.

Sobre este tema ahondaremos en los capítulos siguientes. Precisemos ahora qué le añade la racionalidad a la voluntad.

⁴⁶⁷ *Super Sent.*, lib. II, d. 5, q. 1, a. 1 co.: «quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione; unde omnis malus est quodammodo ignorans, ut in III Ethic».

⁴⁶⁸ Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta, *De veritate, Introducción...*, Op. Cit, p. 20: «Se puede afirmar que Santo Tomás suscribe la tesis socrática por la que se dice que afirma que todo malo es ignorante. Ciertamente, siguiendo a Aristóteles, santo Tomás matiza un punto el intelectualismo implícito en aquella tesis, señalando que es preciso distinguir ciencia en universal y particular y, dentro de la ciencia, la ciencia en hábito y la ciencia en acto».

⁴⁶⁹ *De malo*, q. 3, a. 9, ad.4: «Quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod rationis iudicium est perversum etiam in universali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem, et tunc est peccatum ex infirmitate».

8.2 LA VOLUNTAD COMO APETITO RACIONAL

Para profundizar en la noción de voluntad requeriremos caracterizar mejor la idea de apetito. Pues para Tomás de Aquino este concepto tiene un sentido analógico, desde que el mismo apetito admite niveles⁴⁷⁰. Existen tres niveles de apetitos: el apetito natural, el apetito sensible y el racional. El primero apunta a la ordenación al bien de las cosas carentes de conocimiento o con prescindencia del conocimiento⁴⁷¹. Este apetito se llama natural porque sigue los fines que ha dispuesto la misma naturaleza del ente; y, en último caso, el Creador de esta naturaleza⁴⁷². Es importante decir esto porque tampoco se trata de un apetito ciego, sino de un apetito que tiene sus fines puestos por la inteligencia que dirige eficiente y teleológicamente todas las cosas. Pero junto a este apetito natural existe además el apetito racional y el apetito sensible, se trata de dos disposiciones ordenadas desde una cierta aprehensión inmaterial. Estos apetitos son propios del hombre y del animal, seres que están abiertos a una amplia gama de apetecibles sentidos y conocidos.

«Debe considerarse que toda inclinación sigue alguna forma, el apetito natural sigue a la forma existente en la naturaleza, el apetito sensitivo, así como el intelectual o racional, que se llama voluntad, sigue a una forma aprehendida. Así se dice que aquello a lo que tiende el apetito natural es el bien existente en la cosa; *al que tiende el apetito animal o voluntario es el bien aprehendido*»⁴⁷³.

⁴⁷⁰ BASSO, D., «Un pilar de la moral tomista: La doctrina del apetito recto natural», Atti del congresso Tomasso D'Aquino nel Suo Settimo Centenario, Roma, 1974, pp. 380 ss.

⁴⁷¹ Esta precisión –hablar de prescindencia del conocimiento– es relevante, pues también cabe hablar de un apetito natural en el hombre, que es justamente la *voluntas ut natura*.

⁴⁷² *De veritate*, q. 22, a. 1, c.: «*Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinatur vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo*».

⁴⁷³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 1, c.: «*Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus*

Esto es relevante, pues significa que –en el plano de las operaciones– el apetito sólo capta el bien mediado por algún tipo de conocimiento⁴⁷⁴. Esta especial relación entre conocimiento y afectividad no puede pasarse por alto. En el caso del apetito sensitivo esta aprehensión es referida al bien conveniente para el sentido y el cuerpo, en el caso del apetito intelectual, es el bien conveniente a la razón.

«Debe saberse que son diversos los grados de apetitos según son diversas las aprehensiones, pues ningún apetito sostiene su tendencia hacia un bien cuya razón no sea aprehendida. Así en nosotros el apetito sensitivo sigue a la aprehensión del sentido, que no es sino el bien conveniente del cuerpo, y así este apetito tiende a lo deleitable según el sentido, y de ningún modo a un bien espiritual como la ciencia. Y así igualmente sucede con la voluntad natural en nosotros: apetece aquello que es un bien del hombre en cuanto hombre; y así [este apetito] sigue la aprehensión de la razón, en cuanto es algo absolutamente considerado: de este modo quiere el hombre la ciencia, la virtud, la salud y cosas de esta índole»⁴⁷⁵.

Mientras el apetito sensible hace referencia a la sensualidad discutida en la primera parte de este trabajo, el apetito racional hace referencia a la voluntad.

«Y así en nosotros existe un doble apetito, determinado por el doble modo de conocimiento, sensible e intelectual. Uno es el que sigue al intelecto, llamado voluntad, otro el que sigue a la aprehensión sensible, que se divide en irascible y concupiscible»⁴⁷⁶.

animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum».

⁴⁷⁴ SELLÉS, J. F., *Conocer y amar...*, *Op. Cit.*, pp. 73.

⁴⁷⁵ *Super Sent.*, lib. I, d. 48, q. 1, a. 4 c.: «*Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum; nullo autem modo aliquod bonum spirituale, ut scientia. Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, in quantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi».*

⁴⁷⁶ *Super Sent.*, lib. I, d. 45, q. 1, a. 1 c.: «*Et ideo in nobis secundum duplicem cognitio-*

Pero esta distinción de los apetitos, en vista de su conocimiento y del tipo de aprehensión, es todo menos simple. En primer lugar, porque una clasificación tan tajante nos haría pensar que los apetitos sensibles no *siguen* a la razón, lo que va contra una de nuestras tesis. Y en segundo lugar, porque tampoco es claro qué significa que la voluntad siga a las aprehensiones intelectuales del entendimiento ¿Mueve a la voluntad sólo un contenido universal y abstracto dado al intelecto? ¿No elige el hombre voluntariamente sobre actos y bienes particulares más que sobre ideas generales? Para responder estas dudas, precisaremos mejor la diferencia entre apetito racional y apetitos sensibles. Una que vez que hayamos hecho esto, podremos clarificar mejor qué significa que la voluntad sigue a la razón.

Una diferencia fundamental entre estos dos apetitos, sensible y racional, debe buscarse no sólo atendiendo al objeto aprehendido, sino a la constitución misma de la facultad. El apetito sensitivo, que hemos llamado pasión, involucra en su tendencia un órgano corporal; la voluntad, por el contrario, es totalmente inmaterial e incorpórea desde que está en la razón. Mientras los apetitos sensibles son racionales por participación, la voluntad es racional por su misma naturaleza⁴⁷⁷.

«La voluntad, en efecto, como se dice en III *De Anima*, está en la razón. La razón es una potencia del alma no ligada a órgano corporal. Luego la voluntad es una potencia del todo inmaterial e incorpórea»⁴⁷⁸.

nem sensus et intellectus est duplex appetitiva; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem».

⁴⁷⁷ No obstante, también Tomás de Aquino indica que la voluntad es racional por participación. Para T. H. Irwin, y nosotros coincidimos con él, el problema es que Santo Tomás considera que la *boúlēsis* (deseo racional) aristotélica equivale a la voluntad como facultad racional. Una equivalencia que «does not work». Cfr. IRWING, T. H., «Who discovered the Will», *Philosophical Perspectives*, Vol. 6, Ethics, 1992, p. 459. Para los textos de la voluntad como racional por participación Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 6, ad. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, a. 4, ad. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 2, c.

⁴⁷⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 5, c.: «*Voluntas enim, ut dicitur in III De Anima, est in ratione. Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquatur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea*».

¿Y qué importancia puede tener esto a nivel de las operaciones? Mucha. Aquí es extraordinariamente válido el axioma tomista: *el modo de obrar de algo se sigue de su modo de ser (operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius)*. Debido a que la pasión involucra lo más pasible del hombre, como es el cuerpo (específicamente un órgano corporal), no le cabe sino *padecer* los influjos de los objetos materiales que inciden en ella. La voluntad, por el contrario, no está determinada por el mundo material de ese modo. El objeto de las pasiones actúa como causa eficiente, que inclina al apetito de un determinado modo. En el caso de la voluntad, su objeto está más bien puesto desde adentro, no en el sentido que ella crea su propio objeto –entonces no sería apetito vuelto hacia las cosas– sino en el sentido que es la misma voluntad la que decide inclinarse o no hacia él objeto, de modo más bien activo. Se trata así de un control que no tienen los apetitos sensibles, pues estos están determinados por un agente distinto de ellos mismos. La comparación con los animales salta a la vista. Los animales están determinados por un medio que los *arrebata* desde la sensibilidad. Los hombres, en razón de la racionalidad de la voluntad, pueden *sustraerse* de esta influencia de las cosas exteriores, aun cuando ellas ejerzan su poder en nuestras pasiones. Esta forma de control de la voluntad se funda además en una característica propia de los entes inmateriales, nos referimos a la reflexividad. La voluntad es capaz de conocer además el fin al que tiende, y conocer los medios que apuntan hacia ese fin⁴⁷⁹. Es esta posibilidad la que le permite no estar determinado por el bien presente. Un plato de comida actúa con necesidad sólo si es visto como comida para el que tiene hambre, no si es visto además como la posibilidad de hacer sacrificios o de ofrecérselo a un amigo. En *De Veritate*, Tomás de Aquino distingue, en un texto denso pero muy claro, la diferencia entre el apetito sensible y el racional.

«Debe decirse que la voluntad es una potencia distinta del apetito sensitivo. [...] la naturaleza sensitiva, próxima a Dios, en sí misma tiene alguna inclinación, esto es lo aprehendido apetecible; pero esta inclinación no está en la potestad de los animales, en cuanto estos son más bien inclinados y de-

Fernando Sellés ha descubierto que Tomás de Aquino sostiene y defiende en más de 75 lugares la tesis de la inorganicidad de la voluntad. Cfr. *De Veritate*, 22, Introducción, traducción y notas, Serie Universitaria, p. 8.

⁴⁷⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2: «*Non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum*».

terminados por otro. En efecto, el animal no puede no desear lo que aparece deleitable, porque el mismo animal no tiene dominio sobre su inclinación, luego los animales no actúan, sino que más bien son actuados (*non agunt, sed magis aguntur*), como enseña el Damasceno; ello se debe a que la fuerza apetitiva posee un órgano corporal, así es vencida por la disposición de la materia y de las cosas corporales, que son movidas más que mueven (*moveatur magis quam moveat*). Por el contrario, la naturaleza racional, que está más cercana a Dios, no sólo posee inclinación hacia algo como la tienen los inanimados, ni sólo se mueve hacia algo determinado, como la naturaleza sensible; sino que tiene más que esto, poseen la potestad misma de inclinarse, no siendo necesario inclinarse como el apetito sensitivo, sino que puede inclinarse o no inclinarse. Así la inclinación no está determinada desde un algo a un otro, sino que por sí misma. Esto sucede porque no usa órgano corporal. Así se aleja de la naturaleza de lo que es movido, y accede a la naturaleza de lo que mueve y es agente. Que algo pues determine su inclinación al fin, no puede suceder sino conoce el fin, y alcanza el fin en aquello que es para el fin. Esto sólo corresponde a lo que es racional. Así tal apetito no está determinado por algo necesariamente, sino que sigue la aprehensión de la razón, luego es un apetito racional, llamado voluntad, diferente de la potencia del apetito sensible»⁴⁸⁰.

⁴⁸⁰ *De veritate*, q. 22, a. 4, c.: «*Dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo. [...] Natura vero sensitiva ut Deo propinquior, in seipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia ipsa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis appetitiva sensitiva habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili*». Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 2, c.

La volición no es un proceso que se inicie como reacción a un objeto estimulante, como puede ser la pasión, sino que en un mismo acto la voluntad se pone el objeto y lo quiere. En ese sentido, decir que el acto de la voluntad es un movimiento, es más bien analógico, pues se trata de un acto simple⁴⁸¹. Es tan importante esto de que la voluntad es una potencia activa, que, por esta condición no se limita simplemente a apetecer. Aquí Tomás de Aquino se distancia de Aristóteles. Para el pensador griego, la voluntad, o mejor la *boulēsis*, es siempre orética⁴⁸². Eso significa que siempre es un deseo, un deseo inscrito en la pura carencia, aun cuando se trate de un deseo inteligente. Para Tomás de Aquino, lo distintivo de la voluntad es que ella mueve activamente. En efecto, mueve a las demás potencias. Para el Santo la voluntad es verdadera causa eficiente del movimiento de las demás potencias del alma, de las potencias sensibles, de la imaginación, del entendimiento, incluso de su propio acto, y sólo se excluyen las potencias vegetativas, que funcionan con independencia de la voluntad.

«La voluntad mueve, a modo de agente, todas las potencias del alma a sus actos, salvo las fuerzas de la parte vegetativa, que no caen bajo nuestro arbitrio»⁴⁸³.

⁴⁸¹ SELLÉS, J. F., *Conocer y amar...*, *Op. Cit.*, p. 211.

⁴⁸² Sobre esta deficiencia de la concepción aristotélica de la voluntad Cfr. ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2000, pp. 124-125: «La voluntad para Aristóteles es siempre orética, es decir, se caracteriza ante todo como potencialidad, como deseo. [...] La voluntad que ofrece el aristotelismo, es una facultad que no pertenece a eso «divino que hay en el hombre» y, por tanto —como todo lo humano—, varía, tiembla, depende, se torna hacia lo opuesto, duda y, en último extremo, en un estado de perfección tendría que ser superada.»

⁴⁸³ *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, c.: «*Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur*». Sería interesante investigar el origen de esta idea, claramente no es griega, cuando menos sabemos que Tomás de Aquino se la atribuye a San Anselmo. *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 8: «*Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anselmus*». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 1, ad 1; *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, a. 3, ad 1; *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 6; *De veritate*, q. 22, a. 12, c.; *De malo*, q. 6.

Debido a esta capacidad de fijar el movimiento de las potencias humanas, la voluntad se configura como verdadera facultad dominadora. Las demás potencias no poseen esta capacidad de imprimir su movimiento. El movimiento a las otras potencias les viene impuesto por sus objetos. Pero, ¿no tiene también la voluntad un objeto impuesto? Examinemos mejor la constitución del objeto de la voluntad.

Tomás de Aquino no utiliza un único término para referirse al objeto de la voluntad, por el contrario, utiliza una serie de expresiones. Pero la mayoría son términos analógicos para referirse al bien. Mas no de cualquier bien, sino fundamentalmente del bien presentado por la razón. Mucho de la identificación de la voluntad con el apetito racional radica en esta cuestión: *Obiectum voluntatis est bonum intellectum*⁴⁸⁴. Ahora bien, desde que *sensus est particularium, ratio universalium*, el objeto de la voluntad es propiamente el *bonum universale*.

«El objeto de la voluntad es propuesto por la razón. Pues el bien inteligido es su objeto proporcionado; el bien sensible, o imaginario, no es proporcionado a la voluntad, sino al apetito sensitivo, porque la voluntad puede tender a un bien universal que la razón aprehende. El apetito sensitivo no tiende sino a un bien particular, que ha aprehendido la potencia sensitiva. Así la voluntad depende de la razón, del mismo modo que depende de su objeto»⁴⁸⁵.

Ahora conviene aclarar qué significa que su objeto sea el bien universal. ¿Este bien universal es Dios? ¿Este bien universal es la felicidad? ¿O simplemente este bien universal es el bien tomado abstractamente

⁴⁸⁴ Cfr. *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 107, n. 7; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, c.; *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 4, c.; *De potentia*, q. 10, a. 2, c.; *De malo*, q. 3, a. 6, ad 2; *De virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 2; *De virtutibus*, q. 2, a. 3, ad 12; *Compendium theologiae*, lib. I, cap. 33.

⁴⁸⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 3, c.: «*Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto*». Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 4, c.; *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 4, c.; *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 2, c.; *De malo*, q. 1, a. 5, c.; *De malo*, q. 8, a. 3, c.

tal como se daría en el intelecto? Para responder esta pregunta ayuda tener en cuenta otros dos conceptos que Tomás de Aquino utiliza como análogos de bien universal: *ipsum bonum absolute*⁴⁸⁶ y *bonum in communi*⁴⁸⁷. Bien universal parece significar el bien sin una consideración particular, es decir, no el bien en cuanto placentero, o en cuanto útil, ni el bien para una planta o para la piedra, sino el «bien mismo». El bien sin apellido, lo común de todos estos bienes. Se trata, como el mismo Tomás de Aquino lo indica, de *la razón que hace que un bien sea tal*.

«Porque el objeto de la voluntad es el bien universal, puede caer como contenido bajo el acto de la voluntad todo aquello que tenga razón de bien»⁴⁸⁸.

Esto es muy importante, pues permite salvar un equívoco mayúsculo. No cabe decir que el apetito sensitivo tiende a bienes particulares; mientras la voluntad a bienes universales. No hay, en el plano de la praxis, tales cosas como bienes universales a los cuales tiende la voluntad. Lo que hay son cosas o acciones singulares, vistas *bajo la universalidad del bien*⁴⁸⁹. Y en esa línea, bien vale decir que «voluntad se inclina a bienes particulares, pero bajo la razón formal del bien universal»⁴⁹⁰.

Lo interesante de lo que venimos diciendo es que justamente esta indeterminación de la voluntad hacia un tipo de bienes, esta apertura a la universalidad, permite su libertad. En efecto, debido a que no está determinada a un bien, puede querer cualquiera. «*Bajo la razón de bien común, pueden quedar contenidos muchos bienes particulares*» (*sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur*)⁴⁹¹. Así puede entenderse una contundente frase de Tomás de Aquino: *totius libertatis radix est in ratione*

⁴⁸⁶ *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

⁴⁸⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a. 1 c.

⁴⁸⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 2, c.: «*Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis*».

⁴⁸⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 2, ad. 2; *De veritate*, q. 22, a. 4, ad. 2.

⁴⁹⁰ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad: Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, EUNSA, Pamplona, 1985, p. 43.

⁴⁹¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, ad 3.

*constituta*⁴⁹². Pues es la universalidad de la razón lo que posibilita esta apertura hacia muchas cosas propia de la libertad⁴⁹³.

Este es un tema no menor. En Tomás de Aquino el poder de la voluntad no se manifiesta en su autonomía de la razón, sino –por el contrario– en su misma dependencia. De hecho, no tiene sentido pensar en una voluntad que se independiza de la razón para actuar «libremente» sin motivos, esa tesis es scotista o bien voluntarista, no tomasiana⁴⁹⁴. En Tomás de Aquino la libertad de la voluntad no aparece al distinguirla de la razón, sino de la sensibilidad⁴⁹⁵.

Como ha señalado Anthony Kenny, si la voluntad es un apetito racional, una tendencia a tener razones para obrar y hacerlo por estas razones, entonces la naturaleza de la voluntad dependerá del razonamiento

⁴⁹² *De veritate*, q. 24, a. 2, c. Mucho se ha discutido acerca de esta doctrina «racionalista» respecto de la voluntad. Es ya clásica la discusión, iniciada por Lottin, entre los que apoyan un cambio en el pensamiento del sabio medieval, desde un cierto determinismo intelectualista de origen griego –presente en *De Veritate*– hasta un énfasis en el rol de la voluntad de raigambre cristiano –expuesto en *De Malo*. Cambio que habría sido motivado por la condenación que el Obispo Esteban Tempier realizara en 1277. En esta condenación se lee como tesis 163: «Que la voluntad sigue necesariamente a lo que es firmemente creído por la razón y que no puede apartarse de aquello que dicta la razón». A nosotros nos parece más convincente la tesis de Westberg, según la cuál no existe tal cambio, y se trata más bien de acentuaciones dadas por diversas problemáticas. Cfr. WESTBERG, Daniel, «Did Aquinas Change His Mind about the Will?», *The Thomist*, 58, 1994, pp. 41-60; MANTEAU-BONAMY, H. M., «La liberte de l'homme selon Thomas d'Aquin (la datation de la Q. Disp. *De Malo*)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 46, 1980, pp. 7-34; KLUBERTANZ, G., «The Root of Freedom in St Thomas' Later Works», *Gregorianum*, 42, 1961, pp. 701-724.

⁴⁹³ *De malo*, q. 16, a. 5, c.: «*omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa*». GARRIGOU-LAGRANGE, R., «Intellectualisme et liberte en St. Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, I, 1907, p. 663: «*Le fondement de la liberte est donc l'intelligence qui connaît la raison de bien et dont le jugement reste par suite indifférente à le l'égard de tout object et de tout acte*».

⁴⁹⁴ Cfr. MCCLUSKEY, C., «Intellective Appetite and the Freedom of Human Action», *The Thomist*, 66, 2002, pp. 421-456.

⁴⁹⁵ Cfr. BROCK, S. L., *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la Teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000, p. 212.

práctico⁴⁹⁶. Esto es tremendamente relevante para explicar el acto incontinente y el continente como voluntario, e incluso como un acto racional. Y no podría ser de otra manera si partimos de la constitución misma de la voluntad como apetito racional, que sólo tiende a algo en la medida que conozca de su existencia, y más aún, que re-conozca su conveniencia⁴⁹⁷.

En el próximo capítulo habrá que aclarar que además de esta libertad, llamada «libertad de especificación», que consiste en la apertura a muchos objetos, existen otras libertades de la voluntad, sin embargo, es importante retener que siempre la voluntad es, por su propia naturaleza, tendencia racional. «‘Realizar la libertad’ significa querer o hacer lo conocido como bueno. [...] ‘La verdad os hará libres’ es una afirmación que también resulta verdadera en este contexto»⁴⁹⁸.

Una consecuencia de esta racionalidad de la voluntad, como ha señalado Henrique Carvalheiro en su estudio sobre la incontinencia, es que nunca puede darse –de acuerdo a Tomás de Aquino– un conflicto directo entre intelecto y voluntad. Intelecto y voluntad nunca aparecen en Tomás de Aquino como partes del alma en pugna, ni mucho menos en el ámbito de la libertad. El conflicto se da –como tendremos ocasión de estudiar– entre potencias apetitivas, voluntad, y apetitos sensibles; pues la voluntad sigue el objeto presentado por la razón y conocido como bueno⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ Cfr. KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000 (1993), p. 84.

⁴⁹⁷ McCLUSKEY, C., «Intellective Appetite and the Freedom of Human Action», *The Thomist*, 66, 2002, pp. 427: «*Since the will is a purely appetitive power, it depends upon the intellectual for its object. In other word, we are not inclined toward anything in particular, unless, first, we are cognizant of it and, second, we recognize (or judge) it to be good*».

⁴⁹⁸ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de...*, *Op. Cit.*, p. 188.

⁴⁹⁹ HENRIQUE CARVALHEIRO, F., *Op. Cit.* p. 55-56. Los conflictos son entre facultades de un mismo género. Incluso el conflicto entre pasiones y razón está siempre mediado por la cogitativa o la imaginación, es un conflicto entre facultades aprehensivas intelectuales y sensibles.

CAPÍTULO 9

LA VOLUNTAD Y LA ELECCIÓN

9.1 *VOLUNTAS UT NATURA Y VOLUNTAS UT RATIO*

LO QUE HEMOS SOSTENIDO EN EL CAPÍTULO ANTERIOR abre la puerta a una cuestión bien compleja. Hemos dicho que no existen *determinados bienes* frente a los cuales la voluntad esté comprometida en su ejercicio, porque ella está abierta a todo lo que existe como bien; sin embargo, esto no significa que no existan *bienes que determinen* la naturaleza de la voluntad, haciendo de ella verdaderamente un apetito intelectual. La voluntad está determinada por su naturaleza al fin último o bien universal conocido intelectualmente. Pero para comprender este párrafo debemos precisar mejor lo que venimos señalando sobre la voluntad.

En la misma voluntad también parece darse esa distinción que habíamos hecho en la razón. Así como existe una razón práctica de los principios, que nos revela los fines últimos del actuar humano, y una razón práctica de lo singular, que conoce los medios para dichos fines (*ea quae sunt ad finem*); así también existe –de acuerdo al pensamiento de Tomás de Aquino– una distinción en la misma potencia apetitiva racional. Se trata de dos momentos de la voluntad. Uno es de la voluntad que apetece de modo absoluto el bien universal, otro es de la voluntad que se decide entre bienes particulares. De alguna forma, se trata de la división de cuño aristotélico entre *voluntas finis* y *voluntas de ea quae sunt ad finem*⁵⁰⁰. La primera apunta hacia el bien absolutamente

⁵⁰⁰ «Ἡ βούλησις τοῦτέ λουξεστίμᾳλλον, ἡδεπ ροαίρεσις τῶν προστοτέλος». *Etica a Nicómaco*, 1111b 26-29. Decimos de alguna forma, pues Tomás de Aquino mezcla aquí varios conceptos. Por una parte la distinción aristotélica entre boulesis como deseo del fin, y *proairesis* como elección de los medios, y la diada *thélesis-boulesis* de San Juan Damasceno, entre la voluntad como simple apetito, y la voluntad respecto de aquellas cosas que están en nuestro poder. *De fide orthodoxia*, Lib. II, 22, PG 94, p. 944. Sobre esta distinción al interior de la voluntad, entre una voluntad concebida

considerado, la segunda sobre los bienes instrumentales o relativos que son elegidos en vista del fin. La primera se le designa como *voluntas ut natura*, a la segunda como *voluntas ut ratio*⁵⁰¹. La *voluntas ut natura* se relaciona más bien con los primeros principios de la razón práctica, con el fin manifestado en la sindéresis. La *voluntas ut ratio* con las cosas que dicen relación con el fin, es decir, con la prudencia que sopesa una cosa respecto de otra. En esa línea de pensamiento, es interesante que Tomás de Aquino llame a la sindéresis *ratio ut natura*, y a la razón práctica, que razona comparando un objeto con otro, *ratio ut ratio*⁵⁰². Y se establece la siguiente proporción: «El *intellectus* es a la *ratio* como la *voluntas ut natura* es a la *voluntas ut ratio*»⁵⁰³. La «voluntad natural» se manifiesta en un acto fundante, primigenio, que es el querer simplemente el bien, el *velle*. En esta aspiración aparece el fin último o la felicidad humana⁵⁰⁴. La «voluntad racional» se manifiesta más bien en otro

como naturaleza, y una como razón, véase MONTANARI, G., «Distinzione tra ‘*voluntas ut natura*’ e ‘*voluntas ut ratio*’ nella dottrina tomista della libertà», *Aquinas*, 5, 1962, pp. 58-100; GIGANTE, M., «Thelesis e boulesis in S. Tommaso», *Asprenas*, 26, 1979, pp. 256-273; ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad...*, *Op. Cit.*, pp. 16ss.

⁵⁰¹ *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 3, c.: «*Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est, et est finis, et est eorum quae sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum, in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thelesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat boulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum*».

⁵⁰² *De veritate*, q. 16, a. 1, c.: «*Consideratur enim ratio ut ratio, id est in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, id est in quantum aliquid naturaliter cognoscit, et sic dicitur synderesis*».

⁵⁰³ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad...*, *Op. Cit.*, p. 49.

⁵⁰⁴ Decimos, con Tomás de Aquino, que la felicidad es el bien apetecido por la voluntad a un nivel natural. Pero, ¿cómo caracterizar la felicidad? Tomás lo hace como el «*bonum in communi*» y lo identifica con la bienaventuranza o visión divina, bien perfecto e infinito. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. c.; *Contra Gentiles*,

acto, la *electio*, donde hay que escoger entre varias cosas particulares para procurar el fin⁵⁰⁵. No se trata, ciertamente, de dos facultades –es la misma voluntad–, sino de dos actos diferentes de la misma potencia. Esto es importante, pues explica que, con la misma facultad, se quiera el fin, pero no se llegue a querer lo que es *para el fin*. Tomás de Aquino lo explica con el ilustrativo ejemplo de la luz y el color: vemos el color en vista de la luz, pero podríamos sólo ver la luz y no el color.

«Debe decirse que del mismo modo que aparece el color en el mismo acto de ver la luz, y se puede ver la luz sin ver el color; así similarmente se quiere aquello que es para el fin, en el mismo acto de querer el fin, pero no a la inversa. [...] La voluntad algunas veces quiere el fin, pero no quiere aquello que es para el fin»⁵⁰⁶.

El paciente que quiere la medicina que sana y que hace las veces de medio, quiere, en el fondo, su salud, que hace las veces de fin. Pero esto no

lib. III, cap. 59, n. 1; *De veritate*, q. 22, a. 5, c. Sin embargo, también señala que hay bienes particulares que parecen desearse con esta voluntad natural, además de la felicidad, entre estos está el conocimiento de la verdad y el deseo de vivir. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, c. «*Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona*».

⁵⁰⁵ *Super Sent.*, lib. I, d. 45, q. 1, a. 2, arg. 1: «*Quia secundum philosophum, voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic*». Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 1, a. 3, arg. 3; *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 88, n. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, arg. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 4, c. *De veritate*, q. 22, a. 13, ad 9; *De potentia*, q. 3, a. 15, arg. 9.

⁵⁰⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 3, ad 2-3: «*Dicendum quod quodcumque videtur color; eodem actu videtur lumen, potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quodcumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso. [...] Voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem*».

significa que un paciente que quiere la salud siempre quiera tal o cual remedio que le permiten conseguirla. Estas reflexiones nos serán de utilidad para adentrarnos en la acción incontinente y continente, como distinta a la viciosa, donde se tergiversa el fin, y diferente a la virtuosa, donde se quieren los medios conformes al fin.

En la *voluntas ut natura* el fin se presenta con necesidad. Su objeto es el bien absoluto: el que no puede no quererse. No es que ella no sea libre (en este plano la necesidad no se opone a la libertad, sino a la coacción externa), sino que más bien esta apertura a lo universal funda la libertad. La libertad se da en relación a los medios utilizados para alcanzar el fin.

«Somos dueños de nuestros actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello. La elección no es del fin, sino de aquello que es para el fin, como se dice en III *Ethic.* Por ello, el deseo del fin último no es algo de lo que seamos dueños»⁵⁰⁷.

Sobre la elección volveremos en los próximos capítulos, por ahora importa decir que para la voluntad es imposible no anhelar el bien universal. No querer el bien significa no querer el fin último y ello significa no querer la felicidad. Carece de sentido que alguien quiera ser miserable, a menos que en ello haya alguna felicidad. En ese sentido la voluntad, en cuanto *voluntas ut natura*, está determinada al *perfectum bonum*⁵⁰⁸. Pero como ningún bien humano es la misma felicidad, los bienes concretos nos parecen acercarse a ella o de ella parecen participar, lo que sí puede su-

⁵⁰⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1, c.: «*Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus*». Cfr. *De veritate*, q. 22, a. 5, ad. 1, ad 4 y c.

⁵⁰⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 6, c.: «*Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser*». Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 25, q. 1, a. 2, c.; *De veritate*, q. 23, a. 4, c. Esto es coherente con una determinación análoga. La voluntad está determinada a los fines últimos, como la razón a los primeros principios. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1: «*Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic.*»

ceder es que la voluntad, en cuanto *voluntas ut ratio*, quiera unos bienes y no quiera otros, que en unos encuentre más bien y en otros menos.

«Si se propone algún objeto a la voluntad que sea universalmente bueno y según toda consideración, la voluntad necesariamente (*ex necessitate*) tenderá hacia aquello, y no podría querer lo opuesto. Si la voluntad se propone a sí misma algún objeto que no sea bueno bajo cualquier consideración, ella no se arrastrará a aquel bien necesariamente (*ex necessitate*). Y porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, así sólo aquel bien que es perfecto y que nada carece es un bien que la voluntad no puede no querer, como es la felicidad (*beatitudo*). Todos los demás bienes particulares, en cuanto carecen de algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, según esta consideración, pueden ser repudiados o aprobados por la voluntad, que puede ser llevada bajo diversas consideraciones»⁵⁰⁹.

No es difícil darse cuenta de que, en la medida que nos interesa la psicología del acto voluntario de la acción moral, nuestro objeto de estudio es fundamentalmente el acto de elección de la *voluntas ut ratio*. Nos interesa la acción voluntaria en la que la *ratio practica* toma parte para considerar un bien que aventaja a otro. Es más, la misma acción incontinente (tal como la continente) supone una correcta volición de fines. Incluso tratándose de fines intermedios, su nota distintiva aparece en la elección de bienes particulares, aunque sea de bienes que en realidad impiden u obstaculizan alcanzar el fin.

⁵⁰⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 2 c.: «*Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes*».

9.2 EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA ELECCIÓN

La consideración hacia el bien concreto sobre el que parece versar la felicidad, así como los medios hacia los que ese bien se encamina, pertenece a la voluntad racional o deliberada⁵¹⁰. En ese nivel no existe necesidad ni determinación a algo único. Pues los bienes que se incorporan al ámbito de la razón práctica, son –como hemos visto– cosas particulares y contingentes que no determinan necesariamente la apetencia de la voluntad. Se trata del ámbito de las cosas cuya bondad, al ser relativa e instrumental –elegidas en vista de otra– viene establecida por el juicio racional que sobre ellas elabora la razón práctica. Es el campo de lo deliberable, donde una cosa es buena sólo bajo cierta consideración racional y, por ende, mala según otra perspectiva. Este es propiamente el ámbito donde se produce la elección y el libre albedrío. Sin la capacidad de la razón para destacar o eclipsar una cosa sobre otra, éstas se nos presentarían con necesidad atractiva o repulsiva, y por ende, no elegible. Sin la razón cabría la simple reacción, propia del animal, no la acción libre propia del que tiene juicio racional. Es importante insistir en este punto: La voluntad es libre por la razón, no contra la razón⁵¹¹. Para Tomás de Aquino el sujeto de la libertad es la voluntad, pero su causa es la razón⁵¹².

⁵¹⁰ Nos parece acertado decir, como hace Díaz Torres, que la *voluntas ut ratio* no sólo apunta a los medios, sino además al fin o felicidad «concreta», que es, por ende, sujeto de la deliberación. DÍAZ TORRES, Juan Manuel, *Filosofía de la libertad: el acto libre según Santo Tomás de Aquino*, Club Universitario, Alicante, 2005, p. 32ss.

⁵¹¹ De hecho, no tiene sentido pensar la voluntad con motivos para actuar propios, distintos u opuestos a la razón. Las palabras de Scott MacDonald son ilustrativas al respecto. «We mustn't suppose that the will itself is capable of judging weighing, or evaluating the objects presented to it by intellect, or that it's able to 'decide for itself' or 'supply its own grounds for acting in one way or another. This would be to fall victim to an homunculist fallacy, essentially conceiving of the will as a little human being possessing its own intellect. Judging, deciding, and evaluating are functions of the intellectual power. MACDONALD, Scott, «Aquinas's Libertarian Account of Free Will», *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 1998, p. 322.

⁵¹² *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2: «*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis*».

Detengamos ahora, aunque sea brevemente, en el tema del libre albedrío y el acto electivo en Tomás de Aquino, pues este aspecto es fundamental para comprender el acto incontinente y continente. De hecho, las veces que Tomás de Aquino trata este tema de la in continencia, o es para analizar la posibilidad de actuar contra el propio conocimiento que tenemos sobre lo que es bueno, o es para resolver la cuestión de la influencia de las pasiones sobre la voluntariedad y libertad de la acción.

Para comprender el libre albedrío en Tomás de Aquino, creemos fundamental –no obstante su extensión– traer a colación un texto clave, recogido en la cuestión 83 de la *Summa Theologiae*:

«Debe decirse que en el hombre hay libre albedrío, de otro modo los consejos serían inútiles, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y las penas. Para evidencia de esto debe considerarse que algunos actúan con juicio ausente, por ejemplo una piedra y todas las cosas que carecen de conocimiento. Otros actúan con juicio, pero no libre, así los animales brutos. En efecto, la oveja que ve al lobo juzga que debe huir de aquel naturalmente, pero no de modo libre, porque no considera (*collatio*), sino que juzga por instinto natural. Así son los juicios de los animales brutos.

»Por el contrario, el hombre actúa por juicio, ya que por su potencia cognoscitiva juzga que debe huir o proseguir. Debido a que este juicio no se produce por instinto natural sobre una acción particular, sino que por consideración (*collatio*) racional; así actúa con juicio libre, pudiendo ser llevado hacia distintas cosas. La razón, en efecto, que es acerca de lo contingente, puede tomar direcciones opuestas; esto es evidente en los silogismos dialécticos y en la persuasión retórica. Debido a que las cosas particulares son contingentes, así el juicio de la razón puede avanzar hacia cosas diversas, y no está determinado a uno (*determinatum ad unum*). Y por tanto es necesario que el hombre posea libre arbitrio, por lo mismo que es racional»⁵¹³.

⁵¹³ *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, c.: «*Dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex*

Para Tomás de Aquino la libertad es –además de un dato de fe– el supuesto de toda la moral, pues sin la libertad, inútiles serían los consejos y los castigos, las exhortaciones y los premios. Pero más allá de este simple argumento, importa notar la íntima conexión entre libertad y juicio práctico, análoga a la que habíamos señalado entre voluntad y razón. Es cierto que esta conexión no nos resulta tan familiar actualmente –incluso nos puede sorprender–, pero es constitutiva del mismo término latino *liber arbitrium*, desde que *arbitrari* significa justamente, en el latín clásico y medieval, esa capacidad de reflexión propia de un «juicio»⁵¹⁴.

Por esto, además, no conviene comprender la libertad en Santo Tomás en un sentido moderno, como la capacidad de *elegir* entre el bien y el mal, sino más bien habría que entenderlo como la capacidad de *elegir* siguiendo el bien de acuerdo a un juicio de la razón⁵¹⁵. Y, aunque es efectivo que por el libre albedrío el hombre elige el mal, no debe olvidarse que esto lo hace en cuanto éste es aprehendido bajo la razón de bien, defecto éste –como tendremos ocasión de resaltar– del

*naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est». Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 2; *De malo*, q. 16 a. 5 co.*

⁵¹⁴ «*Arbitrium* significa, primariamente, ‘juicio’, pero no en el sentido lógico, sino volitivo: alude a una elección, resolución o decisión. De hecho, en el mundo antiguo, este término [arbitrium] significó ‘juzgar’, viendo sin ser visto». MAGNAVACCA, Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2006, p. 89.

⁵¹⁵ Cfr. MACDONALD, Scott., «Practical Reasoning and Reasons-Explanations: Aquinas’s Account of Reason’s Role in Action», en *Aquinas’s Moral Theory*, Cornell University Press, 1998, p. 158: «*On Aquinas’s view, therefore, free choice is grounded not so much in an irreducible ability to choose between alternatives (as many proponents of an incompatibilist account of free will have maintained) as in an irreducible ability to give oneself alternative reason for acting*».

intelecto que juzga⁵¹⁶. Lo que sí sucede es que por el libre albedrío un sujeto puede elegir cosas opuestas o diversas, pues en este plano no hay una sola cosa que cumpla perfectamente el fin tendido⁵¹⁷.

Lo que venimos señalando nos obliga a centrar nuestra atención en el acto que manifiesta el libre albedrío: nos referimos a la elección. El libre albedrío no lo es respecto de los fines del simple *querer*; el libre albedrío lo es respecto de los bienes particulares que son elegidos en vista del fin⁵¹⁸. En la línea aristotélica de la *proairesis*, Aquino indica reiteradamente que la «*electio autem eorum quae sunt ad finem*»⁵¹⁹.

No obstante la elección es un acto propiamente de la voluntad, importa destacar que la elección trata de aquellas cosas que están sujetas a la deliberación racional. Y esta es una característica esencial, no marginal, del acto voluntario electivo. La misma elección es lo voluntario previamente deliberado⁵²⁰. No siendo el libre albedrío un tema aristotélico⁵²¹, la caracterización del ejercicio de la libertad como una elección

⁵¹⁶ *De malo*, q. 16, a. 5, c.: «*Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali. Sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, in quantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum: quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicuius potentiae quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visivae potentiae quod aliquis obscure videat*».

⁵¹⁷ *Idem*.

⁵¹⁸ Se trata de una idea constante en Tomás de Aquino, expresada en diversos contextos, particularmente cuando distingue la voluntad en general del libre albedrío: Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 1, a. 2, ad. 3; *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 88, n. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 4, c.; *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 1, ad 3; *De veritate*, q. 24, a. 6, c.

⁵¹⁹ «*Dicit enim philosophus, in III Ethic. Quod voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem*». *Super Sent.*, lib. I, d. 45, q. 1, a. 2, arg. 1; *Super Sent.*, lib. III, d. 33, q. 2, a. 3 c.; *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 88, n. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, arg. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 3, sc. *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 4, c.

⁵²⁰ *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 6, n. 10 291: «*Non tamen omne voluntarium est eligibile, ut supra dictum est, sed voluntarium praeconsiliatum*».

⁵²¹ A este respecto, es interesante señalar, como lo ha visto Sorabji, que Aristóteles no

implica que dicho acto se configura desde un consejo o deliberación: «El acto de libre arbitrio es elegir, lo que exige la previa deliberación del consejo» (*Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui praeexigit deliberationem consilii*)⁵²².

Aquí está de fondo el presupuesto aristotélico según el cual sólo lo decidido por la razón y la reflexión es elegido⁵²³. Por ello ha escrito Sellés: «Tomás de Aquino, que sigue en este punto la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, no se cansa de repetir que el consejo es requisito previo a la elección, pues el deliberar del consejo conlleva la comparación necesaria para poder elegir»⁵²⁴. Aquí Santo Tomás hereda –como el mismo lo recuerda– la disyuntiva aristotélica de considerar a la elección, como «inteligencia apetitiva» o como «apetito racionante».

«En la elección se concurre algo de parte de la potencia cognitiva, y algo de parte de la apetitiva. Por parte de la cognitiva se requiere el consejo o deliberación, dado que se juzga sobre que tal cosa sea preferible a otra; de parte de la apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Así Aristóteles en el libro VI deja la duda de si lo principal de la elección pertenezca a la fuerza cognoscitiva o apetitiva, señalando en efecto que la elección es un intelecto apetitivo o un apetito intelectual. Aunque en el libro III se inclina más por afirmar que se trata de un apetito intelectual, llamando elección al deseo deliberado.

discute en ningún caso cuando la gente es *libre*, sino cuando su acción es voluntaria, lo cual es diferente. SORABJI, R., *Necessity, cause and blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London, p. 249. Citado en GARCÍA NINET, A., «Aristóteles, silogismo práctico y akrasía», *Op. Cit.*, p. 16.

⁵²² *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 7, arg. 1.

⁵²³ *Ética a Nicómaco*, Lib. III, 1112^a 15-20: «¿Qué es [la elección] o de qué índole es? Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección (*proairesis*) va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas». Cfr. GARCÍA NINET, Antonio, «Aristóteles: El concepto de *προαιρεσις* y su relación con el determinismo de su *Ética*», *A Parte Rei*, 60, pp. 1-32. LLANO, C., «La reflexión de la *proairesis* aristotélica», *Ensayos Aristotélicos*, Publicaciones Cruz, México, 1996, pp. 29-47.

⁵²⁴ SELLÉS, J. F., *Conocer y amar...*, *Op. Cit.*, p. 476.

La razón de esto es porque el objeto propio de la elección es aquello que conduce al fin, en cuanto tiene razón del bien llamado útil»⁵²⁵.

Así, siendo la elección un acto de la voluntad de aceptación o rechazo de un determinado bien, comporta un juicio práctico donde la razón compara una cosa. Incluso, si queremos precisar más el asunto, la libertad es posible no sólo desde un juicio de la razón práctica, sino desde la misma razón que compara los objetos singulares: nos referimos nuevamente a la *cogitativa*. Esta facultad es la que permite realizar las comparaciones (*collatio*) de las cosas contingentes. De hecho, el animal no es libre porque carece –además de razón y voluntad– de esta facultad que media entre las pasiones y la acción. El animal reacciona ante lo que le es útil o perjudicial. Sólo poseen libre albedrío los seres que pueden, antes de actuar, considerar las cosas diversas y juzgar la conveniencia de una respecto de otra. Los animales no son libres porque sus respuestas son automáticas, no disponen de esta capacidad discursiva o comparativa de la *cogitativa*⁵²⁶. No es que la libertad dependa de la *cogitativa*, pero se constituye desde este «juicio de la sensibilidad» sobre el que se sustenta la razón práctica.

Ahora bien, la dependencia de la elección respecto de los juicios prácticos de la razón no debe hacernos pensar tampoco que la libertad

⁵²⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 3, c.: «Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI Ethic. sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile», Cfr. *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 1, a. 3, c.; *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a.1.

⁵²⁶ Incluso admitiendo que los animales poseen cierto nivel de creencias –como hace MacIntyre– también él debe reconocer que sólo el hombre puede ser «razonador independiente». Cfr. MACINTYRE, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.

se identifica con el *juicio*. La elección es materialmente un acto de la voluntad, y formalmente es un acto de la razón⁵²⁷. Nosotros no pretendemos profundizar sobre los alcances de esta aseveración, sobre el que han debatido largamente comentaristas y estudiosos⁵²⁸, nos basta señalar que la elección, siendo de un apetito racional, es sustantivamente un acto de la voluntad que apetece un bien sobre otro, pero de un apetecer que se caracteriza justamente por ordenarse y jerarquizar según la razón deliberativa⁵²⁹.

Ahora bien, aunque el juicio de la razón sea el determinante en la elección, cabe señalar que es la misma voluntad la que determina un determinado juicio. Por ello habrá que contestar ahora una nueva pregunta: ¿qué *razones* tiene la voluntad para elegir ciertos objetos entre todos los bienes particulares que le son ofrecidos?, es decir, ¿por qué en un momento dado preferimos comer el pastel dulce fuera de hora y en otros no? Esta es la pregunta más difícil.

⁵²⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1.

⁵²⁸ Cfr. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar...*, *Op. Cit.*, p. 438 ss. «Los autores se reparten en tres posibilidades: a) aquellos que mantiene la primacía de la voluntad en la elección. De esta opinión es Fabro [...] del mismo modo piensa Gainnatempo o Alvira. B) Por otra parte, Juan de Santo Tomás hacía depender la elección del juicio práctico antecedente. [...] Ese es el parecer también de Lottin. En todos ellos la razón es lo que predomina. C) Los que mantiene que ambas facultades intervienen por igual y no hablan de preeminencia de una sobre otra, como Urdanoz y Lee».

⁵²⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1.

CAPÍTULO 10

LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

10.1 RAZONES Y PASIONES EN LA ELECCIÓN

LA RESPUESTA SIMPLE, respecto de la pregunta del capítulo anterior –sobre las razones de la elección– y bajo el riesgo de caer en un cierto intelectualismo, se contesta según lo que hemos señalado: se elige algo porque la razón lo ha propuesto como bueno, o más concretamente, como mejor que otro⁵³⁰. No es que la voluntad se apoye en la razón para elegir, como si además pudiese apoyarse en la gracia, o en la sensibilidad, sino más bien que la voluntad es racional. En ese sentido, es la razón la que «determina» o «configura» la elección de la voluntad. Es cierto que esta perspectiva más bien acentúa la cuestión del objeto que especifica de la elección, pero centrémonos en este aspecto antes de adentrarnos en la perspectiva del sujeto, donde veremos que es la voluntad la que finalmente decide querer o no querer lo que la razón juzga como bueno.

Al parecer, se pueden señalar tres razones principales para que la voluntad se incline por un objeto en desmedro de otro. Obviamente todas estas razones presuponen que el objeto particular es conocido como bueno y conveniente, pero suponiendo esto, dado que ningún bien particular tiene todas las bondades, hay motivos también para preferir. Aunque no se trata de motivos excluyentes, con ellos podemos explicar el complejo acto de la elección.

⁵³⁰ Se trata de lo mejor en términos relativos. Cfr. McCLUSKEY, C., «Intellective Appetite and the Freedom of Human Action», *The Thomist*, 66, 2002, pp. 435-436: «*I find no evidence that Aquinas holds the view (often attributed to him) that the intellect must present the best option to the will. [...] Aquinas states that even if the alternatives appear equally attractive from one point of view, it is always possible to consider the alternatives from a different point of view and to find some aspect in virtue of which one the alternatives stands out from the other. The will is an appetite for the good, Aquinas says over and over; he never says that it is an appetite for the better or an appetite for the best*».

«Que la voluntad se ponga en movimiento hacia lo que se le ofrece de acuerdo a esta condición particular [como bueno y conveniente] más que otro, puede suceder de tres maneras. La primera por una cuestión de preponderancia, y entonces se mueve la voluntad según la razón, por ejemplo, cuando el hombre elige lo que es útil a la salud, así lo útil es querido. Otra manera, en cuanto se piensa una circunstancia particular y no otra, y esto sucede muchas veces por una ocasión exterior o interior, que tal pensamiento ocurra. El tercer modo sucede por una disposición del hombre, porque, como dice el Filósofo, tal como es uno así le parece el fin. De ahí que la voluntad del airado se mueva de modo distinto a la del tranquilo, pues la conveniencia no es igual para ambos, así como la comida no es igual para el sano y para el que está enfermo»⁵³¹.

Para el primer motivo, conviene mirar el acto del entendimiento previo a la elección: la *deliberatio rationis* o *consilium*⁵³². Desde una perspectiva formal, dado que la voluntad es un apetito que sigue al conocimiento, bastaría que el entendimiento aconsejase fijarse en un objeto aventajando a otro para que la voluntad elija el bien más excelente. Es lo que habíamos dicho del acto de elección en el silogismo práctico: dicho acto es inmediatamente posterior al juicio práctico de la razón que compara un objeto con otro para resaltar al mejor. Hecha esa deliberación, cuando el objeto superior se presenta con evidencia, la elección parece «descansar»

⁵³¹ *De malo*, q. 6, prol.: «*Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo praeeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro*».

⁵³² Sobre este acto, puede verse SELLÉS, J. F., *Conocer y amar...*, *Op. Cit.*, p. 348: «Este término ('consejo') se usa como sinónimo en varias ocasiones de 'deliberación'; en otras se habla de 'deliberación del consejo', pero es evidente que son asuntos distintos, pues todo consejo es deliberación, pero no toda deliberación es consejo, porque puede darse deliberación especulativa y el consejo es siempre práctico. Es acto de la razón, y en concreto, de la razón práctica».

en el propio peso de los motivos. Así, cuando tenemos sed, elegimos beber agua en vez de comer sal, bastándonos para ello conocer que sólo el primero es un bien que objetivamente sacia nuestra necesidad.

Ahora bien, desde una perspectiva más bien existencial, el acto de elección es más complejo todavía, y no obstante la persona descubra ciertas preferencias dadas a la razón, puede decidirse finalmente por otro objeto. El mismo Tomás de Aquino indica, en un importante pasaje, que el consejo puede no coincidir con la elección:

«La elección agrega al consentimiento una relación respecto de aquello que ha sido previamente elegido, así posterior al consentimiento todavía permanece la elección. Puede, en efecto, suceder que por el consejo se encuentren varias cosas que llevan al fin, de las cuales cualquiera agrada, y de las cuales se puede consentir en cualquiera, pero de estas muchas preferimos elegir una. Pero si una sola es la que agrada, no difiere realmente el consentimiento y la elección, sino sólo hay distinción de razón, por lo que se llamará consentimiento en cuanto se aprueba para actuar; y elección, según que se prefiere esto a lo que no agrada»⁵³³.

Dada la relatividad de los bienes propuestos en la elección, el consejo no es determinante, y hay que indagar en otras razones para explicar la electio. Ahora bien, esto no significa que la voluntad pueda actuar además sin razones, esto no tiene ningún sentido desde la perspectiva tomasiana⁵³⁴. La elección siempre irá precedida de un juicio de la razón, e incluso, en una mala elección, habrá que buscar malas razones⁵³⁵.

⁵³³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 15, a. 3, ad. 3: «*Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praelegitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniuntur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent*».

⁵³⁴ Probablemente la única situación donde la voluntad actúa contra la razón, es en los actos de orgullo irracional, donde la voluntad pretende auto determinarse a expensas de la razón. Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de...*, *Op. Cit.* p. 183.

⁵³⁵ WESTBERG, D., *Right Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, 2002 (1994), p. 85: «*Thomas says that reason is*

El segundo motivo dice relación con las disposiciones particulares del sujeto, y en concreto, con sus pasiones. No es que las disposiciones corporales actúen inmediatamente sobre la voluntad «desconociendo» la razón –eso es imposible para Tomás de Aquino y es importante insistir en esto– sino que las pasiones parecerían determinar nuestra consideración sobre el bien que se le presenta a la voluntad. En terminología escolástica, se dice que se da una *inmutatio circa iudicium de objecto voluntatis*⁵³⁶.

«Aquello aprehendido bajo razón de bien y conveniente mueve a la voluntad a modo de objeto. Pero que algo parezca bueno y conveniente sucede por dos cosas: por la condición de aquello que se propone, y por la de aquel a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, se dice como relación, luego depende de ambos extremos. Por ello que el gusto, dispuesto de diverso modo, no se tenga como conveniente o como inconveniente del mismo modo. De ahí que el Filósofo diga en III *Ethic.*, tal como uno es tal le parece el fin. Es manifiesto que de acuerdo a las pasiones del apetito sensitivo, se cambian en el hombre las disposiciones. Luego, si el hombre tiene una pasión, le parece así algo conveniente, que no le parecería en ausencia de esa pasión, así al irritado le parece bien lo que no le parece cuando esta tranquilo. Por esto, de la parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad»⁵³⁷.

the cognitive potency and directive of the will: therefore error cannot occur in the will unless it in some way occurs in the reason». Una opinión semejante es la de GALLAGHER, D., «Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas», *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, pp. 259: «The defect of will comes from the fact that is a defect in reason».

⁵³⁶ Cfr. MAÑERO MAÑERO, S., «Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre», *Revista de Filosofía CSIC*, año VIII, 1949, p. 409.

⁵³⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 2, c.: «*Quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut philosophus dicit in III *Ethic.*, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur*

Tampoco se trata de que las pasiones nos sumerjan en el subjetivismo, sino que las disposiciones anímicas pueden modificar la consideración del bien. Las pasiones ordenadas, como le sucede al virtuoso, lejos de sumergirlo en la pura subjetividad, le otorgan una *connaturalidad* para descubrir lo verdadero y objetivamente bueno. Algo semejante les acontece a los que están sanos, que aprecian las cosas como son. Al virtuoso las cosas se le descubren en su verdad. El problema es con las pasiones desordenadas que oscurecen el bien. Siguiendo la analogía, el que posee pasiones desordenadas es como el enfermo, a quien las cosas le parecen más amargas de lo que son. El vicioso vive en el engaño del deleite.

«Así el virtuoso (*studioso*) quiere lo que a la voluntad le parece en conformidad con la verdad, así el bien simplemente; pero para el malo (*pravo*), aquel que es vicioso, quiere cualquier cosa (*quod contingit*), esto o aquello de forma indeterminada, que así le parece bien. Esto se puede ejemplificar con el cuerpo. Vemos, en efecto, que a aquellos que poseen sus cuerpos bien dispuestos, le resultan sanas aquellas cosas que verdaderamente lo son. Pero al enfermo le resultan saludables aquellas otras, las que arreglan su complexión corporal. De modo semejante, a quien tiene el gusto bien dispuesto le parecen amargo y dulce lo que verdaderamente lo es, como al que tiene bien dispuesto el tacto le parece lo cálido; como le parecerá pesado lo que efectivamente es bien pesado al que está bien dispuesto físicamente. No así para los débiles, a quien lo liviano le parece pesado»⁵³⁸.

Por la experiencia sabemos ciertamente que las elecciones humanas no

bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem».

⁵³⁸ *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 10, n. 5, 6 324-325: «*Et dicit quod studioso, id est virtuoso, est voluntabile id quod est voluntabile secundum veritatem, id est simpliciter bonum: sed pravo, id est vitioso homini, est voluntabile quod contingit, id est quicquid sit illud indeterminate, quod sibi videtur bonum. Et adhibet exemplum in corporalibus. Videmus enim, quod hominibus quorum corpora sunt bene disposita, sunt sana illa quae secundum veritatem sunt talia. Sed infirmis sunt sana quaedam alia, quae scilicet sunt temperativa malitiae complexionis eorum. Similiter etiam amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida his qui habent tactum bene dispositum, et gravia bene diiudicant illi, qui habent virtutem corporalem bene dispositam. His enim qui sunt debiles etiam levia videntur gravia».*

se sustentan siempre en verdaderas consideraciones racionales respecto del bien. Y así es fácil darse cuenta que nuestra *razón de bien* no depende sólo del objeto –ese es un extremo que incide en la apreciación– sino que también depende de las condiciones del sujeto. Como indica Tomás de Aquino, al hombre, afectado por una pasión, las cosas le parecen mayores o menores de lo que en realidad son⁵³⁹.

Respecto al modo en que las pasiones pueden actuar sobre la voluntad, es válido todo lo que hemos dicho acerca de la injerencia de las pasiones sobre la razón. La voluntad puede encontrar en las pasiones un poderoso aliado, que le permite actuar con prontitud y deleite, pero también ellas pueden interferir en su operación. El hombre puede llevar a cabo acciones buenas sin pasión, pero le faltaría facilidad y gusto en la ejecución⁵⁴⁰. Esa es la necesidad de las virtudes morales, que disponen para que la voluntad se aplique a su propio acto. Pero las pasiones no sólo pueden facilitar el acto voluntario, también pueden *arrastrar* a la voluntad por su movimiento. Es importante advertir el modo en que se produce esta influencia, pues aquí nos empezamos a adentrar en el fenómeno de la incontinencia y de su contrario.

Las pasiones no pueden alterar o arrastrar directamente a la voluntad, no por la vía de causalidad eficiente, pues lo corporal no puede influir en lo espiritual⁵⁴¹, mas sí lo hacen de modo indirecto, sea a través de la razón, en cuanto cambia la consideración formal del bien apetecido, o bien a través de una cierta imposibilidad de la voluntad de concentrarse en su acto.

En lo que respecta a este movimiento del apetito sensitivo sobre la voluntad, más bien extraño a su mismo movimiento, Tomás de Aquino tiene un texto muy semejante al que habíamos citado cuando tratamos

⁵³⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 44, a. 2, c.: «*Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid vel maius vel minus quam sit secundum rei veritatem, sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti, ea quae timet, terribiliora*».

⁵⁴⁰ *De virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 13: «*quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate*».

⁵⁴¹ Cfr. MAÑERO MAÑERO, S., «Sobre las mutuas...», Op. Cit, año VIII, 1949, p. 405 ss.

los modos que tiene la pasión de influir en la razón: las pasiones actúan por distracción y por contrariedad.

«La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad, mas indirectamente sí lo puede. Esto de un doble modo. Uno por abstracción. Debido a que todas las potencias del alma radican en una misma esencia, es necesario que cuando una potencia atiende a su acto, las otras se apacigüen o queden totalmente impedidas. Ya porque toda fuerza dispersa en muchas cosas se hace menor y, por el contrario, cuando se atiende a uno no se dispersa en muchos. Ya porque en las acciones humanas se busca cierta atención, que mientras vehementemente se aplica a una cosa, no puede vehementemente atender a otra. De este modo, por cierta distracción, cuando el movimiento del apetito sensitivo se refuerza por una pasión es necesario que se apacigüe o que totalmente se impida el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad. El segundo modo es por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. Se impide el juicio y la aprehensión de la razón a causa de la vehemencia y desorden de las aprehensiones de la imaginación y del juicio de la estimativa, así como la disposición de la lengua sigue a un juicio sobre el gusto. Por ello vemos que los hombres, en presencia de alguna pasión existente, no se apartan fácilmente de aquello que les aflige. En consecuencia, *el juicio de la razón sigue generalmente a la pasión del apetito sensitivo, y por consecuencia al movimiento de la voluntad que tiende por naturaleza seguir el juicio de la razón*»⁵⁴².

⁵⁴² *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 1, c.: «*Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radidentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur; vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor; unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur; vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iu-*

Las pasiones no repercuten directamente en el acto de la voluntad, pero en virtud de la dependencia de esta facultad respecto de la razón, y de ésta en relación con las pasiones, las tendencias del apetito sensible sí pueden influir en el apetito racional. Esto en ningún caso significa que el apetito sensible reemplace a la voluntad que elige, pues no hay pasiones en vez de *razones* para actuar. Sólo significa que las pasiones influyen en la decisión. Tomás de Aquino es claro en decir que las pasiones no pueden influir en la voluntad y, por ende, en el acto electivo, sin mediación de la razón práctica. Esto es fundamental, para comprender la debilidad de la voluntad. Pues significa que una elección influida por la pasión sólo puede realizarse bajo la condición de que la razón y el razonamiento sean alterados. Mañero hace notar que Medina, el famoso comentador de Santo Tomás, considera la incontinencia como un caso de posible influencia de la pasión sobre la voluntad a expensas de la razón. Mas esto iría en fragante contradicción con lo que hemos dicho acerca del objeto de la voluntad⁵⁴³.

Cuando decimos que las pasiones inclinan de modo indirecto, no aminoramos lo influyente que puede resultar la afectividad en la acción de un sujeto. Sólo indicamos que esta presión más bien parece ejercerse desde fuera ¿Qué significa esto más allá de la metáfora? Significa que la pasión no puede modificar la naturaleza misma de la voluntad, de modo que la fuerce a elegir el bien o el mal, sino que más bien interfiere en su operación, modificando el objeto que la razón le presenta. Es cierto que hay ocasiones en que la pasión es tal que la voluntad no puede decidir, como es el caso de los dementes, pero aquí hay más una voluntad impedida que alterada. En el sentido que no hay ni siquiera formulación de juicio práctico, y por ende, ni siquiera posibilidad de un acto libre⁵⁴⁴.

dicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis»; Cfr. De veritate, q. 22, a. 9, ad 6.

⁵⁴³ Cfr. MAÑERO MAÑERO, S., «Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre», *Op. Cit.*, año VIII, 1949, p. 418 ss. La cita de Medina es la siguiente: «*Quando appetitus secum trahit voluntatem ex colligatione et redundantia semper inmutatur intellectem; no quidem in iudicio, sed imperio. Passio enim est in causa quod intellectua imperet efficaciter.*»

⁵⁴⁴ *Ibid.* p. 421.

«La pasión del apetito sensitivo mueve a la voluntad por parte del objeto, en cuanto el hombre está dispuesto por la pasión a juzgar que es conveniente y bueno aquello que si no existiera la pasión no juzgaría. La alteración del hombre por la pasión acontece de dos modos. El primero se da cuando la razón está totalmente ligada, así el hombre carece de uso de razón, así pasa en aquellos que a causa de la vehemencia de la ira o por la concupiscencia se vuelven furiosos o amantes, así también a causa de alguna otra alteración corporal [...]. Y en tales la razón es como en los animales brutos, que por necesidad siguen el ímpetu de la pasión, porque en ellos no hay movimiento de la razón, y por consiguiente, no lo hay de la voluntad. El segundo modo se da cuando la razón no es totalmente absorbida por la pasión, sino que permanece dispuesta a algún juicio libre; y de acuerdo a esto queda algo del movimiento de la voluntad. En cuanto la razón permanece libre y no sujeta a la pasión, el movimiento de la voluntad que permanece no actúa necesariamente por la pasión que inclina. *Y así, o no hay movimiento de la voluntad en el hombre, sino que la pasión domina, o hay movimiento de la voluntad pero que no sigue a la pasión necesariamente*»⁵⁴⁵.

Lo que las pasiones no pueden hacer es imprimir necesidad a la acción, pues al resultar externas al acto, siempre queda abierta la posibilidad de la elección libre. Pero ¿En qué sentido la razón queda libre para juzgar bajo el influjo de las pasiones? Creemos que antes de responder a esta

⁵⁴⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 3, c.: «*Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliquantulum dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et De Animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem*». El subrayado es nuestro.

pregunta importa referirse al último de los motivos que explican la elección. Aunque parezca obvio, importa decir que además de la razón y de las disposiciones de la afectividad, la misma voluntad es determinante en el modo de darse la elección.

10.2 LA VOLUNTAD EN LA ELECCIÓN

Hasta aquí podría parecer que el acto libre nace fundamentalmente de un acto de la razón, lo que tiene sentido desde que la voluntad parece orientada teleológicamente hacia el bien aprehendido intelectualmente. Sin embargo, la elección involucra también, y fundamentalmente, a la voluntad como causa eficiente, en cuanto la misma voluntad es capaz de mover a la razón hacia un determinado bien y consentir desde ella misma en ese bien⁵⁴⁶. Habíamos dicho que la voluntad es capaz de mover a las demás potencias y moverse ella misma. Ahora importa sacar todas las consecuencias de decir que puede mover a la razón. La voluntad puede seguir a la razón, pero también la razón «sigue» a la voluntad. Es decir, si bien la razón mueve a la voluntad *ex parte obiecti*, la voluntad mueve al entendimiento *ex exercitii actus*:

«Si consideramos el movimiento de las potencias del alma de parte del objeto que especifica el acto (*ex parte obiecti specificantis actum*), el primer principio del movimiento es del intelecto (*ex intellectu*); en efecto, el bien del intelecto mueve a la misma voluntad. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma de parte de la misma ejecución del acto (*ex parte exercitii actus*), ahí el principio del movi-

⁵⁴⁶ *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, c.: «*Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares*». Cfr. *De veritate*, q. 22, a. 12, c.; *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 26, n. 22. Aquí agrega: «*Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate*».

miento es de la voluntad (*ex voluntate*). Ya que siempre la potencia a la que pertenecen los fines principales, mueve a su acto a la potencia a la que pertenece aquello que es para el fin, así el militar mueve al fabricante de frenos de caballo a actuar, y de este modo la voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias. Entiendo porque quiero»⁵⁴⁷.

Por ello ha podido decir un estudioso de Santo Tomás, con tanta fuerza como verdad, que en ese «*intelligo enim quia volo*» queda excluida cualquier tiranía de la razón a expensas de la voluntad⁵⁴⁸. Las implicancias de esta interacción son fundamentales para comprender el acto electivo. La razón nos da las *razones* para explicar por qué la acción se realiza de acuerdo a ciertos fines, pero se debe recurrir a la voluntad para explicar porqué el entendimiento ha elegido *esas razones*. Detrás de la elección hay razones, pero detrás de esas razones está *la voluntad que las determina como razones determinantes* de la elección. Así explicaron esta interacción los autores de las XXIV tesis tomistas: «La elección sigue, por consiguiente al último juicio práctico, pero que ese sea el último le corresponde a la voluntad»⁵⁴⁹ ¿Cómo se explica este fenómeno? Sucede que en el ámbito de las operaciones humanas comparamos frente a bienes contingentes, sobre los cuales no cabe un juicio necesario. Sucede que además, dada las características de la razón humana, ella no puede descubrir la excelencia absoluta de cada bien. Por eso, dada la relatividad del bien sobre el que versan nuestras consi-

⁵⁴⁷ *De malo*, q. 6, prol.: «*Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum fabricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo*».

⁵⁴⁸ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad...*, *Op. Cit.*, p. 116.

⁵⁴⁹ TESIS XXI, en HUGON, E., *Las veinticuatro tesis tomistas*, Porrúa, México, 1974, p. 131. O como se ha expresado Urdanoz: «que tal último juicio práctico sea el último y proponga el objeto con carácter perentorio y determinado con necesidad de elegir, el que desaparezca la indiferencia del juicio práctico, se debe ya la influencia de la misma decisión voluntaria.» URDANOZ, T., «Esencia y proceso psicológico del acto libre, según Santo Tomás», *Estudios Filosóficos*, 2, 1953, p. 314.

deraciones racionales, la elección requiere que la voluntad se pronuncie finalmente sobre un determinado bien, de modo que la deliberación no resulte infinita⁵⁵⁰. «Nuestro entendimiento es discursivo y deficiente; como tal no puede aprehender sus objetos de modo integral y completo, y no puede aprenderlos simultáneamente a todos. Por ello, sabiamente, Tomás de Aquino no pone en el entendimiento la última palabra»⁵⁵¹.

«La elección es la última aprobación por lo que algo se acepta para seguirse, lo que no es de la razón, sino de la voluntad. Efectivamente, por mucho que la razón prefiera una cosa sobre otra, todavía no es aceptado uno sobre otro en cuanto la operación, sino cuando la voluntad es inclinada a uno más que a otro: la voluntad no sigue a la razón con necesidad»⁵⁵².

Sin embargo, ello no significa que existiendo muchos motivos para elegir un bien y presentando otros tantos para elegir otro, la voluntad decida por un bien determinado en ausencia de razón. Más bien, habiendo muchos motivos para elegir, muchas razones presentadas por el entendimiento, la voluntad puede ordenarse a que la razón se decida por uno de ellos. En ese sentido, así como no es posible en Tomás de Aquino un voluntarismo irracional, tampoco resulta plausible un determinismo de corte racionalista. La razón siempre muestra a la voluntad los caminos a seguir, sin ella la voluntad es ciega. Pero la voluntad es la que emprende los pasos por un determinado camino, sin ella la razón queda inmóvil. Se trata de una delicada armonía entre razón y voluntad, que el mismo Tomás caracteriza diciendo que «*intellectus et voluntas, se invicem circumeunt*»⁵⁵³. Así ha descrito el mismo Carlos Llano esta mutua interacción entre el entendimiento que propone a la voluntad un motivo para elegir, y la voluntad que mueve al entendimiento para que

⁵⁵⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 14, a. 6, c.

⁵⁵¹ LLANO, C., «La reflexión de la proairesis aristotélica», *Ensayos Aristotélicos*, Publicaciones Cruz, México, 1996, p. 33.

⁵⁵² *De veritate*, q. 22, a. 15, c.: «*Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem*».

⁵⁵³ *De virtutibus*, q. 1, a. 7, c.; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, ad. 1.

le proponga otro motivo: «Hay, sí, un pulcro círculo de la acción humana descrito por Tomás de Aquino [...] el entendimiento le propone a la voluntad un bien para ser querido; pero la voluntad puede volverse no ya sobre el bien propuesto, sino sobre el entendimiento que lo propone, para que proponga otro bien por otro motivo, y a su vez el entendimiento se vuelve sobre la voluntad para proponérselo de nuevo»⁵⁵⁴.

En lo que a nosotros nos interesa, es tan importante esta mutua influencia de la voluntad y la razón, que ella posibilita comprender por qué la misma voluntad no está determinada por el movimiento del apetito sensitivo. Los movimientos del apetito sensitivo no ejercen su influencia directa sobre la voluntad, estos influyen modificando el objeto de la razón que especifica la voluntad, es decir, la pasión sólo «afecta» la voluntad en cuanto puede inmutar el juicio práctico que directamente mueve el acto voluntario. Pero si la voluntad, a su vez, puede mover la razón en su ejercicio, quiere decir que la voluntad también puede modificar el juicio de la razón «alterado» por la pasión. Habíamos dicho en el capítulo dedicado a las pasiones que la voluntad mueve el apetito sensible de dos maneras: por redundancia y por elección. Ahora estamos describiendo cómo la voluntad puede elegir una pasión. Ya algo habíamos dicho al respecto, cuando tratamos sobre la razón práctica. La voluntad no puede obligarse a «sentir» una determinada pasión, pero sí puede imperar sobre la razón para que ella –por medio de la cogitativa– modifique el contenido de dicha pasión⁵⁵⁵. De este modo la voluntad elige ser afectada por un sentimiento determinado, de modo de obrar mejor o más prontamente. Y así podemos apaciguar nuestra rabia frente a una persona impuntual, dirigiendo (voluntariamente) nuestra reflexión, no a sus faltas pasadas, sino a lo que podría haberle sucedido.

Si antes habíamos dicho que la libertad de la voluntad se hace posible por su dependencia de una razón abierta a muchas cosas, ahora podemos decir que la libertad de la razón se hace posible por su dependencia de la

⁵⁵⁴ LLANO, C., «La reflexión de...», *Op. Cit.*, p. 35.

⁵⁵⁵ Una ilustrativa descripción de los modos en que la voluntad influye por elección (y por redundancia) sobre las pasiones puede verse en ASTORQUIZA, Patricia, *El hombre, la...*, *Op. Cit.* p. 65-66.

voluntad y en virtud de su imperio. En efecto, debido a este poder de la voluntad puede decirse que la razón no está nunca del todo sometida a una pasión desordenada como para coaccionar con necesidad a la misma voluntad, porque la voluntad siempre puede «salvarse» de esta determinación «salvando» a la razón. Esto es fundamental para entender más adelante la continencia, y comprenderla desde este dominio de la voluntad sobre la razón. Salvo el caso que la pasión lleve a la locura, la voluntad siempre puede eliminar o distender el influjo de la pasión sobre la razón, quedando libre para seguir una nueva razón desligada de tal pasión:

«Debe decirse, pues, que la razón está trabada por esto: cuando la atención del alma es aplicada al acto del apetito sensitivo, se sustrae de considerar en particular aquello que habitualmente se conoce. Dirigir pues la atención a algo o no dirigirla está en poder de la voluntad. De ahí que sea potestad de la voluntad excluir a la razón de la ligazón. Por consiguiente, el acto cometido que procede de tal ligazón es imputado voluntario, luego no excusa ni de culpa mortal. Pero si la ligazón de la razón se hiciera de modo que no estuviese en poder de la voluntad removerlo, así por alguna pasión del alma alguien se vuelve demente, no se imputaría a él la culpa, así ni otros actos insanos. Salvo que el principio de tal pasión fuese voluntario; pues la voluntad podría impedir de principio que la pasión procediera; así el homicidio por ebriedad se imputa a un hombre como culpa, porque el principio de ebriedad fue voluntario»⁵⁵⁶.

Pero negativamente, ése es también el motivo de que la voluntad pueda ser considerada la causa de las faltas de todas las demás potencias. La

⁵⁵⁶ *De malo*, q. 3, a.10, c.: «*Dictum est enim, quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. Sed si ligatio rationis per passionem in tantum procederet, quod non esset in potestate voluntatis huiusmodi ligamen remove, puta si per aliquam animae passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano. Nisi forte quantum ad principium talis passionis quod fuit voluntarium; poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet; sicut homicidium per ebrietatem commissum imputatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium».*

voluntad no sólo es culpable de sus propias faltas, sino, en cuanto impera o deje de imperar a las demás, es la última responsable de las acciones de todo el hombre. El mismo dominio que tiene la voluntad implica que ella podría haber impedido un movimiento desordenado de las otras potencias. Sobre esto tendremos que volver en el próximo capítulo, porque es esencial para explicar la acción incontinente como un acto voluntario.

«Todo pecado está en la voluntad, no en cuanto sujeto, sino en cuanto causa. Pero la voluntad se considera causa de alguna falta de un doble modo: en cuanto el pecado procede como acto de su propio imperio y de modo accidental, como cuando no impide lo que podía impedir: así se dice que alguien hace algo en cuanto no lo evita, y de este modo es causa del primero de todos los movimientos»⁵⁵⁷.

Sólo resta decir que aquí, creemos nosotros, radica también parte de la libertad del incontinente y de su contrario. La voluntad no es «esclava» de las pasiones, porque no está presa de una razón perturbada por la concupiscencia. La voluntad siempre puede apartar a la razón del falso atajo al que la pasión desordenada lo había llevado, y volver a encaminar, a la misma razón, hacia la *verdad que la libera*. Al sujeto que está concentrado en su estudio no le será difícil empezar a fijar su atención sólo en los manjares de su despensa, a menos que su voluntad dirija la razón nuevamente hacia sus intereses especulativos.

Pero la voluntad no sólo impera sobre la razón para atender un determinado un bien, sino también se impera a sí misma para *consentir* en el bien que la razón le ha presentado. Es la otra parte de la libertad. La elección no queda fijada por el movimiento de la razón imperado por la voluntad hacia un bien conocido, sino en el mismo movimiento de la voluntad que *quiere querer* un bien. En ese contexto, aparece un nuevo tipo de libertad, la «libertad de ejecución», en tanto el propio querer de

⁵⁵⁷ *Super Sent.*, lib. II, d. 24, q. 3, a. 2, ad 2: «*Omne peccatum est in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in causa. Sed voluntatem esse causam alicujus peccati contingit dupliciter: vel per se, ut quando actus peccati ex imperio voluntatis procedit; vel quasi per accidens, quando non impedit quod impedire potest: sicut dicitur aliquis facere id quod non impedit, cum impedire possit: et hoc modo est causa primorum motuum*».

la voluntad determina que se realice la elección⁵⁵⁸.

En este consentimiento no sólo las razones del sujeto están involucradas, sino el mismo sujeto de la acción. Y este consentimiento configura la elección como un movimiento de la misma voluntad, que ha fijada la razón, y que decide adherirse o no a un bien particular. Analicemos cómo sucede este proceso en el sujeto incontinente y en el continente.

⁵⁵⁸ Judith Barad hace de ésta capacidad de consentimiento la clave para explicar la incontinencia. Por la voluntad el entendimiento asiente, pero eso todavía no es constitutivo del acto electivo, para ello se requiere el consentimiento, que no es sino la tendencia misma de la voluntad hacia la cosa. BARAD, Judith, «Aquinas' Assent/Consent...», *Op. Cit.*, p. 19, «*In consent, not only do we turn our thoughts upon an action, but we direct our entire self toward an action*».

CAPÍTULO 11
LA VOLUNTAD EN
LA ACCIÓN INCONTINENTE Y CONTINENTE

11.1 LA VOLUNTARIEDAD DEL INCONTINENTE Y DEL CONTINENTE

ANTES DE ADENTRARNOS en plenitud en el tema de la voluntad en la acción incontinente y continente, nos parece iluminador analizar la cuestión de la voluntariedad de dicha acción, pues éste es un importante punto de contacto entre Tomás de Aquino y Aristóteles. En efecto, si bien Aristóteles –y en esto coinciden estudiosos de la talla de Ross, Gauthier o Düring– careció de un concepto de voluntad, existen en su ética dos nociones que le permitirán a Tomás de Aquino suplir esta falta. La primera es la de *boulêsis*, que para estos efectos puede ser comprendida como tendencia reflexiva o apetito racional, la otra es justamente la idea de *hekousion* o acción hecha de forma voluntaria⁵⁵⁹.

En la perspectiva aristotélica, las acciones voluntarias son aquellas que están en nuestro poder y son hechas con cierto conocimiento de causa⁵⁶⁰. Este tipo de acciones son tremendamente relevantes, pues sólo sobre ellas recae alguna calificación moral. Si bien no son necesariamente acciones elegidas –para ello se requiere además la deliberación precedente– sí son acciones hechas con intencionalidad o propósito –«de buena gana», podría ser la tra-

⁵⁵⁹ Son justamente estos conceptos los que harán que Santo Tomás le atribuya a Aristóteles –como ha demostrado T. H. Irwin– un concepto de voluntad; aun cuando sea un concepto intelectualista de voluntad. «*Ross remarks: [...] Aristotle has no distinct conception of the will. Gauthier insists that 'in the psychology of Aristotle the will does not exist'. According to MacIntyre, 'Aristotle, like, every other ancient pre-Christian author, had no concept of the will and there is no conceptual space in his scheme for such an alien notion in the explanation of defect and error'. [...] For in identifying boulêsis with the will, he assumes a strict conception of the will as essentially rational desire, and in claiming that voluntary action involves the will he assumes the same strict conception of the will*». IRWIN, T. H., «Who Discovered the Will?», *Philosophical Perspectives*, vol. 6, Ethics 1992. pp. 453, 462.

⁵⁶⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco*, Lib. v, 1135a 23-24: «Llamo voluntario, como se ha dicho antes, a lo que hace uno estando en su poder hacerlo y sabiendo».

ducción—; de ahí que puedan ser calificadas como meritorias o reprochables, justas o injustas⁵⁶¹. Ejemplo de este tipo de acciones son las ocasionadas por un arrebato de ira u otras pasiones, entre ellas las pasiones sensibles. Por esta razón, para Aristóteles, lo mismo que para Tomás de Aquino la acción incontinente, lo mismo que la continente, son de tipo voluntaria⁵⁶². Y esto es justamente lo que nos proponemos analizar en este capítulo.

Desde la perspectiva platónica y socrática, la acción incontinente no sólo es entendida desde la ignorancia, también sólo es comprensible desde el arrebato causado por una pasión que vence al sujeto⁵⁶³. Y en tal sentido, no sólo no existe propiamente una acción acrática, sino que estas acciones son mejor explicadas desde el conflicto de facultades: pasión y razón. En esa línea, o la acción es racional y voluntaria, o es realizada por la parte desiderativa de modo compulsivo.

La perspectiva de Tomás de Aquino es diferente. Efectivamente las acciones voluntarias son aquellas producidas u ordenadas por la voluntad⁵⁶⁴. Pero ello no obsta para que una acción realizada por influjo de la

⁵⁶¹ GARCÍA NINET, Antonio, «Aristóteles: El concepto...», *Op. Cit.*, p. 1

⁵⁶² Dado que no hay propiamente deliberación en el *akratés*, y que sus principios racionales se conservan, no hay en él elección. Sin embargo, sus acciones son voluntarias, pues para Aristóteles ello sólo significa que son acciones realizadas desde un principio interior del agente, con conocimiento del fin. No teniendo la antigüedad un concepto de voluntad, en la lengua griega la palabra voluntario (*hekousion*) no hace referencia a voluntad libre, sino a nuestros actos espontáneos. Para Aristóteles los animales y los niños actúan voluntariamente. Cfr. URDANOZ, T., «Introducción Tratado de las bienaventuranzas y de los actos humanos», *Suma Teológica*, T. IV, BAC, Madrid, 1954, p. 261.

⁵⁶³ *Protágoras*, 358b-d: «Nadie, ni sabiendo ni creyendo que otra cosa es mejor que la que hace, y que es factible, hace sin embargo ésta, siendo posible la mejor. Ni es el ser vencido por ello algo distinto de la ignorancia (*amathía*), ni es el dominio de sí mismo algo distinto de la sabiduría (*sophía*) [...] Nadie voluntariamente (*hekōn*) persigue lo malo ni lo que cree que es malo, ni está esto, según parece, en la naturaleza del hombre: estar dispuesto a perseguir lo que cree que es malo en lugar de lo bueno». Cfr., Sobre este tema, GULLEY Norman, «The interpretation of...», *Op. Cit.*, 1965, pp. 82-96.

⁵⁶⁴ Para Tomás de Aquino lo voluntario (*voluntarium*) está lexica y tradicionalmente emparentado con la voluntad (*voluntas*), lo que no sucede en Aristóteles que carece de una noción de voluntad y que considera que lo voluntario es sólo un modo

pasión conserve el carácter de voluntaria ¿En qué sentido entonces las acciones hechas desde las pasiones pueden ser atribuidas a la voluntad?

Con el fin de responder a esta pregunta conviene introducirse en esta problemática desde la misma perspectiva tomasiana. Nos referimos al tema de si las pasiones privan o no de voluntariedad al sujeto. Lo interesante de esto, especialmente para quien analiza la acción incontinente y continente, es que para Santo Tomás no todas las pasiones pueden considerarse igualmente de voluntarias. Es diferente la voluntariedad de un sujeto que está influido por un arrebató de pasiones irascibles, que la de quien está seducido por sus pasiones concupiscibles. En efecto, la acción de un sujeto aquejado de una pasión irascible, como el miedo, es menos voluntaria que la de quien padece de un arrebató de pasión concupiscible como el deseo. La explicación es la siguiente. Cuando se actúa por miedo la acción realizada no puede atribuirse *absolutamente* un querer de la voluntad. Sucede como en el caso del capitán, clásico ejemplo aristotélico, que en medio de la tempestad arroja las mercancías al mar para no hundirse con el barco, él no las *quiere* arrojar, pero

espontáneo de actuar. Por ello que para el Estagirita también los animales y los niños actúan «voluntariamente» ¿Qué hace Santo Tomás para explicar –sin perder la fidelidad al Filósofo– que en los seres irracionales hay voluntariedad? Indica que lo voluntario es más precisamente un modo débil de actuar con voluntad, donde sólo hay un conocimiento imperfecto del fin. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2.: «*Sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus*».

lo tiene que hacer en *dichas circunstancias*⁵⁶⁵. Por el contrario, la acción del que actúa movido por la concupiscencia en el momento que ejecuta la acción, no es involuntaria, ni siquiera lo es a nivel de deseo, desde que pudo haber prevenido ese acto particular. No le sirve al concupiscible decir que el *no quiere* hacer tal acto, por ejemplo desear a la mujer del prójimo o consumir un adulterio, pero *tiene* que realizarlo. Mientras en la acción del capitán cabe una cierta *repugnantia voluntatis*, no sucede igual para la acción del que se deleita en sus deseos lujuriosos. Ahora bien, no deja de ser interesante que Tomás de Aquino explique justamente la voluntariedad del sujeto aquejado por una pasión concupiscible apelando a la figura del incontinente.

«En aquel que hace algo por miedo permanece la repugnancia de la voluntad (*repugnantia voluntatis*) en aquello que ha hecho, según que sea considerado en sí mismo. Pero en aquel que actúa por concupiscencia, como en el incontinente, no permanece la voluntad primera, que repudiaba aquello que deseaba, sino que *cambia para querer aquello que primero repudiaba*. Así, aquel que actúa por miedo de algún modo actúa de modo involuntario; aquel que lo hace por concupiscencia, de ningún modo. Porque el incontinente de concupiscencia actúa contra aquello que se proponía, pero no contra aquello que nunca quiso; en cambio, el temeroso actúa contra aquello que nunca quiso. [...] Si la concupiscencia quitara totalmente el conocimiento, como acontece en aquellos que se vuelven dementes, se seguiría que la concupiscencia suprimiría la voluntariedad. Aunque ni siquiera allí habría propiamente voluntariedad, porque en aquellos que no tienen uso de razón ni hay voluntario ni involuntario. Pero cuando se actúa por concupiscencia y no está totalmente quitado el conocimiento, porque no está suprimida totalmente la capacidad de conocer, sólo desaparece la consideración actual del particular sobre el que se actúa. Y también esto mismo es voluntario, según que está en la potestad de la voluntad no actuar y no querer, así mismo no conocer, pues la voluntad puede resistir la pasión»⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 6, c.; *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 1, n. 8-9 243-244.

⁵⁶⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 7, ad. 2-3: «*In eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur; secundum quod in se consideratur. Sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium, sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens*

La voluntad no está obligada *ex necessitate* a obedecer a la pasión que la asalta; pues siempre la voluntad podría evitar una determinada consideración en lo particular. Al respecto, el juicio que Tomás de Aquino tiene sobre el incontinente es bien claro: dicho sujeto no está obligado a actuar incontinentemente. Por ende, a pesar del influjo de las pasiones desordenadas, la libertad del incontinente se conserva. La voluntad es sólo *inclinada, impulsada*, pero no obligada:

«El incontinente se dice vencido por las pasiones, no forzosamente, sino que vehementemente es inclinado a hacer algo»⁵⁶⁷.

Es más, podemos adelantar que, sin esa posibilidad, no habría modo de que en aquél que está aquejado de violentas pasiones irrumpa la figura contraria del continente:

«Las pasiones, tan grandes como vehementes, no son causa suficiente de la elección, porque las mismas pasiones que en el incontinente lo inducen a elegir, en el continente, en cambio, no lo inducen»⁵⁶⁸.

Al respecto, Tomás de Aquino se cuida en declarar que el mismo lenguaje nos puede confundir. Muchas veces, cuando decimos que las pasiones vencen al incontinente, se trata más bien de una figura metafórica. El sujeto que actúa movido por sus inclinaciones sensibles se excusa

concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult, sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult [...] si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare, potest enim voluntas passioni resistere».

⁵⁶⁷ *Super Sent.*, lib. II, d. 25, q. 1, a. 2, ad 6.: «*Incontinens dicitur vinci a passionibus non quasi cogentibus, sed vehementer inclinantibus ad aliquid agendum*».

⁵⁶⁸ *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 85, n. 9.: «*Passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur*».

diciendo que las pasiones lo vencieron; pero en realidad, no es esa la forma adecuada de expresarse, es más bien una excusa, que esconde la voluntariedad de la «caída». Las pasiones son del sujeto, por ende, no lo pueden vencer, a menos que se le presenten como una realidad totalmente ajena. En realidad, lo que hacen las pasiones es «flexionar» la voluntad hacia sus objetos.

«Los incontinentes se dice que son vencidos por las pasiones no porque las pasiones corporales fueren y cambien necesariamente la voluntad; de ese modo, el incontinente no debería ser castigado porque la pena se debería a un involuntario. Así, no se dice que el incontinente actúe involuntariamente, es lo que enseña el Filósofo en III *Ethic.* sino que el incontinente es vencido por pasión en cuanto el impulso voluntario cede»⁵⁶⁹.

Dicho esto, que la voluntad es *sólo* inclinada o impulsada, conviene preguntarse si eso significa que en el incontinente la voluntad quiere *sin más* la acción que realiza. Pero en realidad, para responder a esta pregunta se deben hacer ciertas precisiones.

11.2 EL «VELLE» DEL INCONTINENTE Y DEL CONTINENTE

En *Sententia Ethic.*, Tomás de Aquino indica, explícitamente, que el incontinente quiere pecar, mientras el continente se caracteriza por querer permanecer en la razón: «*incontinens volens peccat, continens volens immanet rationi*»⁵⁷⁰ ¿Qué puede significar exactamente la expresión *volens peccat*? Podemos descartar algunas hipótesis. En primer lugar, no puede significar que el incontinente quiera *absolutamente* el mal. En la metafísica de Tomás de Aquino no tiene sentido querer el mal como tal, sino que —como hemos visto— siempre se quiere en razón del bien que presenta. La fornicación apetecida, lo mismo que cualquier pecado, es

⁵⁶⁹ *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 3: «*Incontinens non dicitur vincia passionibus qua si ipsae passiones corporales cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquinine continens non esset puniendus, quia poena non debetur involuntario. Incontinens autem non dicitur in voluntaries operari, secundum philosophum In III Ethic. sed dicitur incontinens vincia passionibus, in quantum earum impulsui voluntarie cedit*».

⁵⁷⁰ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 10, n. 9. 1025.

también un bien, aunque sea sólo un bien para la sensibilidad⁵⁷¹. Tampoco parece significar que el incontinente *intente* el mal porque se agrada en él. Esa falta de la voluntad la llama Tomás de Aquino *malitia*. En la malicia la voluntad tiende al mal bajo el aspecto de bien. Al modo como lo hace el adúltero, que corrompido por sus hábitos y oscurecido el fin, se deleita en su misma infidelidad; o como le sucede al que ha perdido toda esperanza del fin último, y peca sin encontrar obstáculos para su actuar⁵⁷².

¿Qué significa, entonces, que el incontinente *volens peccat*? Uno estaría tentado a apurar los juicios para decir que, en realidad, el incontinente no falta voluntariamente, sino que falta queriendo por efecto de

⁵⁷¹ *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 6: «*Illi etiam qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se; ut puta qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est praeter intentionem eius. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens*». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 1, ad. 1: «*Malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate*».

⁵⁷² *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 3: «*Voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum, unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinatur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat, quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam, vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso. Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem Gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet*». Cfr. *De malo*, q. 3, a. 12, c.; *Super Sent.*, lib. II, d. 43, q. 1, a. 2 c.

la pasión; y darle así nuevamente, en este conflicto, el papel protagónico al apetito sensitivo; como si fuese la pasión quien peca. Lo cierto es que esta tesis no es del todo descabellada, desde que el mismo Tomás de Aquino tiene palabras que hacen pensar, por ejemplo, que el pecado del incontinente no es sino una falta pasional, frente a la malicia que es verdaderamente un pecado cuyo principio está en la voluntad. El pecado del incontinente es *ex passione*, en cambio, el de intemperante y el vicioso *cum electione*⁵⁷³. Sin embargo, la cosa se puede clarificar cuando advertimos que, para Santo Tomás, el sujeto de todo pecado y falta moral es siempre la voluntad. En esto es estrictamente fiel a San Agustín: «*voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*»⁵⁷⁴. El pecado es un acto desordenado. La causa de todo acto radica en la voluntad. Por ende, la causa directa del pecado es la voluntad. Y más específicamente, de la *voluntas que carece de la dirección de la regla de la razón y de la ley divina (voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae)*⁵⁷⁵. Así, por principio, parecería que la incontinencia es falta de la voluntad o no lo es. Lo que sucede es lo siguiente. La voluntad es la causa del pecado. Pero no es siempre la causa inmediata. Desde que la voluntad se comunica con otras potencias, ellas también pueden ser causa del pecado. Se peca con la voluntad como primer motor, pero las otras potencias pecan en cuanto mueven a la voluntad⁵⁷⁶. En esa línea hay pecado en la razón (ignorancia), en la parte sensual (debilidad), e incluso en los mismos actos de la voluntad (malicia). Se trataría de causas remotas que causan el desorden de la voluntad.

Respecto a la acción incontinente, cabe entonces decir que dicha acción es un pecado voluntario, lo mismo que el pecado de malicia. La diferencia gravitante es que en el incontinente la falta se origina en un principio exterior o causa remota, como es el apetito sensitivo y, por el

⁵⁷³ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 7, n. 9 989: «*Et inde est quod intemperatus qui non vincitur passione sed ex electione peccat, est deterior incontinente qui concupiscentia vincitur*». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 4, c.; *Super Sent.*, lib. II, d. 43, q. 1, a. 4 c.

⁵⁷⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 1, sc.

⁵⁷⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 75, a. 1, c.

⁵⁷⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 2, ad; *Super Sent.*, lib. II, d. 41, q. 2, a. 2, c.

contrario, en la malicia, específicamente en el intemperante, el pecado «recae» en la misma voluntad que elige directamente hacer el mal.

«De acuerdo a Agustín, (el pecado) está principalmente en la voluntad. Por la voluntad, en efecto, es por la que pecamos y rectamente vivimos. Así, donde es mayor la inclinación para pecar, allí es más grave el pecado. En aquel que es intemperante, la voluntad está más inclinada a pecar por propia elección (*ex propria electione*), ya que procede del hábito (*ex habitu*) adquirido por costumbre. En aquel que es incontinente la voluntad está inclinada al pecado por alguna pasión (*ex aliqua passione*)»⁵⁷⁷.

Es un tópico común en los textos tomistas distinguir la gravedad de la incontinencia y de la malicia. Nosotros mismos ya hemos hecho referencia a esta comparación cuando hablamos del vicioso. La razón de la mayor gravedad en la malicia respecto de la incontinencia radica justamente en esta mayor participación de la voluntad.

«Puesto que el pecado está principalmente en la voluntad, tanto más grave que otros semejantes, cuando el movimiento pecaminoso es más propio de la voluntad. Cuando con cierta malicia se peca, el movimiento del pecado es más propio de la voluntad, ya que por sí misma se mueve al mal; más que cuando se peca por una pasión, que es casi un impulso extrínseco de pecar. Por ello el pecado cuando es de la misma malicia es más grave, y tanto más, cuanto más fuerte la malicia. Mientras que el que es por pasión, disminuye, y tanto más, cuanto la pasión sea más vehemente»⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 3, c.: «*Secundum Augustinum, praecipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione*». Cfr. *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 8

⁵⁷⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 4, c.: «*Peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primo quidem quia, cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur*».

Se entiende, entonces, claramente en qué sentido puede equipararse la incontinencia, un pecado llevado a cabo por el influjo de la pasión, con la debilidad de la voluntad. La voluntad más que mala es débil, porque no se detiene en el bien que debería, sino que, por el contrario, se deja tener por el bien de la sensibilidad. «*En aquel que peca por debilidad, la voluntad del mal no es el principio del pecado, sino que es causado por la pasión*» (*In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione*)⁵⁷⁹. Y si se quiere ser preciso, ni siquiera puede decirse que la pasión influya en la voluntad directamente. Como hemos visto, esta influencia es siempre de la pasión en la cogitativa, de ésta en la razón, y de ella a la voluntad. El incontinente, cuando actúa, quiere voluntariamente el bien presentado por la razón, aunque de una razón que ha quedado trabada en lo particular por efecto de la sensibilidad⁵⁸⁰.

11.3 LA ELECCIÓN DEL INCONTINENTE Y DEL CONTINENTE

Dicho que el incontinente, lo mismo que el continente, quiere la acción realizada, uno puede preguntarse si eso significa, a su vez, que el incontinente *elige* hacer lo que hace. En principio sí, al menos desde la filosofía de Tomás de Aquino. De hecho, existe un apoyo textual importante para decir que el incontinente elige tanto como el continente. Nos

et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia. Ex eo vero quod est ex passione, diminuitur, et tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens». Cfr. *De malo*, q. 3, a. 13, c. No sólo son más graves, sino más difícil de curar *Super Sent.*, lib. 2 d. 43 q. 1 a. 4 co.: «*Unde philosophus in VII Ethic. per hoc ostendit quod incontinens, quia ex passione peccat, sive infirmitate, facilius curatur quam intemperatus, qui peccat ex electione, sive ex industria*». Además, si el intemperante actúa mal sin necesidad de la pasión, cabe preguntarse cómo lo haría dominado por ella. *Sententia Ethic.* lib. VII, l. 7, n. 9 989: «*Quid enim faceret passione superveniente qui absque passione peccat? Et inde est quod intemperatus qui non vincitur passione sed ex electione peccat, est deterior incontinente qui concupiscentia vincitur*».

⁵⁷⁹ *De malo*, q. 3, a. 12, ad 5.

⁵⁸⁰ «*Tanto a bem apresentado secundum rationem como bem apresentado secundum passionem são apresentados à vontade per rationem*». HENRIQUE CARVALHEIRO, F., *Op. Cit.*, p. 88. Esta es una tesis recurrente en este autor, la pregunta es si esta distinción, *secundum rationem* y *secundum passionem*, es la más adecuada para expresar la incontinencia.

referimos al texto ya citado, donde se analiza la diferencia entre nuestras dos disposiciones en estudio. Es un texto de la *Summa Theologiae*, su obra más madura. Allí se señala:

«El continente, si bien sufre concupiscencias vehementes, *elige*, con todo, no seguirlas a causa de la razón; el incontinente, en cambio, *elige* seguirlas no obstante la contradicción de la razón»⁵⁸¹.

La incontinencia es una «incapacidad» del sujeto para decidirse –voluntivamente– a favor de un tipo de premisas, las racionales, lo que justamente va a caracterizar, por oposición, al continente. El problema de esto, del que ha dado cuenta Kent⁵⁸², es que la descripción tomista parecería entrar en flagrante contradicción con la postura aristotélica, para quien la acción incontinente, siendo voluntaria, es contraria a la propia elección⁵⁸³ ¿Se percató Tomás de Aquino de esta problemática? Lo más probable es que sí. Es tremendamente decididor que en *Sententia Ethic.* nunca diga que el incontinente elige. Por el contrario, Santo Tomás escribe –en cuidada fidelidad a Aristóteles– que el incontinente actúa *en desacuerdo con su elección o fuera de su elección*. En el libro III, donde analiza con Aristóteles si la elección puede compararse a la concupiscencia, ya que en ambas hay movimiento del apetito hacia el bien, indica como contra argumento:

⁵⁸¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 155, a. 3, c.: «*Continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis*». En otro pasaje, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 1, ad 4., escribe: «*Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis (aut habitus); etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat*».

⁵⁸² KENT, B., «Transitory Vice: Thomas...», *Op. Cit.*, pp. 199-223.

⁵⁸³ Cfr. *Ética a Nicómaco*, Lib. VII, 11551a 5-10, 1152a 16-20: «Es evidente que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizá, en cierto modo), porque la incontinencia es contraria a la propia elección (*para proairesis*), y el vicio está de acuerdo con ella. [...] Tampoco el incontinente es como el que sabe y ve, sino como el que está dormido y embriagado. Y obra voluntariamente (pues, en cierto modo, sabe lo que hace y por qué razón lo hace), pero no es malo, puesto que su elección es buena, de modo que sólo es malo a medias».

«El incontinente actúa según la concupiscencia, no pues según la elección, porque no permanece propiamente la elección a causa de la concupiscencia»⁵⁸⁴.

En el libro VII, justamente comparando al incontinente con el intemperante, señala que, mientras el primero actúa fuera de elección, el segundo lo hace con elección: «*La incontinencia peca fuera de elección, la malicia con elección*» (*incontinentia peccat praeter electionem, malitia autem cum electione*)⁵⁸⁵. Por último, en un pasaje del mismo libro, cuando agrupa al incontinente con los *muelles*, escribe que ambos se caracterizan por ser de los que actúan *no a causa de una elección, sino a causa del deleite*⁵⁸⁶.

¿Significaría esto que en la *Summa Theologiae*, se aparta Tomás de Aquino de lo dicho en *Sententia Ethic.*? En principio esto sería bien extraño, en particular porque de acuerdo al juicio de los especialistas, ambas obras, al menos la *Secunda Secundae*, fueron escritas casi paralelamente⁵⁸⁷. Nos parece que el asunto es más complejo que una simple oposición. Todos estos pasajes requieren ser comprendidos desde un principio típicamente tomista.

La elección, como sucede con la mayoría de sus términos en Tomás de Aquino, resulta un concepto análogo. El analogado principal es la elección hecha directamente por la voluntad, un analogado derivado es la elección hecha a fuerza de la concupiscencia.

Al respecto es importante comprender que para Tomás de Aquino —algo ya señalamos al respecto— existen tres grandes causas del pecado: un pecado puede cometerse por ignorancia, por concupiscencia o por

⁵⁸⁴ *Sententia Ethic.*, lib. III, l. 5, n. 8. 275: «*Incontinens operatur secundum concupiscentiam, non autem secundum electionem. Quia non immanet proprie electioni propter concupiscentiam*».

⁵⁸⁵ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 8, n. 7 1000.

⁵⁸⁶ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 7, n. 7 988: «*Eorum qui non ex electione peccant, hic quidem, scilicet incontinens, ducitur ex vi delectationis*».

⁵⁸⁷ Cfr. TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, p. 246.

elección: *peccatum tribus modis committitur; vel ex ignorantia, vel ex passione, vel ex electione*⁵⁸⁸. Cada pecado depende del desorden de una de las potencias presentes en el acto humano: la razón, los apetitos sensibles y la voluntad.

Lo específico de la incontinencia es ser un pecado cometido a causa de la pasión, desde que ésta mueve a la razón, pero no ser principalmente un pecado de elección. El pecado de elección es más del intemperante, quien *ex proposito* busca pecar⁵⁸⁹. Sin embargo, que no elija *al modo* como lo hace el intemperante, no significa que el incontinente no elija⁵⁹⁰. El incontinente elige pero en un sentido «débil» o «derivado». Esto es bien relevante, pues debe tenerse en cuenta que si el incontinente no eligiera, se derrumba el silogismo práctico del incontinente. Pues justamente éste se basa en una *electio singularis* como conclusión. Incluso la voluntariedad del acto quedaría en entredicho si, por fuerza de la pasión, se viera impedida la elección.

La pregunta es si nuestra interpretación recibe apoyo textual. A nosotros nos parece que sí. Aunque Tomás de Aquino no lo expresa en

⁵⁸⁸ *Super Sent.*, lib. II, d. 43, q. 1, a. 1, c. Aquí aparece un análisis bien interesante. Tomás de Aquino además de distinguir entre pecado por ignorancia, por elección y por pasión, relaciona cada causa a una persona de la Santísima Trinidad: la ignorancia se da para quien no conoce al Hijo, la elección al que actúa contra el Espíritu Santo, la pasión es para el débil que actúa sin el Padre. *Summa Theologiae*, I-II, q. 47, a. 2, c.

⁵⁸⁹ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 7, n. 6988: «*intemperatus dicitur qui persequitur ex proposito superabundantias delectationum praedictorum; vel, etiam si non quaerat superabundantes delectationes, quaerit tamen eas secundum superabundantias, id est superabundanter concupiscendo eas; vel etiam quaerit eas ex electione propter ipsas et non propter aliquid aliud; habet enim eas quasi finem. Et quia ei immobiliter homo inhaeret, quod propter se ex proposito quaerit, necesse est quod intemperatus non poeniteat de delectationibus quas quaesivit: et ideo non potest sanari a suo vitio, a quo nullus sanatur nisi per displicentiam, quia virtus et vitium in voluntate est*».

⁵⁹⁰ Henrique Carvalheiro, en su estudio respecto a la incontinencia, soluciona de este modo el problema: se puede hablar de dos elecciones del incontinente, la primera confrontada con el intemperante, la segunda para distinguirlo del continente. HENRIQUE CARVALHEIRO, F., *Relação intelecto-vontade...*, *Op. Cit.*, p. 147.

nuestros términos, lo cierto es que la elección *se dice de muchos modos*. Y así puede distinguirse entre elegir y actuar por elección. Quizás es en la *Summa Theologiae*, donde aparece más clara esta diferenciación:

«Una cosa es pecar eligiendo (*peccare eligentem*), otra es pecar por elección (*peccare ex electione*). Aquel que peca por pasión peca sin duda eligiendo, pero no peca por elección, porque la elección no es en él el primer principio de pecado, sino que es inducido por la pasión para elegir lo que fuera de la pasión no elegiría. Pero aquel que peca por cierta malicia, elige el mal por sí. Y por eso la elección en él mismo es el principio del pecado, y a causa de ello se dice pecar por elección»⁵⁹¹.

El incontinente no elige *en comparación* con la elección del virtuoso o del intemperante; pues aquí elección significa –como en Aristóteles– una opción referida a fines racionales⁵⁹². Y sólo bajo este aspecto no hay una elección del incontinente, sino que actúa contra su *elección primigenia*. Esa es la perspectiva usada en la *Sententia Ethic.* donde Tomás de Aquino señala que el incontinente tiene su elección corrompida. Análogamente a como existe una razón universal, razón recta en el incontinente, parecería existir una *elección recta en universal*. Ésta es una elección en sentido fuerte, elección fundamental, previa a la pasión. Se trataría de la *elección habitual* del incontinente que no se actualiza. En ese sentido, tiene mucha razón la profesora Kent cuando escribe: «*Hence, the incontinent acts against his choice only in the dispositional*

⁵⁹¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 4, ad 3: «*Aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est. Et ideo electio in ipso est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare*». Además, refiriéndose directamente al pecado de debilidad, Tomás de Aquino escribe en *De malo*, q. 3, a. 12, ad 11: «*Etiam in peccato infirmitatis potest esse electio; quae tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione; et ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet*».

⁵⁹² En definitiva, ésta es la razón que explica porque Aristóteles sostiene que la acción del *akratés* no parece clasificable como proairesis en sentido pleno, y se trataría de una acción fuera o contra la elección. Cfr. DAHL, N., *Practical Reason, Aristotele...*, *Op. Cit.*, p. 36-37.

sense [...] he therefore does not act against his choice under those particular circumstances»⁵⁹³.

En esa línea, incluso remitiéndonos a *Sententia Ethic.* podemos decir que la ausencia de esta elección primera, no significa la falta de cualquier elección. Hay una prueba textual importante para decir que Tomás de Aquino, aun cuando comenta a Aristóteles, considera que el incontinente elige, aunque sea en un sentido corrompido del término. El texto más relevante respecto de esta cuestión aparece en el Libro III de *Sententia Ethic.*, donde compara la incontinencia con la prudencia, en vista de que ambas poseen un conocimiento universal de lo que se hace. Nos permitimos copiar todo el texto porque resulta un buen resumen de la figura del incontinente: el incontinente posee recta razón en universal; pero se equivoca en particular al actualizar la premisa, al modo como los que duermen o los ebrios. Además, si bien el incontinente posee una elección que no sigue, la de la razón recta; ello no parece significar que no exista una elección, sino que, corrompido por la pasión, se decide por un bien particular y sensible.

«Primero propone que el incontinente desde cierta perspectiva es como el prudente, éste es según la razón (*secundum rationem*), ya que ambos tienen recta razón. Pero difieren según la elección (*secundum electionem*), ya que el prudente la sigue y el incontinente no.

»Segundo manifiesta el modo que se acerca a la razón. Y dice que no es porque el incontinente sea como el que sabe en hábito y especula, y considera en particular lo que debe elegir; sino que es como los durmientes o borrachos, que poseen trabado el hábito de la razón.

»Tercero, manifiesta la diferencia según la elección. Y dice que el incontinente de alguna manera peca queriendo (*peccat quidem volens*). Así sabe en universal aquello que hace, porqué lo hace, y otras circunstancias. Luego, actúa voluntariamente. Sin embargo, no es malo porque no actúa por elección (*non agit ex electione*); sino que su elección, cuando se da fuera de pasión, es equitativa o buena. Pero cuando sobreviene la pasión se corrompe la elección y quiere lo malo (*vult malum*). Por eso el incontinente difiere del prudente según la elección,

⁵⁹³ KENT, B., «Transitory Vice...», *Op. Cit.* p. 220.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

pues la del prudente no está corrompida, y la del incontinente sí está corrompida»⁵⁹⁴.

Esto es bien significativo. Porque así como creemos que la razón corrompida por la pasión no es simplemente ignorancia, entendida como ausencia de razones, la voluntad inclinada por la pasión no se transforma en indecisión, entendida como falta de elección. La razón se particulariza en un juicio errado, en tal sentido el incontinente *ignorans*, pero es una ignorancia que procede no de la ausencia de conocimiento racional, sino desde una (mala) deliberación racional. La voluntad se particulariza en una elección, en tal sentido el incontinente *eligens*, aunque no sea una elección «primera», sino una elección *corrompida* por las pasiones desordenadas. Mientras la razón es convencida por la cogitativa en el juicio particular, la voluntad es inclinada por la concupiscencia, inclinándola a pecar en el ámbito de lo singular.

11.4 DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

La doctrina según la cual la voluntad elige en la acción incontinente refleja la letra y el pensamiento de Tomás de Aquino. El hombre incontinente no es capaz de contener su resolución previa a la pasión, y decide elegir lo que antes repudiaba. La voluntad no sigue lo que conocía en universal y elige seguir su pasión en la acción particular. Sin embar-

⁵⁹⁴ *Sententia Ethic.*, lib. VII, l. 10, n. 5, 6, 7 1022, 10023, 10024: «*Primo proponit quod incontinens secundum aliquid propinquus est prudenti, scilicet secundum rationem, quia uterque habet rationem rectam. Sed differunt secundum electionem, quam prudens sequitur; incontinens non sequitur. Secundo manifestat qualiter sint propinqui secundum rationem. Et dicit quod hoc non est ita quod incontinens sit sicut sciens in habitu et speculans, idest considerans in actu particularia eligibilia. Sed se habet sicut dormiens et vinolentus, in quibus est habitus rationis ligatus. Tertio manifestat quod dixerat de differentia secundum electionem. Et dicit, quod incontinens peccat quidem volens. Scit enim quodammodo, scilicet in universali, et illud quod facit, et cuius gratia facit, et alias circumstantias. Unde voluntarie agit. Non tamen est malus, quia non agit ex electione, sed electio eius est epikes, idest bona, quando est extra passionem. Sed quando supervenit passio, corrumpitur eius electio, et vult malum. Et ideo secundum electionem incontinens differt a prudenti, quia prudentis electio non corrumpitur; incontinentis autem corrumpitur*».

go, a esta altura, suponiendo esto como verdadero, queda una última pregunta ¿por qué la voluntad *flaquea* frente la pasión que la corrompe? En otras palabras, ¿porqué un sujeto *no tiene la fuerza de voluntad* suficiente para resistir? En principio, debido a que la incontinencia se explica finalmente desde la voluntad, uno tendría que decir simplemente porque la voluntad es débil. El problema es que eso parecería envolver un círculo vicioso, donde la «voluntad débil» se explica desde la «debilidad de la voluntad» y en esa forma, ciertamente, éste concepto termina siendo una idea vacía, o mejor, sólo una etiqueta apta para describir un determinado tipo de comportamiento del que desconocemos sus verdaderas causas. Bonnie Kent advierte sobre este inconveniente y, en su último trabajo sobre la incontinencia en Tomás de Aquino, escribe que el mismo Santo se cuida de esta explicación circular: «*if one wants to know why she [a person] failed to act on her own better judgment, Aquinas never answers 'because her will was weak', or 'because she is a weak person'. In saying that such a person sins 'from weakness' he only describes her behavior. He does not mean that weakness, let alone weakness of will, explains her behavior*»⁵⁹⁵.

¿Cómo explicar entonces la debilidad de la voluntad? En realidad Tomás de Aquino no apunta a una única causa para este problema, sólo presenta algunos elementos que contribuyen a explicar esta acción, entre ellas, la debilidad de la carne y la imprudencia de la razón. Analicemos brevemente si estas razones pueden dar cuenta de la debilidad de la voluntad del sujeto incontinente.

La primera forma –utilizada por Tomás de Aquino– para intentar explicar la debilidad del incontinente, consiste en apelar a la «debilidad de la carne», como impedimento del sujeto para resistir el surgimiento de inclinaciones provenientes de facultades que se sirven de un órgano corporal, como son las pasiones⁵⁹⁶. De hecho, una pista para comprender la debilidad de la voluntad está en referirse a la debilidad del cuerpo. De acuerdo a lo que nosotros conocemos, éste es el modo típicamente

⁵⁹⁵ KENT, B., «Aquinas And Weakness Of Will», *Forthcoming, Philosophy and Phenomenological Research*, p. 2.

⁵⁹⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 3, ad. 2.

aristotélico para explicar la incontinencia. Mientras la enfermedad se debe a una mala disposición de los humores y de los miembros de un sujeto particular, la debilidad del incontinente se debe a una mala disposición de las partes más materiales del alma, como son las disposiciones para los placeres del tacto y del gusto. El fenómeno de la incontinencia se comprendería entonces como una debilidad constitutiva del individuo incontinente. Según Higinio Marín, ésta es la explicación radical que tiene Aristóteles para la *akrasía*: «la naturaleza de nacimiento o la enfermedad le parecen a Aristóteles, por tanto, las únicas razones que pueden explicar la condición extremosa de la incontinencia»⁵⁹⁷. Y en esa perspectiva, la «debilidad de la carne» sólo tendría remedio desde un fortalecimiento de las disposiciones naturales: los apetitos y las pasiones. Este fortalecimiento de las potencias sensibles no es sino el cultivo de virtudes morales. Así, el fenómeno de la incontinencia se termina conectando –de acuerdo a la interpretación de A. Vigo– «con el proyecto más comprensivo de una ética de la virtud, orientada a partir de las disposiciones habituales del carácter, y no a partir de las acciones particulares como tales»⁵⁹⁸.

Tomás de Aquino recurre –como hemos dicho– a la explicación aristotélica, pero más bien como una analogía de lo que sucede en el alma, no como una descripción real. Así como la debilidad del cuerpo se debe al desorden de las partes del cuerpo, la debilidad del alma se debe a un desorden de las partes del alma. Y así como la debilidad del cuerpo dice relación con la debilidad de las partes del cuerpo, la debili-

⁵⁹⁷ MARÍN, H., *Op. Cit.*, p. 75. Una opinión semejante en BOGEN, James, MORAVCIK, «Aristotle's Forbidden Sweets», *Journal of the History of Philosophy*, vol. XX, 1982, p. 114: «In the remark (‘ἔτι καὶ ὡδε φυσικῶς ἂν τις ἐπιβλέψει τὴν αἰτίαν’) that prefaces Aristotle's discussion (1147a24-25) he says he will investigate the cause of incontinence, and the investigation is to be *physikos*. This suggests that he is looking for an explanation of one of the kinds treated in the *Physics*».

⁵⁹⁸ VIGO, A., «Incontinencia, carácter y ...», *Op. Cit.* p. 75. Una opinión semejante la encontramos en OKSENBERG Rorty, Amelie, «Akrasia and Pleasure: NE Book 7», *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, 279: «But if akrates' intellectual errors are based in failures of character, why is he blameworthy? His character is a result of constitution, his early education, the habits he developed almost before he knew that they were habits».

dad del alma dice relación con las partes corporales del alma, como son los apetitos sensibles e irascibles. Pero cuando nuestro pensador utiliza esta comparación, se cuida también de aclarar sus aciertos y sus límites:

«El pecado consiste principalmente en el acto de la voluntad, que no es impedido por la debilidad del cuerpo; pues el enfermo del cuerpo puede tener una voluntad dispuesta para hacer algo. Más es impedido por la pasión como se dijo. Luego, cuando se dice que el pecado es por debilidad, ésta hace más referencia a la debilidad del alma que a la del cuerpo (*infirmitas animae infirmitas carnis*). Se dice también debilidad del cuerpo a la del alma, en cuanto es por la condición de la carne que las pasiones se levantan en nosotros, ya que el apetito sensitivo es una potencia que usa órgano corporal»⁵⁹⁹.

Es ilustrativo que Santo Tomás aclare en este texto, que aun existiendo un cuerpo enfermo, el espíritu puede vencer esta debilidad, y si no lo hace es por debilidad del mismo espíritu. La debilidad del cuerpo es sólo *ocasión* para la debilidad del alma. La debilidad del incontinente es de la misma voluntad. Estando Tomás de Aquino de acuerdo en la importancia de las disposiciones individuales de un sujeto, así como de los hábitos de la afectividad para el fortalecimiento o debilitamiento de la voluntad, no parece que estos sean suficientes para explicar la última causa del acto incontinente. En tal sentido, la misma *infirmitas carnis* es insuficiente para explicar la incontinencia. La incontinencia no es una disposición al modo de una disposición corporal. De hecho, más que una disposición, la incontinencia es una mera condición que describe, más que explica, lo que le sucedió a quien no venció sus apetitos desordenados. Un ejemplo puede resultar el mejor contra argumento para no descargar toda la responsabilidad de la incontinencia en la estructura corpórea de un individuo o en su debilidad de carácter: El miércoles

⁵⁹⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 3, ad 2: «*Peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali*».

en la tarde un sujeto fumador actúa débilmente porque no controla sus deseos de fumar un cigarro, el jueves en la tarde es fuerte porque se resiste a prender un cigarro⁶⁰⁰. En este caso, no se puede decir que en 24 horas adquirió ciertas aptitudes virtuosas o modificó sus condiciones naturales. La temperatura de esa tarde, su angustia del momento, sus deseos de fumar, lo ajetreado del día, etcétera, son condicionantes, pero nunca determinantes para explicar la acción de un sujeto. Es más, si ellas fuesen causas explicativas determinantes y no sólo condicionantes, entonces dejaría de ser incontinencia y estaríamos más bien frente a una falla de otro orden.

La incontinencia es un acto moral, por ende, cuando hay una debilidad física o psicológica como causa principal, como puede ser una adicción que involucra aspectos orgánicos y mentales, no hay propiamente debilidad de la voluntad. Es cierto que empíricamente puede ser imposible distinguir una cosa de la otra, pero conceptualmente, la idea de incontinencia –como lo hemos visto– supone que el sujeto es capaz de controlarse frente al «levantamiento» de sus apetitos sensibles⁶⁰¹. Por lo demás, se puede demostrar que la debilidad de la carne no es causa suficiente para explicar la incontinencia, porque existe, como contrapartida del incontinente, la figura del continente, quien padecería de la misma *infirmitas carnis* que su contrario, pero con la diferencia que él resiste la tentación.

⁶⁰⁰ La idea de apelar a este tipo de ejemplos para demostrar que la incontinencia no se resuelve desde las puras disposiciones aparece en KENT, B., «Aquinas And Weakness Of Will», *Op. Cit.*, p. 26.

⁶⁰¹ El hecho de que incluso una persona virtuosa puede pecar, al menos venialmente, es otro buen argumento para no asignarle un papel determinante a las disposiciones habituales como causa de la acción incontinente. *Summa Theologiae*, I-II, q. 75, a. 4, c.: «*Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis, et cum acquisitis*». Cfr. KENT, B., «Aquinas And Weakness...», *Op. Cit.*, p. 17. «*Aquinas never invokes disposition to explain sin of weakness. He insists that the most virtuous people on the earth can sin from weakness*».

Un camino interesante para responder nuestra pregunta de fondo, de porqué la voluntad *flaquea*, consiste justamente en responder desde la perspectiva contraria. ¿Cómo se hace fuerte la voluntad para resistir la tentación de la concupiscencia? Ciertamente se puede resistir por medio de la formación del carácter que permite consolidar la voluntad de un sujeto hacia el bien. Ya lo hemos mencionado, a través del cultivo de la virtud se perfeccionan las potencias para su buena operación. La virtud de la templanza es remedio contra la concupiscencia. Pero ese no ha sido el camino del continente en cuanto tal. ¿Cómo se puede resistir cuando las pasiones desordenadas han irrumpido?

Para contestar este interrogante nos parece fundamental volver al tema del imperio de la razón sobre las pasiones, realizado «como una intimación y como una persuasión» sobre las potencias apetitivas⁶⁰². No es el dominio ejecutivo directo de la voluntad, sino de la facultad encargada de ordenar, como es la razón⁶⁰³. La razón es la facultad que puede intimar al apetito sensible y hacerse obedecer, como un padre que ordena algo a su hijo o de un amigo que nos incentiva a actuar de un determinado modo. Como lo habíamos dicho, se trata de un modo particular de ejercer la participación de la razón sobre la sensibilidad:

«[Aristóteles] muestra primero que la parte irracional participa de la razón.[...] Esto es manifiesto en el hombre continente, cuyo apetito sensitivo obedece a la razón. Pues por mucho que tenga malas concupiscencias, no actúa según ellas, sino según la razón. [...] La potencia

⁶⁰² Cfr. ENRÍQUEZ, María Teresa, *El Imperium en...*, Op. Cit, pp. 259ss.

⁶⁰³ Cfr. ENRÍQUEZ, María Teresa, *El Imperium en...*, Op. Cit, p. 38: «Al equiparar el imperio con la petición (a Dios o a los amigos), y llegar incluso a describirlo como una invocación personal, el imperio es entendido como un acto que no podría hacer de ningún modo la voluntad, por ser ésta incapaz de ordenar una cosa a otra. Es interesante observar cómo Tomás de Aquino insiste en que el imperio es acto de una facultad que no está absolutamente inclinada; que ante su objeto conserva cierta independencia. Lo propio del imperio —así como de la petición— está fuera del alcance de la voluntad». *Super Sent.*, lib. IV, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3: «*Ad tertium dicendum, quod ille qui petit aut imperat aut deprecatur, advocat aliquid ad consecutionem finis vel prosecutionem intenti. Hoc autem non est voluntatis, quia ipsa simpliciter et absolute fertur in suum objectum, quod est finis; sed est rationis, cujus est ordinare unum ad aliud; et ideo proprie accipiendum imperium, non est voluntatis*».

concupiscible y toda facultad apetitiva, como la irascible y la voluntad, participan de alguna manera de la razón, según que oyen la razón que aconseja y la obedecen en cuanto impera. Y así decimos que la razón ocupa el lugar del padre que manda o del amigo que amonesta. [...] Así aparece que la razón no está sujeta a los movimientos de las pasiones del apetito sensitivo, sino que los puede contener»⁶⁰⁴.

Se trata de un imperio de la razón sobre los *actos* del apetito, en la que la facultad superior ordena conteniendo, y contiene persuadiendo a desear (o rechazar) algo distinto del apetecido originalmente. Este proceso –como tuvimos ocasión de analizar– se sustenta en la labor del silogismo práctico. Por eso, como ha dicho María Teresa Enríquez: «el remedio de la incontinencia radica en una labor de raciocinio»⁶⁰⁵. Sólo así se entiende el citado texto de la *Summa Theologiae*⁶⁰⁶, en que la continencia es, en último término, una virtud de la razón, no de las fuerzas apetitivas como la voluntad⁶⁰⁷.

Esto es bien importante, pues la continencia –como lo habíamos dicho–no se enfrenta «cara a cara» a las pasiones de modo de superarlas, sino que busca «inteligentemente» los caminos para apaciguarlas o sublimarlas. Más que un conflicto de la parte racional y la parte irracional, se da un «curioso» proceso de «convencimiento por las buenas» a través de la cogitativa y la imaginación.

Ahora bien, del mismo modo que la continencia aparece como par-

⁶⁰⁴ *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 20, nn. 9, 10 y 11: «*Primo ostendit quod hoc irrationale participat rationem. [...] Et hoc manifestum est in homine continente, cuius appetitus sensitivus obedit rationi. Quamvis enim habeat concupiscentias pravas, non tamen secundum eas operatur, sed secundum rationem. [...] Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem monentem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium. [...] Et ex hoc apparet, quod ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere*».

⁶⁰⁵ ENRÍQUEZ, María Teresa, *El Imperium en...*, Op. Cit, p. 259

⁶⁰⁶ Ver nota 400, p. 173.

⁶⁰⁷ En tal sentido, siendo la continencia una ‘contención’, no es en Tomás de Aquino un control o autocontrol despótico, ni siquiera es puramente «sólo voluntad de resistir las concupiscentias».

te de la prudencia, la incontinencia puede considerarse entonces como parte de su defecto, la imprudencia. Esto ya lo habíamos advertido. Y más precisamente, puede decirse que los pecados de incontinencia son, a menudo, pecados de negligencia, una forma de imprudencia. La incontinencia sólo en un sentido impropio es debilidad de la carne, es más bien debilidad del alma. El sujeto incontinente no es tal por querer seguir un placer, eso le sucede a todo hombre con apetitos, ni siquiera por querer un placer prohibido, eso le sucede al vicioso cuyos apetitos están desordenados, el incontinente es tal porque querer un placer, sin *atender o sin haber estado atento* a su razón.

En tal sentido la incontinencia se compara a la negligencia⁶⁰⁸. La negligencia se opone a la sollicitud –dice Tomás de Aquino– y la sollicitud pertenece a la razón⁶⁰⁹. La incontinencia, en cualquiera de sus formas, es siempre negligencia de la razón que no está pronta o no estuvo pronta para dar mejores razones al sujeto incontinente. La *incontinencia por precipitación* es un pecado de la razón por no haberse preocupado de deliberar. La *incontinencia por debilidad* es también un pecado de la razón, que no atendió en su deliberación a las mejores razones. Pero siempre la incontinencia se explica por una falta de consideración de la razón.

«La concupiscencia de la carne en el incontinente supera al espíritu, no por necesidad, sino por negligencia del espíritu que no resiste firmemente»⁶¹⁰.

Tomás de Aquino –no Sócrates– escribió: en cualquier pecado hay necesariamente un defecto de la razón (*in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis*)⁶¹¹. No toda ignorancia es

⁶⁰⁸ Cfr. KENT, B., «Aquinas And Weakness...», *Op. Cit.*, p. 22.

⁶⁰⁹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 54, a. 2, c.: «*negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde, per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet*».

⁶¹⁰ *Summa Theologiae*, II-II, q. 156, a. 1, ad 3: «*concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter*».

⁶¹¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 54, a. 1, ad 2: «*in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum huiusmodi*».

pecado, pero en todo pecado existe la culpabilidad de haber ignorado negligentemente ciertas cosas que se debían saber. En cierta manera, la incontinencia siempre vuelve a la casa de Sócrates de la que parecía haberse marchado. Sin embargo, antes de volverse socrático, y antes de constituir a la razón como la última causa de la debilidad de la voluntad, importa también responder la nueva pregunta que sale a nuestro encuentro ¿Y porque la razón no es solícita? El mismo Tomás de Aquino responde:

«La negligencia proviene de una indolencia de la voluntad (*remissione voluntatis*), debido a la cual la razón no es solícita para preocuparse de aquello que debe o como debe»⁶¹².

Pero a estas alturas parece que no tiene sentido preguntarse por qué la voluntad peca de una cierta desidia y es incapaz de estimular la razón para atender a los pensamientos convenientes. Se podría apelar a las virtudes y al orden de los apetitos, pero eso no resuelve el problema, sino que lo vuelve a iniciar: ¿Por qué hay voluntades fuertes no obstante la presencia de apetitos débiles?

Llegado a este punto podemos preguntarnos: ¿Es posible, entonces, desde la filosofía de Tomás de Aquino, resolver el problema de la debilidad de la voluntad del incontinente *más allá de la misma voluntad*?

Nos parece que la explicación última de la acción incontinente, y la continente, no puede resolverse desde causas ajenas a la voluntad, porque su acto, en cuanto elección libre, se resuelve desde dentro de la misma voluntad. La voluntad es libre porque su propio *querer* o *no querer* está en sus manos. Es libre porque se autodetermina a sí misma en la ejecución de su acto. Es libre por esa libertad trascendental que

Unde sicut praecipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis qui praetermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliquantulum in omnibus peccatis».

⁶¹² *Summa Theologiae*, II-II, q. 54, a. 3, c.: «negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut praecipiat ea quae debet vel eo modo quo debet».

posibilita las demás libertades.

«La voluntad es dueña de su acto, está en ella misma querer (*velle*) o no querer. Lo que no sería si no estuviera en su misma potestad moverse a querer. Luego se mueve a sí misma»⁶¹³.

Entonces ¿cuál puede ser el sentido de apelar a las disposiciones de la afectividad y a la estructura del silogismo práctico para explicar la acción incontinente y su contraria? ¿No bastaba con indicar simplemente que el sujeto incontinente y continente actúa así porque su voluntad lo quiso de este modo? Sucede que a Tomás de Aquino no le preocupa esta concepción formal de libertad, a él le importa el hombre concreto y su libertad situada. De ahí que recurra a todos los principios antropológicos involucrados en el acto mismo. El fenómeno de la debilidad de la voluntad y su contrario, en la concepción tomasiana, se explica finalmente desde la libertad, pero desde una libertad humana, inmersa en el mundo material pero participe además del espíritu. La libertad que importa para nuestro tema es la libertad del hombre *hic et nunc*, inscrito en una carne y abierto a la totalidad⁶¹⁴.

⁶¹³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 3, sc.: «*voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam*». Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 6, c.

⁶¹⁴ Cfr. LORENZ, D., «La libertad como valor primordial en Tomás de Aquino», *Teología y Vida*, Vol. XLV, 2004, p. 531.

CONCLUSIÓN

KIERKEGAARD ESCRIBIÓ con su acostumbrada fuerza y claridad: «El hombre peca no porque no ha comprendido, sino porque no quiere comprender. Sócrates no alcanza a determinar el pecado, pues tiene un cierto inconveniente para determinar la naturaleza del pecado. ¿Cómo puede ser esto? Si el pecado es ignorancia, no existe, porque el pecado precisamente es conciencia. ¿Qué le falta entonces a Sócrates para definir el pecado?: la voluntad, la obstinación. La intelectualidad griega es demasiado feliz, demasiado ingenua, demasiado estética, demasiado irónica, demasiado espiritual... demasiado pecaminosa para comprender que un hombre sabiendo puede volverse a hacer el bien, pero además, conscientemente, conociendo el bien, hacer el mal»⁶¹⁵.

La realidad del pecado es una experiencia originaria. El hombre se descubre haciendo lo que no quiere, queriendo lo que sabe es un mal. Esta experiencia se presenta además como una fractura al interior del mismo sujeto. No somos malos pero hacemos el mal. En tal sentido, como experiencia humana, más acá de su última explicación, pertenece al estudio de la filosofía. Y los filósofos, desde Platón en adelante, han intentado dar cuenta de ella. En general, la vía que han escogido para comprender la realidad del pecado, ha sido la de suponer partes conflictuadas dentro del mismo individuo. Una distinción de facultades que permitan entender por qué consentimos en un mal que consideramos mal⁶¹⁶.

⁶¹⁵ KIERKEGAARD, S., *La malattia mortale*, «Opere», p. 671, citado en REALE, G., «Socrate, la virtù e i suoi paradossi», *Sole*, 24 Ore, 2000, <<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/000430j.htm>>.

⁶¹⁶ ALVIRA, R., «Consideraciones acerca de la idea de pecado original», *Razón y Libertad*, Rialp, Madrid, 1990, p. 115.

Sócrates, por el contrario, no comprendió el pecado porque su monismo antropológico primigenio le impidió dar cuenta de la falta de unidad que puede existir entre lo que sabemos y nuestros impulsos⁶¹⁷. Esa unidad del hombre socrático no dio espacio para observar diferencias en el comportamiento humano: o se ignoraba y se erraba en la acción, o se sabía y se acertaba en el obrar.

Platón, como hemos dicho, fue el primero que pudo separarse de su maestro, sosteniendo la posibilidad de un conflicto entre la parte racional que sabe y la parte irracional que mueve a la acción. La línea abierta por Platón la retomó Aristóteles, quien explícitamente criticó a Sócrates, revelando la posibilidad de un conflicto más complejo aún dentro del hombre, entre sus motivaciones racionales y sus deseos irracionales. Este conflicto explicaba además un tipo de pecado como la incontinencia, fenómeno que parecería contradecir abiertamente las tesis socráticas. El incontinente describía justamente al sujeto que hace lo contrario a sus decisiones basadas en deseos racionales, movido por la fuerza de sus apetitos y deseos sensibles. En este tipo de falta ciertamente existe ignorancia, como vio Sócrates, pero una ignorancia que obedece a factores desiderativos, ajenos a la misma razón. La genialidad aristotélica le permitió no sólo ser capaz de descubrir la desarmonía, sino además los caminos que permitían remediarla. Por medio del cultivo de virtudes la disociación interior entre los apetitos de un sujeto y su parte racional se iría «acortando», en la medida que los deseos irracionales se «habitúaran» a actuar en conformidad con la razón.

Esa es la tradición que retoma Tomás de Aquino. Y que además hace suya, pues viene a coincidir justamente con la antropología heredada del cristianismo paulino y agustiniano que describía la lucha entre la *debilidad de la carne* y la *fuerza del espíritu*. Sin embargo, la pregunta que ha motivado a los estudiosos, es en qué medida puede decirse que junto con hacerla suya, además la enriquece. La respuesta común es que la enriqueció con la idea de voluntad, aunque no siempre se sepa decir

⁶¹⁷ MONDOLFO, R., *Sócrates*, Eudeba, 1996, p. 57: «La concepción socrática consiste en la inseparabilidad de conocimiento y tendencia, en la unidad de inteligencia y voluntad».

CONCLUSIÓN

por qué la voluntad es un progreso frente a Aristóteles para explicar la cuestión de la incontinencia. En general, se ha señalado que la voluntad permite expresar lo que no comprendió Sócrates: que el pecado no sólo es desconocimiento, sino además un desconocimiento voluntario, es decir, no sólo alguien puede ignorar, sino además puede *querer ignorar*.

La interrogante que surge es si esa posibilidad no estaba también en Aristóteles. A nosotros nos ha parecido que sí, que el intelectualismo se empieza a superar desde la *Ética a Nicómaco*, ya en ella se consigna que el sujeto incontinente actúa voluntariamente (*hekousion*), con todo lo imprecisa que resulta esta palabra. Es por ello que Tomás de Aquino puede además seguir al Filósofo en sus reflexiones, porque vio en él una idea de voluntad. Entonces ¿cuál es el aporte verdaderamente tomasiánico al fenómeno de la incontinencia? Lo distintivo del pensamiento de Tomás de Aquino –tal como lo hemos desarrollado en este trabajo– se presenta desde la línea de la voluntad, pero bajo el requisito de que se la entienda integrada en un «sistema dinámico» de facultades, en el que la voluntad es potencia activa capaz de mover a las otras potencias.

La voluntad como un *apetito racional* está demasiado cerca de Aristóteles y su idea de deseo racional (*boúlēsis*), como para constituirse en un verdadero aporte. Sólo la voluntad como potencia activa que impera las demás potencias puede establecerse realmente como *algo diferente* de la posición griega. Y es justamente esta concepción de la voluntad la que permite explicar en qué sentido el incontinente no sólo actúa de buena gana o voluntariamente, sino que verdaderamente *elige ignorar*; y eso significa que decide no atender determinados principios racionales para detenerse en un juicio de la razón corrompido por la sensibilidad. Es además esta idea de voluntad la que posibilita que el sujeto conserve sus resoluciones racionales frente a la irrupción perturbadora de emociones; dirigiendo la atención de la razón hacia otros objetos, distintos a los que –hasta ese momento– excitaban la pasión.

No hemos pretendido desconocer ni desestimar que, efectivamente, la voluntad le ha permitido a Tomás de Aquino ubicar el problema de la incontinencia y la continencia, en otra dimensión, más allá de

Aristóteles y del intelectualismo griego, como es dentro del tema del libre arbitrio y el pecado. Pero eso no significa –y eso hemos tratado de demostrar a lo largo de este estudio– que para explicar a Tomás de Aquino basta señalar que su incontinente elige mientras el de Aristóteles actúa desde el deseo. También el incontinente tomasiano actúa *secundum concupiscentiam*. Lo que nos parece más relevante es explicar cómo se puede actuar según la pasión sin que la voluntad pierda protagonismo. Esa es la genialidad de Tomás de Aquino. Eso es lo que permite comprender que estamos verdaderamente ante una «debilidad de la voluntad».

Para explicar esto hemos debido comprender que la voluntad puede ser influida por la pasión sin que eso signifique una anulación o corrupción completa, es decir, que no es incompatible actuar desde la pasión y actuar con voluntad. Y no es incompatible por la sencilla razón de que las pasiones no actúan directamente sobre la facultad electiva. Las pasiones «alcanzan» a la voluntad indirectamente, interviniendo en el juicio de la razón detrás de cada elección, por eso es un pecado pasional. Y este juicio sólo es modificable si la misma voluntad ha permitido que la razón consienta en determinados objetos, por eso es un acto voluntario. Se trata así de una compleja combinación de operaciones de diversas facultades, que muestra la riqueza de la antropología de Tomás de Aquino, pero que muchas veces ha desconcertado a los estudiosos que esperan simplificaciones unilaterales.

En segundo lugar, creemos que Tomás de Aquino realiza una extraordinaria contribución a la cuestión de la incontinencia y la continencia haciendo intervenir a la cogitativa como facultad «puente» entre la sensibilidad y la racionalidad. Se trata de otro aporte de un pensador que ha sabido construir una antropología de la integración de facultades. Mediante la cogitativa se comprende que en la incontinencia las pasiones no traban simplemente a la razón ni anulan el silogismo práctico, sino que más bien alteran –por medio de la premisa menor que ella establece– la misma deliberación. En virtud de esta *ratio particularis* se comprende además por qué el sujeto incontinente puede decir que tiene «razones» para actuar de un determinado modo, aunque una vez pasada

CONCLUSIÓN

la pasión se dé cuenta de la falsedad y parcialidad de su razonamiento. Pero la cogitativa permite además el fenómeno positivo: que el dominio sobre la pasión concupiscible e irascible no sea un simple sojuzgamiento del apetito por la voluntad, sino un control «razonable». Esto es así porque la estimativa permite «amortiguar» la influencia de la voluntad, traspasando su imperio sobre los apetitos a través de las aprehensiones que están en la base de toda pasión.

Lo que hemos dicho sólo se comprende cuando se estudia la íntima conexión entre voluntad, razón, cogitativa y pasiones tan propia de la antropología holística de Tomás de Aquino. Y si además, se logra comprender la realidad de las pasiones tomasianas como fenómenos intencionales, «cognitivamente penetrables» dijimos en el capítulo dedicado a las pasiones, capaces de alterar su signo por medio de creencias y razones.

Las razones y la razón del incontinente y el continente son, en tercer lugar, el gran y último aporte de Tomás de Aquino. Primero, porque la introducción de la noción cristiana de sindéresis en la razón superior del incontinente permite comprender mejor la causa última de por qué el sujeto que la padece no pierde los principios morales universales. En efecto, en cuanto hábito adquirido, los principios de la sindéresis permanecen como una realidad anterior a la experiencia moral e inmune a la influencia perturbadora de las pasiones corrompidas. De hecho, como hemos visto, el incontinente ni siquiera pierde la «voz» de la conciencia moral. Desde que esta sigue actuando, no sólo para generar arrepentimiento como en Aristóteles, sino para reprobarnos la misma acción en el momento de su ejecución. Lamentablemente Tomás de Aquino no parece desarrollar esta idea, pero seguro estamos en presencia aquí del más radical cuestionamiento a la posición socrática, para la cual ignorancia y mala acción se condicionan mutuamente.

Pero además de lo indicado, Tomás de Aquino nos ha proporcionado un interesantísimo aporte en lo referido a la razón práctica como especial forma de dominio en la continencia. El dominio habitual sobre los apetitos, propio de las virtudes, siendo una realidad necesaria, no es el único modo de racionalizar las pasiones ni de dotar de libertad a

la acción. La continencia nos revela que existe también un dominio de la afectividad por medio del juicio racional que origina el movimiento de las pasiones. Aquí, movido por la voluntad, un juicio libre domina a otro juicio que parece esclavizado por la pasión, de modo de «reparar» el desorden del mismo apetito. Ese es el sentido que la continencia no es una virtud de la voluntad, sino de la prudencia. A Aristóteles, en cuanto pensador precristiano, le bastó la racionalidad del hombre virtuoso, dispuesto desde una cierta connaturalidad con el bien. No obstante, por eso mismo, no se interesó en mostrarnos los «recursos» de la razón con independencia de la virtud y antes de que ésta se posea. Aristóteles no tuvo razones teológicas que le obligaran a referirse a un paradigma diferente al del virtuoso; ciertamente también supo del hombre imperfecto, del vicioso, del incontinente, pero estos sólo le sirvieron como caracteres defectuosos que permitían resaltar su ideal. Tomás de Aquino, por motivos teológicos, pero también por razones filosóficas, pudo complementar la ética de las virtudes, centrada en la posesión de disposiciones ordenadas, con una ética de la facultad racional, que se preocupa de atender cada acto imperfecto de una sensibilidad «herida». No importa que en este tratamiento de la continencia, centrada en la razón que domina cada acto, Tomás de Aquino se acerque más a Sócrates, para quien toda virtud era una especie de prudencia. Parece que no hay remedio para ello cuando se tratan estos problemas.

BIBLIOGRAFÍA

1. EDICIONES DEL CORPUS THOMISTICUM

Alarcón, Enrique, «Corpus Thomisticum», <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>

Opera Maiora

Summa Theologiae

I^a SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).

«Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 1: Parte I». Ed.: J. Martorell; et alii. Intr.: D. Byrne (1^a ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 31: Editorial Católica, Madrid, 1988) XXXVIII, 992 pp.

I^a-IIae S. THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892).

«Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 2: Parte I-II». Ed.: Á. Martínez Casado; et alii (1^a ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 35: Editorial Católica, Madrid, 1989) XXXI, 973 pp.

II^a-IIae SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899).

«Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Pro-

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

vincias Dominicanas en España, t. 3: Parte II-II (a)». Ed.: O. Calle Campo; et alii (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 36: Editorial Católica, Madrid, 1990) XXV, 612 pp.

«Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 4: Parte II-II (b)». Ed.: A. Bandera González; et alii (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 45: Editorial Católica, Madrid, 1994).

IIIª S. THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).

«Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 5: Parte III e índices». Ed.: P. Arenillas Sangrador; et alii (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 46: Editorial Católica, Madrid, 1994) XXIX, 1100 pp.

Summa contra Gentiles

Contra Gentiles S. THOMAE AQUINATIS Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, t. 2-3. Ed. P. MARC, C. PERA, P. CARAMELLO (Marietti, Taurini-Romae, 1961).

«Suma contra los gentiles». Ed.: I. Quiles. Trans.: M. M. Bergadá (1ª ed.: Club de Lectores, Buenos Aires, 1951) 4 vol.

Scriptum super Sententiis

Super I Sent. S. THOMAE AQUINATIS, Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 1. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

BIBLIOGRAFÍA

Super II Sent. S. THOMAE AQUINATIS, Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 2. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

Super III Sent. S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 3. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) 2 vol.

Super IV Sent., d. 1-22 S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 4. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1947).

Super IV Sent., d. 23-50. S. THOMAE AQUINATIS Opera omnia, t. 7/2: Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259.

Opuscula theologica

Compendium theologiae SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 5-191.

«Compendio de Teología». Estudio preliminar, traducción y notas. Ed.: J. I. Saranyana; J. Restrepo Escobar (Cuestiones fundamentales, 21: Rialp, Madrid, 1980) 396 pp.

Quaestiones disputatae

De veritate SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate (Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976) 3 vol. 4 fascicula.

«De veritate, cuestión 15: Acerca de la razón superior e inferior». Ed.: A. M. González (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 87: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999) 70 pp.

«De veritate, cuestiones 16 y 17: La sindéresis y la conciencia. Introducción, traducción y notas». Ed.: A. M. González (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 61: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998) 87 pp.

«De veritate, cuestión 24: El libre albedrío. Introducción, traducción y notas». Ed.: J. F. Sellés Dauder (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 165: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003) 143 pp.

«De veritate, cuestión 25: Acerca de la sensualidad». Ed.: J. F. Sellés Dauder (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 121: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001) 78 pp.

«De veritate, cuestión 26: Las pasiones del alma». Ed.: J. F. Sellés Dauder (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 111: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000) 201 pp.

QQ. *De Anima* THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1: Quaestiones disputatae *De Anima*. Ed. B. C. BAZÁN (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996).

BIBLIOGRAFÍA

«Cuestiones disputadas sobre el alma». Ed.: E. Téllez Maqueo; J. Cruz Cruz (1ª ed.: Pensamiento Medieval y Renacentista, 3: Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1999) LXXII, 281 pp.

De malo SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 23: Quaestiones disputatae de malo (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982).

«Cuestiones disputadas sobre el mal. Presentación, traducción y notas». Ed.: E. Téllez Maqueo. Intr.: M. Beuchot (Colección filosófica, 128: Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1997) L, 716 pp.

De virtutibus, q. 1 S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus in communi. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 707-751.

«Cuestión disputada sobre las virtudes en general. Estudio preliminar, traducción y notas». Ed.: L. E. Corso de Estrada (Pensamiento Medieval y Renacentista, 12: Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2000) 255 pp.

Commentaria philosophica

In Aristotelem

Sententia *De Anima* SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sententia libri *De Anima* (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984).

«Cuestión disputada del alma». Ed.: E. Téllez Maqueo; J. Cruz Cruz (2ª ed.: Pensamiento Medieval y Renacentista, 3: Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001) 309 pp.

Sententia *Ethic.* SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri *Ethicorum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

«Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles». Ed.: C. A. Lértora Mendoza. Trans.: A. M. Mallea (2ª ed.: Pensamiento Medieval y Renacentista, 9: Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2000) LI, 427 pp.

Sententia Politic. SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 48 A: Sententia libri Politicorum (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971).

«Comentario a la Política de Aristóteles. Traducción, prólogo y edición». Ed.: H. Velázquez Fernández. Intr.: M. Beuchot (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 33: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996) XXX, 203 pp.

Commentaria biblica

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Romanos lectura. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-230.

2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Fuentes utilizadas

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Continentia*, Capítulo XII, Obras Completas, V. XII, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

_____ *Las Confesiones*, Obras Completas, Vol. 2, Edición bilingüe preparada por Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

ALBERTO MAGNO, *Super Ethica*, Commentum et Quaestiones, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, T. 14, 1987.

BIBLIOGRAFÍA

ANSELMO, *Similitudinibus*, Opera Omnia, Migne, Patristica Latina, T. 2., 1854.

ARISTÓTELES, *De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by Martha Craven Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, 1985.

_____ *Acerca del Alma*, Introducción, traducción y notas de T. Calvo, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

_____ *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

_____ *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Editorial Gredos, Madrid, 2005.

AVERROES Cordovés, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.

AVICENA LATINO, *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus*, Parte IV-V, Édition critique de la traduction latine médiévale, Louvain-Leiden, 1968.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III*, Conocimiento religioso y continencia auténtica, Edición bilingüe de Marcelo Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid, 1998, 480 pp.

JERÓNIMO, *Commentariorum in Ezechielem*, Opera Omnia, Patristica Latina, T. 5., 1884.

Juan DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, Opera Omnia, Migne, Patristica Graeca, T. 94.

LUCIO SÉNECA, *De Ira*, Opera Philosophica, V. 1, 1827.

Roberto GROSSETESTE, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Tradition of Roberto Grosseteste*, Critical edition with an introductory study, T. VI, Leuven, 1991.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

PLATÓN, *Diálogos. Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Calámidas, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*, vol. 1, Gredos, Madrid, 2006.

_____ *Diálogos. República*, vol. 4, Gredos, Madrid, 2006.

Pseudo-DIONISIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, Opera Omnia, Migne, PG, T. 3.

Tulio CICERON, *De inventione Rhetorica*, Recognovit Reinholdus Klotz, Lipsiae, 1856.

OBRAS GENERALES

ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Tr. J.J García Norro, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992.

ASTORQUIZA, Patricia, *El hombre, la virtud y la educación*, Universidad Santo Tomás, 2006.

FABRO, C., *Introducción al Tomismo*, Rialp, Madrid, 1999.

FORMENT, E., *Santo Tomás de Aquino, El oficio del sabio*, Ariel, Barcelona, 2007, 318 pp.

GARCÍA CUADRADO, J. M., *Antropología filosófica: Un introducción a la Filosofía del Hombre*, EUNSA, Pamplona, 2003 (2ª ed.)

GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Cincel, Madrid, 1989.

_____ *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2003.

GARCÍA DE HARO, R., *La conciencia moral*, Rialp, Madrid, 1978.

GEACH, P., *Las virtudes*, EUNSA, Pamplona, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

- GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1989.
- GREDT, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. II. Metaphysica. Ethica*, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1937 (7ª ed).
- HUGON, E., *Las veinticuatro tesis tomistas*, Porrúa, México, 1974, LXXIV.
- KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000 (1993).
- KRETZMANN, N.; STUMP, E. S. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York, 1993.
- LOBATO, A., SEGURA, A., FORMENT, E., *El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy: El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia, 1994.
- MCINERNEY, R., *St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982.
- MANSER, G., *La esencia del tomismo*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1953 (2ª ed).
- MILLÁN PUELLES, A. *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989 (1963).
- PASNAU, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- PESH, O., *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, 1992.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, RIALP, Madrid, 2001 (7ª ed).
- POPE, Stephen (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington, 2002.
- RASSAM, J., *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Manuales Universitarios Rialp, 24, RIALP, Madrid, 1980.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética*, EUNSA, Pamplona, 1982.

RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de la Ética Filosófica*, RIALP, Madrid, 2000.

_____ *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, 2000.

STUMP, E., *Aquinas, Arguments of the Philosophers*, Routledge, 2005.

TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 32, EUNSA, Pamplona, 2002.

VERNAUX, R., *Filosofía del hombre, Curso de Filosofía Tomista*, Herder, Barcelona, 1988 (10ª ed).

VICENTE ARREGUI, J., CHOZA, J., *Filosofía del hombre: Una antropología de la intimidad*, RIALP, Madrid, 1995 (4ª ed.).

WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Ed.: J. I. Saranyana, EUNSA, Pamplona, 1994.

YEPES STORK, R., ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1999 (4ª Ed.).

LÉXICO

HASTING, A., *The Oxford Companion to Christian Thought*, Oxford, 2000.

MAGNAVACCA, Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2006.

MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bolonia, 1991.

BIBLIOGRAFÍA

SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon, Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, (repr. 2ª ed.: Fr. Frommann - Günther Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1983) X, 889 pp. Auflage von Enrique Alarcón vorbereitet Pamplona, Universität von Navarra, 2006.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

ABBA, G., «La funzione dell'habitus virtuoso nell'atto morale secondo lo *Scriptum super Sententiis* di San Tommaso D'Aquino», *Salesianum* 42, 1980, pp. 3-34.

——— «La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella *Summa Theologiae*, di San Tommaso D'Aquino», *Salesianum* 43, 1981, pp. 71-118.

ALARCÓN, E., «Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino», *Thémata, Revista de Filosofía*, 10, 1992, pp. 377-401.

ALLEN, R.T., «Notes and discussion passivity and the rationality of emotion», *The Modern Schoolman*, LXVIII, 1991, pp. 321-330.

ARCHIDEO, Lila Blanca, «La actualidad de la cogitativa tomista. Su importancia en la Pedagogía actual», *Atti dell'VIII Congreso Tomistico Internazionale (L'uomo e il mondo nella luce dell'Aquinate)*, *Studi Tomistici*, 16, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 79-88.

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad: Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, EUNSA, 1985.

ALVIRA, R., «Consideraciones acerca de la idea de pecado original», *Razón y Libertad*, Rialp, Madrid, 1990.

ANSCOMBE, G.E.M., «Thought and Action in Aristotle», en J. Barnes,

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

M.Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 2, St. Martin's Press, New York, 1977, pp. 61-71.

ANDEREGGEN, I. E. M., «Santo Tomás de Aquino, psicólogo», *Sapientia*, 54, 1999, pp. 59-68.

ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2000.

BARAD, J., «Aquinas's Assent/Consent Distinction and the Problem of akrasia», *The New Scholasticism*, 62, 1988, pp. 98-111.

_____ «Aquinas on the role of emotion in moral judgment and activity», *The Thomist*, 55, 1991, pp. 397-413.

BARZAGHI, Giuseppe, «Senso e valore della ratio tomistica», *Divus Thomas*, 1, 1992, pp. 9-20.

BASSO, Domingo, «Concupiscencia y pecado original», *Estudios Teológicos y Filosóficos*, Buenos Aires, 1961, pp. 89-106

_____ «Estructura psicológica y analógica de la recta razón en la moral de Sto. Tomás», *Estudios teológicos y filosóficos*, 1963, pp. 37-71.

_____ «Un pilar de la moral tomista: La doctrina del apetito recto natural», *Atti del congresso Tomasso D'Aquino nel Suo Settimo Centenario*, Roma, 1974, pp. 375-402.

BELMANS, Théo., «Le 'jugement prudential' chez saint Thomas», *Revue Thomiste*, XCI, 1991, pp. 414-420.

_____ «Le 'volontarisme' de S. Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, 85, 2, 1985, pp. 181-193.

BERGAMINO, F., «La causalità dell'intelletto nell'atto di scelta», *Pontificia Accademia Sancti Thomae Aquinatis*; Società Internazionale Tommaso d'Aquino (eds.), *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo*

BIBLIOGRAFÍA

cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino, Vaticano, 2003, pp. 309-319.

BLANCO, Guillermo, «El concepto de pasión en Santo Tomás», *Sapientia*, vol. III, N°7, Buenos Aires, pp. 128-146.

BOGEN, James y MORAVCIK, Julius «Aristotles' Forbidden Sweets», *Journal of the History of Philosophy*, vol. XX, 1982, pp. 111-127.

BOBONICH, Christopher, «Akrasia and Agency in Plato's Laws and Republic», *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, 76, 1994, pp. 3-36.

BOURKE, Vernon, «El principio de la sindéresis: fuente y función en la ética de Tomás de Aquino», *Sapientia*, XXXV, 1980, pp. 615-626.

BROCK, S. L., *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la Teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000.

CAMPODONICO, Angelo, «Ragione Speculativa e Ragione pratica in Tommaso D'Aquino, Analogie, Differenze, Sinergie», *Rivista de Filosofia Neoscolastica*, N° LXXXIX, 1997, pp. 267-298.

CAÑAS, R., «La noción de libertad en la filosofía de Tomás de Aquino», *Acta Académica*, N° 26, Universidad Autónoma de Centro América, 2000, pp. 200-212.

CASANOVA, C., «¿Da el de *Motu animalium* un fundamento para sostener que el razonamiento práctico acaba en una acción y no en un juicio», *Philosophica*, Vol. 32, 2007, pp- 7-25.

CASTRONOVO, Angelo, «La cogitativa in S. Tommaso», *Doctor Communis*, 12, I-II, 1959, pp. 99-244.

CAULFIELD, J., «Practical Ignorance in Moral Actions», *Laval Théologique et Philosophique*, V. VII, 1951, pp. 69-122.

COLVERT, Gavin, «Aquinas on Raising Cain: Vice, Incontinence and Responsi-

bility», *American Catholic Philosophical Quarterly Supplement*, 71, 1997, 203-220.

CONDERANA, Jesús Manuel, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002.

CROWNE, M. B., «The Term Synderesis and the scholastics», *The Irish Theological Quarterly*, VXXIII, 1956, pp. 228-245.

CHENU, Marie-Dominique. «Les passions vertueuses», *Revue Philosophique de Louvain*, T. XII, 1974, pp. 11-18.

DAHL, N.O., *Practical Reason, Aristotle and Weakness of Will*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

DA CASTRONOVO, Angelo, «La cogitativa en San Tommaso», *Doctor communis*, 12, 1959, pp. 99-244;

DEMAN, Th., «Le péché de sensualité», en *Mélanges Mandonnet*, I, Paris 1930, 265-283.

_____ «Le 'précepte' de la prudence chez Thomas d'Aquin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 20, 1953, pp. 40-59.

DÍAZ TORRES, Juan Manuel, *Filosofía de la libertad: el acto libre según Santo Tomás de Aquino*, Club Universitario, Alicante, 2005.

DROST, Mark, «Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions», *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXXI, 1991, pp. 449-460.

ECHVERRÍA GÁLVEZ, M., *Algunos medios para la educación de las virtudes morales a partir de textos de Santo Tomás de Aquino, Excerptum ex dissertatione doctorali*, Pontificia Università San Tommaso, Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 1997.

EINSEN MURPHY, Claudia, «Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions», *Medieval Philosophy and Theology*, 8, 1999, pp. 163-205.

BIBLIOGRAFÍA

- ENRÍQUEZ, María Teresa, *El Imperium en Tomás de Aquino, Tesis Doctoral*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, inédita.
- FABRO, Cornelio, «Orizzontalita e verticalita della llibertà», *Angelicum*, 48, 1971, pp. 302-354.
- _____ «La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero», *Doctor Communis*, 30 (1977) 163-191. Reeditado en *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp. 25-51.
- FERRER, S., «La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás», *Studium*, Revista de Filosofía y Teología, Vol. XVII, 1977, pp. 529-539.
- FLANNERY, K., «The Aristotelian First Principle of Practical Reason», *The Thomist*, vol. 59, pp. 441-464.
- FLOYD, Shawn. «Aquinas on temperance», *The Modern Schoolman*, 77, 1999, pp. 35-48.
- FLYNN, T., «The cogitative power», *The Thomist*, vol. XVI, 1953, pp. 541-563.
- GALLAGHER, David, «Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite», *Journal of the History of Philosophy*, 29, 1991, pp. 559-584.
- _____ «Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas», *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, pp. 247-277.
- _____ «Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco», *Tópicos*, 1994, pp. 59-69.
- GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, «Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino», *Sapientia*, vol. L, Buenos Aires, pp. 243-262.
- GARCÍA JARAMILLO, M., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA, Pamplona, 1997.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

- GARCÍA LÓPEZ, J., «Entendimiento y voluntad en el acto de la elección», *Anuario Filosófico*, vol. 10, Nº 2, 1977, pp. 93-114.
- GARCÍA NINET, Antonio, «Aristóteles: El concepto de *προαιρεσις* y su relación con el determinismo de su Ética», *A Parte Rei*, 60, pp. 1-32, <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>>.
- _____ «Aristóteles, silogismo práctico y akrasia», *A Parte Rei*, 60, pp. 1-17, 2007, <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ninet50.pdf>>.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald, «Intellectualisme et liberte en St. Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, I, 1907, pp. 649-673.
- GERHARD, V., «The Intellectual Virtue of Prudence», *Thomist*, VIII, 1945, pp. 413-456.
- GIGANTE, M., «Thelesis e boulesis in S. Tommaso», *Asprenas*, 26, 1979, pp. 256-273.
- GILBERT, N., «The Concept of Will in Early Latin Philosophy», *Journal of the History of Philosophy*, I, 1963, pp. 17-35.
- GONZÁLEZ, Ana Marta, *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2006 (2ª ed.).
- GOULD, Carol, «A Puzzle about the Possibility of Aristotelian *Enkrateia*», *Phronesis*, 1994, vol. XXXIX/2, pp. 174-186.
- GRISEZ, G., «The first principle of practical reason. A commentary on the S. Th. q. 94, a. 2». en A. KENNY (Ed.), *Aquinas: a Collection of Critical Essays*, MacMillan, London, 1969, pp. 340-382.
- GULLEY, Norman, «The intrepertation of 'No one does wrong willing' in Plato's Dialogues», *Phronesis*, X, 1965, pp. 82-96.
- HANLEY, Katherine Rose, «Freedom and Fault», *New Scholasticism*, LI, 1977, pp. 494-512.

BIBLIOGRAFÍA

- HENRIQUE, F., *Relação intelecto-vontade segundo S. Tomás de Aquino: o problema da incontinência*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae, Roma, 2000.
- HOFFMAN, Paul, «Aquinas on Threats and Temptations», *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, 2005, pp. 225-242
- HOFFMAN, Tobias, *Weakness of Will from Plato to the present*, The Catholic University of America Press, Washington, 2008.
- IRWING, T.H., «Aristotle on Reason, Desire, and Virtue», *Journal of Philosophy*, 72 (17), 1975, pp. 567-578.
- _____ «Some rational aspects of incontinence», *The Southern Journal of Philosophy*, 1988, pp. 49-88.
- _____ «Who discovered the will», *Philosophical Perspectives*, vol. 6, Ethics, 1992, pp. 453-473.
- _____ «Practical Reason Divided: Aquinas and his Critics», en Garrett Cullity and Berys Gaut, eds., *Ethics and Practical Reason*, Oxford University Press, New York, 1997, pp. 189-214.
- _____ «Aristotle Reads the Protagoras», *Weakness of will from Plato to the the Present*, Edited by Tobias Hoffmann, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, The Catholic University Press, Washington, 2008, pp. 22-41.
- JOHNSON, Mark, «St. Thomas and the ‘Law of Sin’», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 67, 2000, pp. 80-95.
- JORDAN, Mark. «Aquinas’s Construction of a Moral Account of the Passions», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 33, 1986, pp. 71-97.
- KACZOR, C., «Thomas Aquinas’s Comentary on the Ethics: Merely an Intrepretation of Aristotle?», *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 78, N° 3, 353-378.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

- KENNY, A., «The practical syllogism and incontinence», *Phronesis*, 11, 1966, pp.163-184.
- KENT, Bonnie, «Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence», *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, pp. 199-223.
- _____ *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, 1995, 270 pp.
- _____ «Aquinas And Weakness Of Will», *Philosophy and Phenomenological Research*, 2007, p. 1-39.
- KING, Peter, «Aquinas on the passions», *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1998, pp. 101–132.
- KLUBERTANZ, G., «The Root of Freedom in St Thomas' Later Works», *Gregorianum*, 42, 1961, pp. 701-24
- KOROLEC, J. B. «Free will and free choice», *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, Eds. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg y Eleonore Stump, Cambridge University Press, 1982, pp. 629-641
- KRETZMANN, Norman, «Warring against the Law of My Mind: Aquinas on Romans 7», *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame, 1988, pp. 172-195.
- LANGSTON, D. «Aquinas on Conscience, the Virtues, and Weakness of Will», *Medieval Philosophy*, <www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediLang.htm#top>.
- LEGET, C., «Martha Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotions», *Theological Studies*, 64 (2003), pp. 558-581.

BIBLIOGRAFÍA

- LEMOINE B., «La prudence chez Saint Thomas d'Aquin. La problématique thomiste au regard de la philosophie aristotélicienne. Pour une relecture contemporaine du traité», *Divus Thomas*, Vol. 94, 1991, pp. 27-51.
- LORENZ, D., «La libertad como valor primordial en Tomás de Aquino», *Teología y Vida*, Vol. XLV, 2004, pp. 531-538.
- LOTTIN, Odon, «La doctrine morale des mouvements premiers de l'appetit sensitif aux XIIe siècles», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, IV, 1931, pp. 49-93
- _____ «La nature du péché d'ignorance. Enquête chez les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle», *Revue Thomiste*, 37, 1932, pp. 634-652 et 723-738.
- _____ «Les débuts du traité de la prudence au moyen âge», en *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1932 (1963), pp. 270-293
- _____ «La connexion des vertus morales acquises chez Saint Thomas D'Aquin et ses contemporains», *Ephémérides Theologicae Lovainnienses*, XIV, 1936, pp. 588-599.
- _____ «Le rôle de la raison dans la morale albertino-thomiste», en *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, T. III, Lovaina, 1949, pp. 539-575.
- LOUGHLIN, Stephen, «Similarities and differences between human and animal emotion in Aquinas's Thought», *The Thomist*, 65, 2001, pp. 45-65.
- LLANO, C., «La reflexión de la *proairesis* aristotélica», *Ensayos Aristotélicos*, Publicaciones Cruz, México, 1996, pp. 29-47.
- MACDONALD, Scott, «Aquinas's Libertarian Account of Free Will», *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 1998, pp. 309-328.
- _____ «Practical Reasoning and Reasons-Explanations: Aquinas's Account of Reason's Role in Action», in *Aquinas's Moral Theory*, Editado por

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

Scott MacDonald y Eleonore Stump, Cornell University Press, 1998, pp. 133-60

_____ «Ultimate Ends and Practical Reasoning: Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy», *The Philosophical Review*, Nº 1, 1991, pp. 31-65.

MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, 204 pp.

MANSFIELD, Richard. «Antecedent Passion and the Moral Quality of Human Acts According to St. Thomas», *The American Catholic Philosophical Association*, LXXI, 1997, pp. 221-231.

MANTEAU-BONAMY, H. M., «La liberte de l'homme selon Thomas d'Aquin (la datation de la *Q. Disp. De Malo*)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 46, 1980, pp. 7-34.

MANZANEDO, M. F., *Las pasiones según Santo Tomás*, San Esteban, Salamanca, 2004.

_____ «La naturaleza de las pasiones o emociones», *Studium, Revista de Filosofía y Teología*, vol. XXII, 1983, pp. 47-69.

_____ «Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad», *Studium, Revista de Filosofía y Teología*, vol. XXIV, 1984, pp. 289-315.

_____ «Homo rationalis, homo passionalis: El hombre dominado por las pasiones», *Angelicum*, 1998, vol. 75, Nº 3, pp. 333-363.

_____ «La clasificación de las pasiones o emociones», *Studium, Revista de Filosofía y Teología*, vol. XXIII, 1983, pp. 356-378.

MAÑERO MAÑERO, S., «Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre», *Revista de Filosofía CSIC*, año VIII, 1949, pp. 402-432.

BIBLIOGRAFÍA

- MARIJA, Dalia, «Synderesi in moral action», *Atti del Congresso Intrenazionale L'Umanesimo Cristiano Nell III Milenio, La prospettiva di Tomasso D'Aquino*, vol. II, 2003, pp. 856-862.
- MARIN, H., *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura, La akrasia como naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- MASSINI, Carlos, «Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás acerca de la verdad practica», *Philosophica*, VII, 1984, pp. 147-156.
- MAURI, Margarita, «Conciencia y elección», *Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp. 127-136.
- MAURO, Letterio, «Le passioni nell' antropologia di S. Tommaso», *Atti del Congresso Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Napoli, 1974, pp. 337-343.
- MCCLUSKEY, C., «Intellective Appetite and the Freedom of Human Action», *The Thomist*, 66, 2002, pp. 421-456.
- MCINERNEY, R., «Prudence and Conscience», *The Thomist*, vol. XXXVIII, 1974, 291-205.
- _____ «The Right Deed for the Wrong Reason: Comments on Belmans», *Doctor Communis*, XLIII, 1990, pp. 234-249.
- MCKERLIE, D., «The practical syllogism and akrasia», *Canadian Journal of Philosophy*, 1991, pp. 299-321.
- MELE, A., «Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and Psychology of Action», *Aristotle's Ethics: critical essays*, Rowman&Littlefield, 1999, pp. 183-204.
- _____ «Aristotle on the Roles of Reason in Motivation and Justification», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 66, 1984, pp. 124-147.
- MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma, 1987.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

- MELENDO, Tomás, «La naturaleza de la verdad practica», *Studium, Revista de Filosofía y Teología*, XXVI, 1986, pp. 51-76.
- MEYER, Michel, «Le problème des passions chez Saint Thomas D`Aquin», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 48, N° 189, 1994, pp. 363-374.
- MILAZZO, Rosario, «La akrasia y el principio de continencia en Davidson. Una actualización de su pensamiento», *Episteme*, vol. 28, 2008, pp. 139-150.
- MINER, Robert, «Non Aristotelian Prudence in The *Prima Secunda*», *The Thomist*, 64, 2000, pp. 401-422.
- MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria (82), Pamplona, 1999.
- MONTANARI, G., «Distinzione tra ‘voluntas ut natura’ e ‘voluntas ut ratio’ nella dottrina tomista della libertà», *Aquinas*, 5, 1962, pp. 58-100
- NISTER, Thomas, «Aquinas on Passion and Diminished Responsibility», *Jahrbuch Recht und Ethik*, 2 1994, 239-257.
- OKSENBERG-RORTY, A., «Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7», *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, pp. 267-284.
- ORIOI, Manuel, «La estructura del silogismo práctico», *Revista de Filosofía*, 28, 2004, pp. 53-75.
- PAGANI, P., «Tommaso: la libertà della differenza», en C. Vigna, *La libertà del bene, Vita e Pensiero*, Milan, 1998, pp. 147-187.
- PAULO, C. J. N., de; Messina, P. A., «Hermenéutica agustiniana de la voluntad, en Santo Tomás de Aquino», *Augustinus*, 47, 2002, pp. 427-455.
- PINCKAERS, Servais, «Las pasiones y la moral», *Ethos, Revista de Filosofía Práctica*, Buenos Aires, 1998, pp. 7-23.

BIBLIOGRAFÍA

- _____ «La structure de l'acte humain suivant saint Thomas», *Revue Thomiste*, 55, 1955, pp. 393-412
- PURKISS, Ubeda, «Integración de las experiencias actuales con las doctrinas de Santo Tomás», *La Ciencia Tomista*, 81, 1954, pp. 35-68.
- RAHNER, Karl, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid, 1961, pp. 379-416.
- RAMÍREZ, Santiago, *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1981.
- REILLY, R., «Weakness of Will: The Thomistic Advance», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 48, 1974, pp. 198-207.
- ROBERTS, Robert, «Will power and The virtues», *The Philosophical Review*, XCIII, N° 2, 1984, pp. 227-247.
- ROBINSON, R., «Aristotle on Akrasia», *Articles on Aristotle*, vol. 2, London, 1977, pp. 79-91.
- RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, PPU, Barcelona, 1993.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., «La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino», *Persona y Derecho*, 10, 1983, pp. 209-234.
- _____ *La scelta etica: Il rapporto fra libertà & virtù*, Ares, Milano, 1988.
- SANTAS, G., «Plato's Protagoras and Explanations of Weakness», *Philosophical Review*, 75, 1966, pp. 3-33.
- _____ «Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia», *Phronesis*, 14, 1969, pp. 162-189.
- SAARINEN, R., *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, Leiden, New York, 1994.
- SELLÉS, J. P., *Conocer y amar: Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1995.

DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD Y DOMINIO RACIONAL

- _____. *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria (90), Pamplona, 1999.
- _____. *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria (101), Pamplona, 2000.
- SHERMAN, N., «The habituation of Character», *Aristotle's Ethics: critical essays*, Rowman&Littlefield, 1999, pp. 231-260.
- SKARICA, M., «La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 293-316.
- SOAJE RAMOS, G., «¿Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad humana? Algunas notas», *Razón y Libertad*, RIALP, Madrid, 1990.
- STAGNITA, Antonino, *L'Antropología in Tommaso D'Aquino: Saggio di ricerca comparata sulle passione e abitudine dell'uomo*, E.D.I., Napoli, 1979.
- STALEY, K. M., «Thomas Aquinas and Contemporary Ethics of Virtue», *The Modern Schoolman*, 66, 1989, pp. 285-300.
- STARK, Susan, «Virtue and Emotion», *Noûs*, 35:3, 2001, pp. 440-445.
- STEGMAN, T. D., «Saint Thomas Aquinas and the Problem of akrasia», *The Modern Schoolman*, 66, 1989, pp. 117-128.
- STOHR, Karen, «Moral Cacophony: When Continence is a virtue», *The Journal of Ethics*, 7, 2003, pp. 339-363.
- STUMP, Eleonor, «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will», *The Monist*, 80, 1997, pp. 576-597.
- THERO, Daniel, *Understanding Moral Weakness*, Rodopi, 2006.
- TRIANOSKY, Gregory, «Rightly Ordered Appetites: How to Live Morally and Live Well», *American Philosophical Quarterly*, 25:1, 1988, pp. 1-11.

BIBLIOGRAFÍA

- UFFENHEIMER-LIPPENS, E., «Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions», *The Review of Metaphysics*, 56/3 (2003) pp. 525-558.
- URDANOZ, T., «Esencia y proceso psicológico del acto libre, según Santo Tomás», *Estudios Filosóficos*, 2, 1953, pp. 305-308.
- VÁSQUEZ, Stella Maris, «Último juicio práctico y libertad en santo Tomás de Aquino», *Angelicum*, 79, 2002, pp. 127-146.
- _____ «Último juicio práctico y dictamen de conciencia», *Angelicum*, 82, 2005, 619-636.
- VICENTE ARREGUI, J., «El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás», *Anuario Filosófico*, 13/2, 1980, pp. 101-128.
- VIGO, A., *Aristóteles: Una introducción*, IES, Santiago, 2007.
- _____ «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», *Philosophica*, 24-25, 2001-2002, pp. 365-407.
- _____ «Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles», *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 59-105.
- _____ «Incontinencia e irracionalidad según Davidson», *Cuadernos del Sur - Filosofía*, 28, 1998, pp. 51-94.
- WESTBERG, D., *Right Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, 2002 (1994).
- WIDOW, José Luis, *La naturaleza política de la moral: La verdad moral*, RIL, Santiago de Chile, 2004.
- _____ «La voluntas ut natura. El principio de libertad según el pensamiento de Tomás de Aquino», *Intus - Legere*, N° 4, Viña del Mar, 2001, pp. 53-74.
- WIDOW, Juan Antonio, «Teoría de la voluntad: discusiones y definiciones», *Philosophica*, 1998 V XXI, pp. 53-72.

_____ «Teoría de la voluntad II: discusiones y definiciones, *Intus-legere*, 2002 N° 5, pp. 27-49.

WIGGINS, David, «Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire», *Essays on Aristotle's Ethics*, editado por Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley 1980, pp. 241-265

WILLIAMS, Cornelius, «The Hedonism of Aquinas», *The Thomist*, 38, 1974, pp. 257-290.

WOLFSON, H. A., *The Internal Senses in the Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts*, en *Harvard University Review*, 1935, pp. 69-133.

YARZA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2001.

ZAGAL, H., AQUILAR ÁLVAREZ, S., *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*, Publicaciones Cruz, México, 1996.

ZAGAL, H., «La argumentación aristotélica contra el socratismo», en V. Aspé, C. Llano et alii, *Ensayos Aristotélicos*, México, Universidad Panamericana, 1996, pp. 97-119.

