

MIGUEL ACOSTA

LOS AFECTOS INFERIORES

**UN ESTUDIO A PARTIR DE
TOMÁS DE AQUINO**

Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino

No está permitida la reproducción total o parcial de este texto, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2005, por el autor del texto.

Corresponde al Proyecto de Investigación "La afectividad humana en la filosofía aristotélico-tomista"™

© Miguel Andrés Acosta López

ISBN: 84-609-9084-2

Depósito legal: M-3027-2006

Imprime: PUBLICEP Libros Digitales

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9

PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LOS AFECTOS INFERIORES HASTA LA PATRÍSTICA

1.1. Las pasiones antes de Aristóteles.....	14
1.1.1. Pasiones en la época presocrática	14
1.1.2. El giro antropológico de Sócrates	17
1.1.3. Las pasiones en Platón.....	18
1.2. Las pasiones según Aristóteles.....	23
1.2.1. El lugar de las pasiones en el hombre.....	24
1.2.2. Elenco general de las pasiones	28
1.2.3. El aspecto somático de las pasiones.....	33
1.3. El postaristotelismo	35
1.3.1. El estoicismo	35
1.3.2. El epicureísmo	37
1.3.3. El escepticismo	38
1.3.4. El platonismo medio y el neoplatonismo.....	39
1.4. Las pasiones en la Patrística	42
1.4.1. Padres Orientales	50
a) San Clemente de Alejandría (145-215).....	50
b) Orígenes (185-253).....	51

c)	El régimen monacal	52
c.1)	La tradición Evagriana	53
c.2)	La tradición Macariana.....	53
c.3)	La tradición Siríaca	54
1.4.2.	Padres Occidentales.....	54
a)	San Ambrosio de Milán (h. 340-397)	54
b)	San Juan Damasceno (m. 749)	56
1.4.3.	San Agustín de Hipona (354-430)	57
1.4.4.	El Pseudo Dionisio Areopagita (h. 450).....	62

SEGUNDA PARTE

LOS AFECTOS INFERIORES EN TOMÁS DE AQUINO

2.1.	Teoría tradicional acerca de las pasiones en Tomás de Aquino	68
2.2.	La naturaleza humana.....	75
2.2.1.	Concepto de naturaleza humana.....	76
2.2.2.	Jerarquía de la naturaleza	78
2.2.3.	Unidad sustancial y diversidad operativa	83
a)	Unidad del ser humano	83
b)	Facultades o potencias del alma	86
2.3.	La naturaleza de los afectos inferiores.....	90
2.3.1.	Distinción de las potencias sensitivas animal y humana.....	90
2.3.2.	Sujeto y objeto de los afectos inferiores	92
2.3.3.	Los afectos inferiores como actos	95
2.3.4.	Aspecto somático de los afectos inferiores	99
2.4.	Los afectos inferiores y las potencias cognoscitivas sensibles	102
2.4.1.	Actividad cognoscitiva sensible	102

2.4.2.	Los afectos inferiores y el sensorio común	107
2.4.3.	Los afectos inferiores y la imaginación	109
2.4.4.	Los afectos inferiores y la memoria	119
2.4.5.	Los afectos inferiores y la cogitativa	129
2.5.	Características generales de los afectos inferiores.....	137
2.5.1.	Fundamentos biológicos.....	138
2.5.2.	Dinámica operativa de los afectos inferiores	142
2.5.3.	Patologías de los afectos en general.....	146
2.6.	Elenco de afectos inferiores	149
2.6.1.	Apetito concupiscible	151
2.6.2.	Apetito irascible	154
	EPÍLOGO	157
	BIBLIOGRAFÍA	159
	ÍNDICE DE MATERIAS.....	168
	ÍNDICE DE AUTORES.....	174

TABLA DE ABREVIATURAS

En el presente trabajo he utilizado las abreviaturas y el modo de citar de BUSA, R., *Index Thomisticus*, IBM, Roma, 1973.

DE LAS OBRAS QUE SE RECOGEN DEL INDEX THOMISTICUS

1SN	<i>In I Sententiarum</i>
2SN	<i>In II Sententiarum</i>
3SN	<i>In III Sententiarum</i>
4SN	<i>In IV Sententiarum</i>
SCG	<i>Summa Contra Gentes</i>
ST1	<i>Summae Theol. Prima Pars</i>
ST2	<i>Summae Theol. Prima Secundae</i>
ST3	<i>Summae Theol. Secunda Secundae</i>
ST4	<i>Summae Theol. Tertia Pars</i>
QDV	<i>Qu. Disp. De Veritate</i>
QDP	<i>Qu. Disp. De Potentia</i>
QDM	<i>Qu. Disp. De Malo</i>
OEE	<i>De Ente Et Essentia</i>
CTC	<i>Sententia Libri Ethicorum</i>
CAN	<i>In Libros De Anima II et III</i>
CMR	<i>In Libros De Memoria et Remiscentia</i>
CMP	<i>In Libros Metaphysicorum</i>
CBT	<i>In Librum Boethii De Trinitate</i>
CDN	<i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>

OTRAS ABREVIATURAS

co	<i>corpus</i>
cp	<i>capitulum</i>
ds	<i>disputatio</i>
lb	<i>libri</i>
lc	<i>lectio</i>
n	<i>numerus</i>
pr	<i>prologus</i>
ps	<i>pars</i>
qu	<i>quaestio</i>
ra	<i>responsio ad objectiones</i>
rc	<i>responsio ad sed contra</i>
sc	<i>sed contra</i>

INTRODUCCIÓN

Uno de los principales temas de estudio de la antropología filosófica es la afectividad humana. No cabe ninguna duda acerca de su importancia e incluso de la primacía que se le concede actualmente en nuestra cultura. Sin embargo, esto no siempre fue así. La tradición filosófica griega nos presenta un cuadro diferente, donde las pasiones son como enfermedades para el hombre. Su mismo nombre *pathé* se utiliza a veces de modo peyorativo, como en la medicina para designar el estudio de las enfermedades (patología).

Aún así, aunque en algunos aspectos los filósofos de aquella época cometieron errores, también es cierto que sus reflexiones nos siguen sorprendiendo por su agudo análisis acerca del ser humano. Las explicaciones de, por ejemplo, el viejo Platón, desde algunos puntos de vista son llamativamente actuales y nos llevan a pensar que en las consideraciones de los hombres de aquella época y los de hoy, hay algo que permanece común. La ingente labor de roturar el terreno filosófico y de sembrar los primeros conceptos en relación al mundo, al hombre y Dios ha sido tan fecunda que muchos temas actuales son como «comentarios a pie de página» de aquellos colosos del pensamiento. Es conocida la afirmación de Juan de Salisbury: «somos enanos a hombros de gigantes».

En este estudio pongo el énfasis en la metafísica realista cuyos principales exponentes son Aristóteles y Tomás de Aquino. No me parece adecuado partir de una solución como la cartesiana que propone «derrumbar todo el edificio» para comenzar de cero. Creo que nadie puede demoler la Historia, y mucho menos volverle la espalda, porque sería desprestigiar un valioso cúmulo de sabiduría sólo por prejuicios metodológicos o por autosuficiencia histórica. Sabemos que las verdades no pasan de moda porque tienen el resplandor que les otorga su adecuación con la realidad. Para subrayar esto, Leibniz hablaba de una *philosophia perennis*, una tradición filosófica que hay que respetar. Todavía hoy se pueden escuchar en los congresos y reuniones filosóficas las milenarias sentencias de los primerísimos maestros de la filosofía, ¿por qué?, por esta razón: las verdades metafísicas y existenciales que afectan a la naturaleza humana no se corrompen con el paso de los siglos, sino que se asientan cada vez más señalando la falsedad del escepticismo y del relativismo que, a ratos, campean en tiempos de incertidumbre.

La afectividad humana es compleja y muchas veces se ha cometido el error de considerarla como algo desligado de otro tipo de facultades, especialmente de la inteligencia, como si fueran actos completamente separados e independientes. Las manifestaciones afectivas son de diverso grado, en mi tesis doctoral mostraba la conveniencia de hablar por lo menos de tres dimensiones afectivas, cada una de ellas según su relación más o menos directa con las facultades superiores y con la persistencia de su presencia a lo largo de nuestra vida.

La primera dimensión trataría de los afectos inferiores, más conocidos como pasiones o emociones. Su característica principal consiste en ser intensas, pasajeras y causar inmutaciones corporales en nosotros. La segunda trata de los afectos intermedios donde intervienen más directamente, si cabe, tanto la voluntad como la inteligencia. Son más continuas y estables en el tiempo y suelen presentar aspectos positivos o negativos desde un punto de vista ético. Se les suele denominar sentimientos para diferenciarlos de las emociones que son más fugaces. Así, la amistad es un sentimiento, pero también lo son los celos o el rencor. Finalmente, la tercera dimensión afectiva está dada por los afectos superiores del hombre, son unos pocos que se encuentran tan radicalmente asentados en nosotros que de alguna manera indican nuestra forma de ser y ordenan o desordenan los afectos de niveles anteriores. Aquí, por ejemplo, estaríamos hablando del amor espiritual, aquél que lleva a dar la vida por algo o alguien. O también, de la desesperación que impulsa al hombre a la sensación

de vacío existencial que cierra su horizonte y muchas veces lo lleva por la senda de la depresión psicológica.

Con respecto a la metodología de la investigación, los afectos inferiores son el primer escalón y el más manifiesto en el estudio de la afectividad humana. Son los más estudiados por los filósofos y por toda la tradición filosófica. Hoy los presento de una manera sintética y organizada donde no solamente se muestre el *status quaestionis* sino además sirva de propedéutica para las otras dos partes que se publicarán más adelante. Me ha parecido importante presentar los antecedentes en una primera parte, con las fuentes primarias de los filósofos griegos y también de la Patrística, para, en la segunda parte, extenderme en las ideas de Tomás de Aquino. De esta manera, intento compendiar la principal visión clásica de los afectos inferiores hasta la Edad Media. Sería un error pensar que la dinámica afectiva termina en este nivel, es sólo el principio, pero no se puede comprender los otros dos sin partir de lo que es más básico.

Los afectos inferiores son la primera entrega de tres monografías que analizan la afectividad humana a partir la filosofía aristotélico-tomista. Forma parte de un proyecto de investigación en el área de la Antropología Filosófica que llevo a cabo en el Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU y en la Universidad San Pablo-CEU. Debo agradecer a sus autoridades por el apoyo que me brindan para sacarlo adelante. También debo gratitud a mis familiares y alumnos que con su agudeza crítica me inducen a no dejar pasar por alto formas de expresión y de comprensión que faciliten la lectura del trabajo, aunque a veces no satisfaga sus expectativas.

Madrid, diciembre de 2005

PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LOS AFECTOS INFERIORES HASTA LA PATRÍSTICA

Desde la más remota antigüedad, los pueblos han ido contando historias. Han querido transmitir sus experiencias, sus impresiones de vida, sus pasiones. Las pinturas rupestres de las cuevas de Altamira o Lascaux son una clara muestra de esta necesidad de plasmar, de alguna manera, los sucesos vividos hace más de veinte mil años. El arte en sus múltiples modalidades es la manifestación más patente de los afectos humanos, quizá la forma más propia de expresar lo que sentimos. Por este motivo, en rigor, el estudio de la afectividad humana debería remontarse hasta la misma historia del arte y la literatura. La filosofía, que desea hallar el *logos* de todo lo que acaece, no ha ignorado el fenómeno afectivo, aunque tampoco le ha dado todo el espacio que se podía esperar.

Hay miles de páginas escritas acerca del cosmos, del alma, de la inteligencia, de Dios; pero, comparativamente hablando, la filosofía en la antigüedad no ha atendido del mismo modo el ámbito de sentimientos; y de lo que hay, en su mayor parte aparece desarticulado, confuso e incompleto. Esto tiene su explicación en la historia de la filosofía. Por lo general, otros temas han despertado mayor interés y han hecho que los debates se efectuaran en campos donde los afectos han intervenido solamente de manera marginal. Además, este tema parece encontrarse más cómodamente instalado en el terreno descriptivo —fenomenológico—, y así ha cautivado la pluma de los literatos y

de la narrativa en general. De todos modos, la mirada curiosa del hombre «que por naturaleza desea saber»¹, no pudo dejar de lado estas manifestaciones esenciales de su ser y en diversas oportunidades se ha lanzado ávidamente para reflexionar sobre ellas.

Comenzaré este estudio desde la Grecia clásica, intentando presentar una síntesis de las principales ideas sobre el tema, con énfasis en aquellos autores que más tarde han podido influir en Tomás de Aquino, en quien nos detendremos finalmente.

1.1. Las pasiones antes de Aristóteles

1.1.1. Pasiones en la época presocrática

Las tendencias humanas tienen una valoración sobre todo negativa en la filosofía griega², algunos autores dicen que por la influencia de la religión órfica³. Las tendencias sensibles (*órexís*) inclinan al hombre hacia lo corpóreo y material de una manera difícil de controlar; por el contrario, el alma anhela su liberación y busca

¹ *Metafísica* lb1 cp1 (Bk 980 a).

² Las teorías acerca de la afectividad tienen una estrecha relación con el concepto de naturaleza humana que se utilice. La mayoría de las civilizaciones antiguas ha tenido concepciones antropogónicas pesimistas donde dicen que el hombre ha surgido de modo innoble —esto es incompleto y con defectos— por algún designio «maligno» de los dioses. O que inicialmente ha sido bien hecho pero, por algún motivo, se volvió malo y perverso. La civilización griega también tenía esta visión pesimista. Sobre estas concepciones antropogónicas, cfr. BERGUA, J. B., *Mitología universal*, Ediciones Ibéricas, tl, Madrid, 1960; ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978; MARCO SIMÓN, F., *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1988; SEEMAN, O., *Mitología clásica ilustrada*, Vergara, Barcelona, 1960. De toda la variedad de creencias y mitos, el *orfismo* ha tenido un especial protagonismo porque mantuvo una estrecha relación con los diferentes movimientos filosóficos y doctrinas religiosas que influirán en toda la época antigua. El concepto pesimista que se deriva de la naturaleza humana en los griegos, se radicaliza con el dualismo antropológico, donde el alma está encerrada en el cuerpo como en una cárcel o tumba.

³ «El núcleo de las creencias órficas puede resumirse del modo siguiente: a) En el hombre se alberga un principio divino, un demonio (alma), que cae en un cuerpo debido a una culpa originaria; b) Este demonio no sólo preexiste al cuerpo, sino que no muere junto con el cuerpo y está destinado a reencarnarse en cuerpos sucesivos, a través de una serie de renacimientos, para expiar aquella culpa originaria; c) La vida órfica, con sus ritos y sus prácticas, es la única que está en condiciones de poner fin al ciclo de las reencarnaciones, liberando así el alma de su cuerpo; d) Para quien se haya purificado (para los iniciados en los misterios órficos) hay un premio en el más allá (para los no iniciados, existen castigos). REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona, 2001, pp.26-27.

otros ideales superiores. Ambas se plantean de manera antagónica y hacen sufrir al hombre, esto es patente en la filosofía platónica⁴.

Pitágoras se encuentra entre los primeros pensadores griegos⁵ que han tratado el tema de las pasiones⁶. Él había establecido unas relaciones numéricas entre los objetos naturales; por ejemplo, el número ocho era el símbolo de la amistad y el amor porque representaba a la octava y simbolizaba su armonía. Descubrió que las distintas cualidades de tonos producían diferentes tipos de estados afectivos. Cuando esas cualidades tonales se combinaban de cierta manera, iban seguidas de un determinado efecto emocional. Cuentan que Pitágoras realizó su comprobación experimental en un taller de herrería, al observar en la gente el efecto psicológico de los distintos tonos producidos por el golpear de los martillos sobre el yunque⁷. También han escrito sobre las pasiones Empédocles⁸, Anaxágoras⁹, Diógenes de Apolonia¹⁰ y Demócrito¹¹, entre otros. Empédocles hablaba del orden universal mediante la alternancia de dos principios antagónicos que son el amor y el odio o la discordia, el primero produce la unión y el segundo la desunión. El término *thymós* (θυμός) viene a significar el ánimo, una especie de hálito vital y sede de las emociones. Esta es la primera vez que dos afectos son estudiados desde un punto de vista ontológico.

Demócrito relacionaba los estados del alma con la ética, como un anticipo a las posturas que luego sostendrían los epicúreos y los estoicos¹². La *ataraxia* ya aparece aquí, antes de

⁴ Claramente expresado en el *Fedón* 66 a y ss.

⁵ Para un recorrido histórico sobre el tema cfr. UBEDA PURKISS, M., "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", en *La Ciencia Tomista*, 80 (1953), 433-487 y 81 (1954), 35-68.

⁶ El estudio de la afectividad en la antigüedad griega se reducía al estudio de las pasiones como afecciones del alma.

⁷ Cfr. UBEDA PURKISS, M., "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", op.cit., 436.

⁸ Cfr. LA CROCE, E., "Empédocles de Agrigento", en *Los filósofos presocráticos II*, Gredos, Madrid, 1979, 221-234.

⁹ Cfr. EGGERS LAN, C., "Anaxágoras de Clazómenas", en *Los filósofos presocráticos II*, op.cit., 391-394.

¹⁰ Cfr. PORATTI, A., "Diógenes de Apolonia", en *Los filósofos presocráticos III*, Gredos, Madrid, 1980, 58.

¹¹ Cfr. SANTA CRUZ DE PRUNES, M.I. y CORDERO, N.L., "Leucipo y Demócrito", en *Los filósofos presocráticos III*, op.cit., 381-382.

¹² «Demócrito concibió la ψυχή, en plena concordancia con sus sistema atomista, como un compuesto de átomos más sutiles, con una preeminencia sobre el cuerpo, en cuanto principio vital y animador (DK A 101 - 4a y DC B 187), anteponiendo los

que los estoicos lo presentaran como medio de alcanzar la felicidad. Demócrito propone como ideal de felicidad humana la tranquilidad del alma, el equilibrio del ánimo, el destierro de todo lo emotivo que perturbe la vida. Así, ya desde el principio, el dominio de las pasiones será un aspecto importante de la *paideia* griega.

El análisis antropológico de la mayoría de los presocráticos ve una diferencia entre el acto de entender y el acto de sentir¹³, ambas constituyen las actividades más básicas del ser humano. Tanto el entender como el sentir tienen un referente orgánico. Poco a poco esta idea se irá «descorporeizando» hasta que esas funciones espirituales se separarán del todo con Platón. El primero que habla de estas funciones diferenciadas es Alcmeón de Crotona que a su vez advierte la importancia que tiene el cerebro en la actividad del hombre¹⁴. En efecto, la idea común de la antigüedad era asignar a algún órgano del cuerpo humano la sede de los humores. Esto viene de los escritos homéricos¹⁵, pero cobra un carácter más científico con Hipócrates (que ya no es presocrático) y los primeros filósofos. «Conviene que la gente sepa que nuestros placeres, gozos, risas y juegos no proceden de otro lugar sino de ahí (del cerebro), y lo mismo las penas y amarguras, sinsabores y llantos. Y por él precisamente, razonamos e intuimos, y vemos y oímos y distinguimos lo feo, lo bello, lo bueno, lo malo, lo agradable

placeres del alma a los del cuerpo, de satisfacción tan sólo pasajera en comparación a la estabilidad de la plenitud de los placeres del alma. Así se entiende que el ideal se cifre en la cierta *αταραξία* aún no nominada en que lo decisivo es vencer a los temores y los deseos. La *ἀνδρεία* consiste en ser más poderoso que los placeres (DK B 214), pues así como la medicina sana las enfermedades del cuerpo, así también la sabiduría elimina los "πύθη" del alma (DK B 31)», USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los temes: un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la antigüedad*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1998, 35-36.

¹³ Demócrito no pensaba de esta manera, unificaba ambos conceptos. Cfr. *Metafísica* lb4 cp5 (Bk 1009 b 12).

¹⁴ Alcmeón de Crotona fue un médico que vivió a mediados del siglo V antes de Cristo. No hay acuerdo acerca de si ha sido o no pitagórico. Tal vez fue el primer pensador griego que percibió con claridad la diferencia del hombre con los animales, cfr. *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 1981, 242. «The contribution of Alcmaeon of Croton can now be better appreciated. He is the earliest writer whose explicit teaching on these subjects is recorded. In the absence of facts here collected it has been assumed that he was the first to attach importance to the brain (ἐγκέφαλος). He held that it was the seat of the 'leading factor' in man», ONIANS, R.B., *The origins of european thought. A bout the body, the mind, the soul, the world time, and fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951, 115. «Alcmeón de Crotona había señalado que "sentir" (*aisthánesthai*) y "entender" (*xyniénaí*) son actividades diferentes; la primera es común a todos los animales, la segunda es específica del ser humano y radica en el cerebro», HIPÓCRATES, *Sobre la enfermedad sagrada*, en *Tratados Hipocráticos I*, Gredos, Madrid, 1990, 419, nt24.

¹⁵ Cfr. ONIANS, R.B., *Idem*, 77.

y lo desagradable»¹⁶. Según Hipócrates cuando la flema y la bilis actúan sobre el cerebro, producen reacciones emocionales. Los que enloquecen a causa de la flema están tranquilos, y no alborotan; pero los que desvarían a causa de la bilis van gritando y son peligrosos e inquietos. Además, el cerebro se altera con la temperatura, si se calienta es causa de la bilis y se producen espasmos y temblores; la flema causa el enfriamiento que lleva a la angustia y la tristeza¹⁷.

1.1.2. El giro antropológico de Sócrates

Después de la investigación sobre la *physis* por parte de los presocráticos, comienza a cobrar preeminencia la temática humana. El «giro antropológico» se produce con Sócrates y los sofistas. Gorgias presenta al *logos* como un elemento político de gran influencia social y fuerte capacidad de disuasión¹⁸. Así, el *logos* pasa de la ontología y la gnoseología, a la teoría del lenguaje —en este caso la retórica—. Tiene una repercusión antropológica de importancia, ya que mediante la palabra se influye en las emociones de los oyentes. Con una adecuada educación, el orador podrá conducir el ánimo del auditorio hacia los fines que desea¹⁹.

Este descubrimiento presenta dos vertientes: por un lado, utilizar el poder del *logos* para conseguir los fines apetecibles pasando por alto el respeto a la realidad y cayendo de este modo en la manipulación y el engaño; por otro, utilizarlo en la auténtica *paideia*, o sea, la educación del hombre en la virtud (*areté*). El primer camino se atribuye a muchos sofistas y su denuncia ha recorrido la historia sobre todo de boca de Sócrates y Platón. El segundo camino tiene como representante paradigmático a Sócrates, quien intenta rescatar la verdad (*episteme*) de la verborrea confusa que oculta al *logos* verdadero. Por eso Sócrates

¹⁶ HIPÓCRATES, *Idem*, 415.

¹⁷ Cfr. HIPÓCRATES, *Idem*, 416. «La acción de los humores sobre el cerebro sería la causa de las reacciones emocionales y afectivas: así, el exceso de calor, producido por la acumulación de sangre en el cerebro causaría el miedo. El exceso de frío, por acumulación de la flema, causaría la tristeza y ansiedad. Cuando la bilis negra invade el cerebro, se produciría la melancolía. Hipócrates no sólo se preocupó de formular una teoría humoral de las emociones, sino que trató de focalizar los fenómenos que las acompañan, y los sitúa en el diafragma, en el corazón y los pulmones. Así el temor aumenta las palpitations del corazón. (...) El cerebro es un órgano adaptado para la retención del aire seco, es el mejor medio para pensar», UBEDA PURKISS, M., "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", *op.cit.*, 438.

¹⁸ Cfr. SEGAL, CH.P., "Gorgias and the Psychology of the Logos", en *Harvard Classical Studies*, 66 (1962), 99-155.

¹⁹ Un pasaje que puede servir de ejemplo en este sentido se encuentra en *Fedro* 267 c.

indaga acerca de la ética, porque la ética no es sino la auténtica aproximación humana a la realidad de las cosas para vivir conforme a ellas. Sócrates intenta atribuir al conocimiento la consecución de la *areté*, de tal manera que obrar mal tiene una relación directa con la ignorancia: el que obra mal es el ignorante. Las repercusiones del intelectualismo ético socrático no se dejan esperar, la parte racional debe primar sobre todo lo que es volitivo y afectivo. Así, las pasiones son elementos perturbadores del conocimiento racional, uno no puede dejarse llevar por los placeres ya que eso es propio de las bestias. El ideal de felicidad socrático está en lo intelectual, que debería reconducir lo afectivo en el hombre.

1.1.3. Las pasiones en Platón

Platón hace una gran aportación a la historia del pensamiento cuando distingue ontológicamente aquello espiritual de lo material. Con esta interpretación, se inicia una concepción diferente a la visión homogénea de la *physis*, surgen otras posibilidades en el análisis de la realidad, leyes diferentes de las que solían utilizarse en el estudio de los seres corpóreos. Este nuevo método de análisis de la realidad de Platón surge en su «segunda navegación»²⁰.

Hasta ese momento los pensadores antiguos consideraban que el alma tenía una consistencia física, «sutil» pero corpórea en definitiva; entonces se hablaba de vapores, de humores, del éter. Los efectos de la actividad de los vivientes eran de índole corporal, por eso las pasiones se consideraban en directa relación con algún órgano o soporte material ya sea el corazón, el cerebro o la sangre²¹.

²⁰ «δευτερος πλοῦς», *Fedón* 99 b. En el *Fedón* critica la explicación de Anaxágoras que, cuando desea explicar las causas por las que el hombre se mantiene sentado, alude a explicaciones de orden meramente corpóreos, que en realidad no dan la razón final. Su disconformidad lo lleva a acometer un análisis más «de fondo»; es el tránsito de la física a la metafísica. Este paso descubrirá una nueva dimensión de la realidad: lo «supra» físico. Éste será en adelante el ámbito de la inteligibilidad o, si se quiere, de lo espiritual. Acerca de la consideración de lo espiritual como distinto a lo material corpóreo en el platonismo puede verse en REALE, G., *Storia della Filosofia Antica II. Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1988, 59-101.

²¹ En este sentido resulta interesante mencionar la relación entre pensamiento y lenguaje descrito por Onians: «How do Homeric notions of the main processes of consciousness differ from our own? A good deal is explicit. Thinking is described as 'speaking' and is located sometimes in the heart but usually in the φρήν or φρένες traditionally interpreted as the "midriff" or "diaphragm". To deem, be of opinion, is φάναι or φάσαι. Thus the false dream leaves Agamemnon alone, "thinking (φρονέοντα) in his mind (θυμός) things that were not to be fulfilled. For he deemed (φῆ, lit. "said") he would take Priam's city that very day". Deep reflection is conversion to one's self with one's

La consideración de los afectos es recurrente en Platón. Él se da cuenta de su importante influjo en la conducta humana. Dedicar varios diálogos de manera exclusiva a este tema (*El Banquete*, *Fedro*, *Filebo*), también en otros los menciona de una manera indirecta (*Menón*, *Protágoras*, *Hipias Mayor*, *Lisis*, *Cratilo*, *República* o *Leyes*). La pregunta que podría resumir el tema de las pasiones sobre el que vuelve de manera continua es de carácter ético: si los placeres dan o no la felicidad²². La aporía consiste en cómo congeniar la moral socrática con el *éthos* de la naturaleza humana que muchas veces se rebela a la razón.

Para Platón las pasiones son movimientos del alma que tienen una relación directa con el cuerpo. Una pasión (πάθη) es «toda alteración de la naturaleza debida a combinaciones o disoluciones, a repleciones o evacuaciones, a crecimientos o disminuciones, lleva consigo las penas, sufrimientos, dolores y todas las demás afecciones que calificamos con nombres parecidos»²³. Piensa que son un obstáculo para la superación del hombre, porque tiranizan al cuerpo cuando buscan solamente los placeres contrarios a la naturaleza²⁴ e impiden que el alma llegue a la contemplación de las ideas. La única forma de controlar las pasiones es mediante la virtud; como lo comenta en el *Menón* y también en la *República*.

La principal pasión es el *eros* entendido como amor²⁵. Es una tendencia, un deseo que embarga a todo el hombre, no solamente bajo el punto de vista sexual, sino también como tensión

θυμός or of one's θυμός with one's self. (...) This view of thought as speech contribute to the later use of λόγος as equivalent to *ratio* as well as *oratio*», ONIANS, R.B., *The origins of european thought*, op.cit., 13.

²² Cfr. *Filebo* 12 a.

²³ *Filebo* 42 c. En el *Cratilo*, que es el diálogo de las etimologías u origen de las palabras, el amor tiene un sitio importante cuando se indica que el nombre de los héroes se deriva de esa palabra (*eros*), ya que deben su nacimiento al dios del amor. Hay, además, un elenco de términos afectivos relacionados con el alma, con una clara relación y repercusión corporal (cfr. *Cratilo* 419 c). Para Platón los actos se realizan de acuerdo con su propia naturaleza y no según nuestra manera de ver u opinar (cfr. *Cratilo* 386 e). Por eso dice que es necesario nombrar las cosas ateniéndose a la manera y al medio que ellas naturalmente tienen de nombrar y ser nombradas, y no según nuestro agrado o desagrado. Por ejemplo, *Hedoné* (placer) es la tendencia al goce (*he ónesis*). *Lype* (dolor) parece derivarse del término disolución, porque el dolor es como la disolución del cuerpo, que en física se denomina *diálisis*; o la aflicción o pena (*anía*) proviene de *an...énaí*, es decir lo que impide el movimiento, porque la aflicción paraliza nuestras ganas de actuar (cfr. *Cratilo* 419 e).

²⁴ Cfr. *Fedro* 250 c.

²⁵ En *El Banquete*, *Eros* es el dios hijo de la Abundancia (*Poros*) y de la Penuria (*Penia*), deseoso siempre de bondad y belleza.

hacia lo verdadero —hacia el saber—, y hacia lo bello. Cuando el hombre advierte algo que posee belleza, entonces se despierta en él un deseo de posesión. El filósofo, por ejemplo, está poseído de ese *eros* cuando anhela la verdad, porque el filósofo es aquel que se encuentra entre la sabiduría y la ignorancia. En el *Fedro*²⁶ dice que hay cuatro tipos de locuras: una es la adivinación y la rige Apolo, otra la mística o purificativa bajo el imperio de Dionisos, otra es la locura poética de las Musas, y la más importante de todas, que dependen de Eros y Afrodita es la que lleva al enamoramiento del hombre. Estos cuatro tipos de locuras son locuras divinas, ya que también hay otra locura humana que es una enfermedad y es mala, aquellas en cambio son buenas y transforman el alma. El amor realiza una transformación en el hombre que repercute en su organismo con manifestaciones fisiológicas (aceleración del pulso, aumento de temperatura, sudoración, entre otros).

Más adelante, Platón incorpora el tema afectivo a su teoría del alma. La teoría del alma de Platón está enraizada en el pitagorismo, tiene aspectos religiosos y ascéticos. La unión del alma con el cuerpo es violenta y temporal, el cuerpo es como la cárcel del alma —atribuye a los órficos el nombre de *sóma* (σῶμα), o «tumba»²⁷—. Tan peyorativa es la concepción del cuerpo, que llega a reducir la condición humana solamente a su alma: «El hombre es su alma»²⁸. Entre las notas que posee el alma se encuentran la inmaterialidad²⁹, la inmortalidad y eternidad³⁰, y la simplicidad³¹. Pero, esta simplicidad y su afinidad con las ideas celestes no impiden que pueda hablarse de una tripartición en el alma. En efecto, el alma se divide en una parte inmortal y las dos siguientes mortales³²: la racional, alojada en el cerebro, tiene por misión dirigir las operaciones superiores del hombre; la irascible, alojada en el tórax, es donde residen las pasiones nobles; y la concupiscible, alojada en el abdomen, de donde provienen los deseos inferiores más bajos³³. Esta división se describe en el

²⁶ Cfr. *Fedro* 243 e, 265 b.

²⁷ Cfr. *Cratilo* 400 b.

²⁸ *Alcibiades* I, 130 a. Esta también es una herencia socrática.

²⁹ Cfr. *Fedro* 247 c.

³⁰ Cfr. *Leyes* 726 a; *República* 611 e.

³¹ Cfr. *Timeo* 78 b – 80 d.

³² Cfr. *Timeo* 41 a – 73 a.

³³ La división de lo irascible y lo concupiscible también será adoptado por el cristianismo al referirse a los apetitos.

*Fedro*³⁴ de manera metafórica con el mito del carro alado, el auriga representa lo racional que encauza y dirige las partes inferiores del alma que son irracionales. El caballo blanco representa la afectividad buena, que sigue con sumisión al auriga y ama la templanza; en cambio, el caballo negro es su opuesto y representa a la afectividad mala, rebelde, indómita, que no desea el sometimiento del auriga y muchas veces se desboca, es vehemente y violento. Esta dualidad de afectos recuerda también la dualidad del *eros* que presentaba Pausanías en *El Banquete*³⁵, caracterizando un amor como usual y corriente, un instinto irreflexivo y vulgar, repudiable y vil porque tiende a la satisfacción de los apetitos sensuales; y el otro de origen divino, impulsado por el celo de servir al verdadero bien y a la perfección del amado.

Resulta interesante profundizar en el estudio de estas tendencias superiores en Platón. En su tripartición del alma se menciona lo racional, que se refiere claramente a la inteligencia; y los apetitos, que son mencionados en las otras dos partes, con relación a la sensibilidad. Ahora bien, ¿dónde se encuentra la voluntad?, ¿se encuentra en el tórax, donde radican los apetitos irascibles, o está en la cabeza, cerca de la razón?, ¿será la voluntad ese querer de tipo racional (*boúlesis*) que tiende a lo superior? pero, entonces ¿comparte la racionalidad con la inteligencia? Parece claro que la voluntad como potencia superior y con las funciones con las que se conocerá unos siglos más adelante todavía no aparece en Platón, aunque este gran filósofo intuye y se da cuenta que algunas tendencias pueden ser superiores a las meramente sensitivas. De todos modos, con él ya se establece la necesidad de una relación entre la inteligencia y las tendencias sensibles, incluso habla de la necesidad de un dominio político sobre ellas.

A mi modo de ver, la mayor dificultad del análisis de Platón radica en los principios dualistas de su filosofía, al separar de modo tan neto alma y cuerpo, se ve obligado a admitir especies de afectos que actúan independientemente en uno y otro³⁶. En el *Filebo* hace la distinción entre afectos del cuerpo, afectos del alma y, porque se da cuenta que hay una estrecha relación entre uno y otro, habla de afectos mixtos³⁷. Para él la fuente de los deseos es el alma, que recuerda lo que poseía antes y lo reclama, el cuerpo

³⁴ Cfr. *Fedro* 253 c – d .

³⁵ Cfr. *El Banquete* 181 b.

³⁶ Cfr. *Filebo* 33c

³⁷ Cfr. *Filebo* 47 b – 52 b.

simplemente es un receptáculo vacío que espera ser llenado. En el alma, la memoria despierta los deseos del hombre. Dice que el esfuerzo de todo ser vivo tiende siempre hacia el estado contrario al actual estado del cuerpo, por eso hay un continuo movimiento en el alma.

Con el mito del carro alado se puede entender que el dominio de las pasiones corresponde a la razón. También en el *Filebo* hace una comparación entre el deseo y la opinión. Hay placeres que son falsos y otros que son verdaderos. El virtuoso sabrá dominar las pasiones con el uso de su inteligencia³⁸.

La vida correcta no consiste en la búsqueda de los placeres y la huida de los dolores, sino en el uso correcto de ambos. En el diálogo las *Leyes* propone la imagen del hombre como una marioneta fabricada por los dioses y pendiente de los hilos de la pasión, que deben ser manejadas por la razón³⁹. En esta obra y en la *República* sugiere el modo de educar al ciudadano, que no debe dejarse llevar por los apetitos, sino gobernarlos para tender al honor y a la victoria, a la consecución de la *areté*⁴⁰.

En definitiva, Platón advierte una diferencia entre los apetitos sensibles y otros movimientos superiores del alma que poseen una mezcla de placer y dolor. Éstos deberían regirse por la razón y ejercitarse para que por medio de la virtud puedan conducir a la victoria y al dominio de sí. Ha caracterizado, además, numerosos tipos de afectos que no serán pormenorizados en este trabajo, por ejemplo, baste con citar lo que dice acerca del temor y la esperanza. «Y además de estos dos movimientos habremos de admitir una serie de opiniones sobre el futuro que llevan el nombre común de *espera*, siendo el nombre particular de las mismas el de *temor*, cuando se trata de la espera de un dolor, y el de *esperanza*, cuando se trata de una espera contraria, y que por encima de todo esto existe un juicio acerca de la bondad o maldad de estos

³⁸ «Si hay una correcta proporción y orden en el ánimo, entonces brota la virtud. Si, en cambio, la naturaleza no pierde su vehemencia, la virtud no se establece. Así redefine el intelectualismo socrático que hacía de las virtudes éticas meras φρονήσεις racionales, como si no existiese una base natural anímica que se pudiese encauzar de un modo o de otro, como se advierte en la definición de valentía en cuanto un no inclinarse más a la naturaleza bestial (Pol. 309 e); definición ya contrapuesta a aquella inicial del *Laques* como ciencia de lo temible. Puede afirmarse sin restricciones que Platón desbroza el camino hacia la idea de virtud como μεσότης entre las emociones, guiado por el ὀρθὸς λόγος», USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 45.

³⁹ Cfr. *Leyes* 645 b.

⁴⁰ Cfr. *República* 581 a – b.

sentimientos, juicio que una vez que pasa a ser creencia pública de la ciudad se llama una ley»⁴¹.

1.2. Las pasiones según Aristóteles

Platón habló de las pasiones en distintas obras, se aproximó al tema de una manera asistemática e intentó integrarla en su teoría del alma. Aristóteles, en cambio, fue mucho más sistemático que su maestro⁴². Él habla de las pasiones principalmente en la *Retórica*, *Sobre el alma*, las éticas (*Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco*, *La Gran Ética*⁴³), la *Poética* y la *Política*. De todas maneras, es preciso decir que esta sistematicidad sigue diversos criterios de orden. Por ejemplo, en la *Retórica* el criterio es la reacción que tienen los hombres para emitir algún juicio, y la pena o placer que luego se sigue⁴⁴, entonces se habla de ira, desprecio, calma, amor, odio, temor, valor, vergüenza, favor, compasión, indignación, envidia, emulación. En cambio, en las obras éticas, el criterio tiene más bien un sesgo político y la importancia que los griegos daban a la relación social. Así, se despliega otro elenco sobre la base de las virtudes: desprecio, insolencia, regocijo, eros, afición, filantropía, benevolencia, concordia, terror, estupor, espanto, confianza, arrepentimiento, entre otros.

⁴¹ *Leyes* 644 a. El subrayado es mío.

⁴² Para profundizar en el estudio de Aristóteles acerca de las pasiones, sugerimos el minucioso trabajo, ya citado, de Jorge Uscatescu Barrón, titulado *La teoría aristotélica de los templos*, en él incluye un repaso histórico de los conceptos, tal como él mismo lo explica: «Mi investigación sobre la teoría de los templos en Aristóteles se presenta como una interpretación sistemática de todos los aspectos que aparecen ora estudiados, ora aludidos, ora solamente sugeridos, pero no nombrados en todos los textos de *Corpus aristotelicum*, incluidos tratados o bien de dudosa atribución a Aristóteles o claramente pseudoaristotélicos, pero que acusan una clara raigambre peripatética de tal observancia aristotélica que justifica su aprovechamiento para una apropiación del pensamiento de Aristóteles. De esta forma se pasará revista a todo ese cuerpo de escritos tomando como guía la pregunta por los templos en Aristóteles», USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 7. Seguiré de cerca los planteamientos realizados en la obra citada para la presentación de la síntesis afectiva en Aristóteles por su gran rigor y erudición.

⁴³ Uscatescu se inclina por la opinión de la autenticidad de la *Gran Moral* que ha sido puesta como dudosa o espúrea por otros autores, cfr. USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 238-239. No viene al caso detenerse en el debate, Werner Jaeger dice que la *Gran Moral* es un tercer tratado de ética conservado bajo el nombre de Aristóteles, pero obra de un intelectual peripatético de la generación de Teofrasto, cfr. JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 274.

⁴⁴ Cfr. *Retórica* lb2 cp1 (Bk 1378 a 21-23).

Conforme a esto, parece adecuado elegir los aspectos más representativos de la teoría aristotélica que servirán para su posterior estudio en Tomás de Aquino. En este sentido, se puede considerar primeramente el lugar que ocupan las pasiones en el alma, luego el aspecto somático de las mismas, un elenco de las pasiones —aunque no sea exhaustivo— y, finalmente, la repercusión que tienen las pasiones en la vida del hombre según Aristóteles.

1.2.1. El lugar de las pasiones en el hombre

Aristóteles admite la condición dual del hombre, pero no el dualismo de su maestro, busca a toda costa conseguir la unidad del hombre⁴⁵. La unidad del viviente se logra mediante un centro dinámico que permite la vida del ser y se denomina «alma». Como vimos anteriormente, Platón hacía una división tripartita del alma: una racional y dos irracionales (de éstas últimas, en la primera se encuentra el apetito irascible y en la segunda el apetito concupiscible). En un comienzo, Aristóteles también sostuvo una tripartición del alma (racional, irascible, concupiscible)⁴⁶ siguiendo a su maestro; pero luego se inclinó por la división bipartita⁴⁷: alma racional e irracional que tampoco le pareció muy adecuada, dejaba sin resolver la ubicación de las funciones nutritivas, las partes perceptivas y la fantasía⁴⁸. «En vista del fracaso de las visiones bipartita y tripartita del alma propone una cuatripartita, más plegada a la pluralidad de funciones del alma. De este modo distingue, en primer lugar, un alma vegetativa, que cumple dos funciones; nutrición y crecimiento. Exclusiva sólo de los animales es el alma sensitiva, mediante la cual el animal obtiene noticias del mundo circundante. En tercer lugar está la parte apetitiva, origen del movimiento, que comprende el deseo, cuyo objeto es el placer, el querer, que tiene por fin lo bueno, y el θυμός o parte afectiva que abraza los temples. En cuarto lugar está el νοῦς, facultad exclusiva del animal racional y de lo divino»⁴⁹.

⁴⁵ En su momento se verá que tampoco Tomás de Aquino está de acuerdo con la opinión platónica, hay una alusión a este respecto en QDA ar1 ra; SCG lb2 cp56-57.

⁴⁶ Cfr. *Tópicos* Bk 126 a 8-16; Bk 133 a 30-31.

⁴⁷ Para Aristóteles en cada parte del cuerpo están presentes todas las partes del alma, que son homogéneas entre sí y con el todo. Recoge la tradición que afirma que el alma está dividida, de modo que una parte entiende y la otra apetece. La pregunta más delicada es qué mantiene a esas partes unidas. Está claro que no es el cuerpo, sino que más bien el alma mantiene al cuerpo, porque apenas se separa del cuerpo, éste se descompone. Cfr. *Sobre el alma* lb1 cp5 (Bk 411 b 5).

⁴⁸ Cfr. USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los temples*, op.cit., 182-183.

⁴⁹ Idem, 183-184.

La gran aporía para Platón y Aristóteles es cómo poder explicar la multiplicidad de funciones del alma, siendo ésta una sola y homogénea. En el caso del cuerpo es más fácil porque se pueden observar diferencias cuantitativas y órganos específicos; pero en el caso del alma el problema no se resuelve tan fácilmente. La misma división del alma dice relación con el cuerpo. En rigor, solamente se habla de una función pura del alma cuando Aristóteles se refiere al intelecto, pero luego, todo está en relación con el cuerpo. De todas maneras, dejando de lado al intelecto, incluso la función del entendimiento reclama una relación con el cerebro; por su parte —ya se ha visto en Platón— los apetitos descansan en el pecho y en el vientre. De manera análoga a como se divide el cuerpo en una parte superior, la cabeza; otra media, el tórax y otra inferior, el abdomen; así el alma tripartita tiene una parte vegetativa inferior, otra sensitiva que es media y la superior es la parte intelectiva.

En la división cuatripartita, el problema se centra en los puntos límites, que son siempre los conflictivos, es decir, por un lado a Aristóteles le parece claro que haya una parte vegetativa y una intelectiva; pero la parte intermedia, tiene su complejidad justamente por la presencia de los afectos, ya que éstos tienen relación con el cuerpo y también con el alma. Por un lado se da cuenta de un impulso que lleva al hombre —y al animal— a moverse; pero por otro lado hay otra función distinta al impulso motor, que es precedente y tiene que ver con la percepción de las cosas.

Las pasiones se sitúan, pues, en la parte apetitiva que sigue siendo irracional pero que se subordina al *noûs*. Las pasiones son sucesos del alma, junto con los hábitos y las virtudes, acompañados de dolor o placer, y caracterizadas por la pasividad⁵⁰. Como son movimientos del alma con repercusiones en el cuerpo, no pueden darse sin éste⁵¹. Cuando el alma está apenada o alegre, audaz o temerosa, o colérica; todas estas determinaciones se perciben como tipos de movimiento, por eso se puede inferir que el alma es movida. Pero, esta consecuencia no es necesaria, ya que estar apenado o alegre o pensativo pueden ser considerados movimientos pero no del alma, sino originados por él. No se puede decir que es el alma la que está colérica, «es tan inexacto como si

⁵⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco* lb2 cp5 (Bk 1105 b 20; Bk 1106 a 5-6).

⁵¹ Se puede decir que la pasión es un movimiento del alma, pero el movimiento es uno de los temas de estudio más complejos de la historia del pensamiento. Aristóteles distingue los movimientos de desplazamiento, alteración (cambio cualitativo), cambio sustancial de generación y de destrucción, y el cambio cuantitativo (aumento y disminución).

se expresara que es el alma la que teje o la que construye la casa. Sin duda es mejor evitar decir que el alma siente piedad, aprende o piensa, y preferible afirmar que es el hombre quien realiza esto con su alma»⁵².

Las pasiones son movimientos que alteran al hombre como compuesto y se verifican de modo cualitativo y cuantitativo, por las repercusiones en el cuerpo. Cuando el hombre siente una tendencia hacia un objeto, allí surge la *órexis* (apetito) que es la manifestación más característica del *thymós* (ánimo) humano. Ese movimiento es pasional y conlleva cierta intencionalidad porque establece una relación con el objeto percibido. Esta idea de movimiento tiene su importancia en la antropología, porque ha sido unida a la idea de imperfección. Lo imperfecto es lo que se mueve, lo que cambia, es el paso de la potencia al acto, a una perfección. Por este motivo, para los griegos, la *órexis* y la *boúlesis* eran consideradas signos de imperfección en el hombre —esto luego influirá en la ética estoica y epicúrea—. La divinidad no es un ser con tendencias ni apetitos, sino que es impassible e inmóvil, siendo al mismo tiempo el Acto Puro. ¿Quiere decir que en Dios no existirían las pasiones? En efecto, además las pasiones son de los seres compuestos, y Dios no es un compuesto, es simple: «Si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma. Por eso Dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no sólo hay una actividad del movimiento, sino de inmovilidad y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento»⁵³. ¿Y los deseos? El deseo es la expresión de la tendencia, tampoco se puede dar en Dios. Con este único argumento caen por tierra todos los dioses del Olimpo y la visión antropomórfica que se tenía de ellos. Dios no tiene cuerpo y su alma no tiene partes como las criaturas, es simple y es puro pensamiento. La felicidad del hombre para Aristóteles estriba fundamentalmente en conocer⁵⁴.

⁵² *Sobre el alma* lb1 cp4 (Bk 408 b 12).

⁵³ *Ética a Nicómaco* lb7 cp14 (Bk 1154 b 26-28).

⁵⁴ En la *Ética a Nicómaco* dice: «Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho», *Ética a Nicómaco* lb10 cp7 (Bk 1177 a 12-19).

El término πάθος proviene del significado de πάσχω, sufrir o padecer algo en sentido positivo o negativo⁵⁵. Aristóteles dice que las pasiones son aquello por lo que los hombres cambian para juzgar, y a las cuales siguen pena o placer⁵⁶. La pasión es un fenómeno compuesto donde se necesitan por lo menos dos elementos iniciales de los que se derivará otro tercero. Uno es el que recibe el efecto, otro el motivo por el que recibe dicho efecto, es decir: una fuente y un destino. De esta combinación surgirá una respuesta determinada, esa respuesta será la pasión propiamente dicha. Así, en todo acto pasional hay tres elementos bien diferenciados: fuente, destino y respuesta.

Un aspecto que arroja mucha luz al examinar el fenómeno afectivo de la filosofía aristotélica, consiste en la diferencia entre *órexis* y *boúlesis*. Aristóteles lo pone de manifiesto en la *Retórica*⁵⁷, dice que hay dos tipos de apetitos, uno irracional, que son los que resultan del cuerpo, como la sed, el hambre, el deseo sexual y los deseos que se manifiestan placenteros. Otro apetito es racional y surge como consecuencia de la persuasión, a éste último se le ha dado más tarde el nombre de *voluntad*⁵⁸.

Uscatescu⁵⁹ designa a la *órexis* como la facultad de los temples. Este autor plantea la tesis según la cual hay una facultad común encargada de los temples que a su vez tiene sus «modulaciones» con funciones propias. Así, en la *órexis* —apetito en general— habría que diferenciar el querer (βούλησις), el ánimo o *thymós* (θυμός) y el deseo o *epithymía* (ἐπιθυμία). El querer es de tipo racional, es la volición; y el ánimo y el deseo son de tipo irracional. La volición es una tendencia a lo bueno, la *epithymía* tiende al placer y el entrevero de flujos y reflujos *orécticos* da lugar a un estado anímico determinado, a un *thymós*⁶⁰.

Otro aspecto interesante es el que se refiere a la variedad de afectos en el hombre. Para explicar esa multiplicidad afectiva,

⁵⁵ Con el tiempo ha prevalecido el sentido negativo. Como lo he señalado en la Introducción, en medicina el término «patología» indica el estudio de la enfermedad y se deriva de las palabras griegas *pathos* y *logos*.

⁵⁶ Cfr. *Retórica* lb2 cp1 (Bk 1378 a 21-23).

⁵⁷ Cfr. *Retórica* lb1 cp11 (Bk 1370 a 20-30).

⁵⁸ Más adelante el amor natural será el deseo del bien sensible y el amor espiritual la tendencia al bien racional; el primero rondará la esfera del apetitivo sensible y el segundo la esfera de la voluntad. Por este motivo, el objeto de la voluntad será el bien racional y el objeto de los apetitos el bien sensible.

⁵⁹ Cfr. USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los temples*, op.cit., 192-198.

⁶⁰ Choza dice que el *thymós* es la agresividad o el impulso (en latín: *impetus*), cfr. CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, op.cit., 192.

Aristóteles recuerda en *Sobre el alma* que «el principio motor debe ser uno: el deseo, pero lo deseable es anterior a todo lo demás, pues mueve sin ser movido, simplemente por ser pensado o por ser imaginado; por consiguiente, en cuanto al número, los motores son múltiples»⁶¹. De ello se deduce que si el principio del movimiento afectivo es el deseo, habrá tantos movimientos afectivos cuantas formalidades de lo deseable hubiera. Se distinguen dos tipos de deseos que están en conflicto, por un lado el deseo racional que parte del intelecto, y por otro el deseo irracional que se deriva de la sensibilidad —de todas formas, la sensibilidad participa de cierta forma de la racionalidad—. «Los deseos nacen en lucha unos con otros, y esto ocurre cuando el pensamiento y los deseos están enfrentados, lo cual sucede en los seres que tienen percepción del tiempo pues el intelecto incita a resistir en consideración al futuro, mientras que el deseo se refiere a lo inmediato: pues el placer inmediato parece placer absoluto y bien absoluto, porque no se ve lo futuro»⁶². ¿Cómo se puede ejercer un control? Por medio del intelecto, porque si el deseo racional tiene la potencia de referirse a lo eterno, con mayor razón se referirá a lo transitorio, donde se encuentra el deseo irracional. Esto significa que de alguna manera, los deseos irracionales, aunque se manifiesten como reacciones independientes a la razón, no por ello dejan de estar, en cierta medida, bajo su dominio. Por este motivo, Aristóteles decía que la sensibilidad tiene en parte algo irracional y en parte algo racional.

De los dos movimientos irracionales: el placer (ἐπιθυμία) y la agresividad (θυμός), parece que ésta última es más racional que el deseo del placer. De hecho, si se analiza la pasión de la ira (ὀργή), los factores que concurren en ella requieren de mayor espacio temporal que en el caso del placer. La ira precisa del recuerdo de un mal que se ha padecido (esto es en el pasado) y espera poder vengarse (en el futuro) para aplacarse. La integración completa de la temporalidad va por cuenta del intelecto⁶³.

1.2.2. Elenco general de las pasiones

La *Retórica* es la obra donde Aristóteles ha analizado más claramente las pasiones. Allí se presenta un elenco con el fin de que el orador pueda influir sobre sus oyentes de manera efectiva y

⁶¹ *Sobre el alma* lb3 cp10 (Bk 433 b 10-13).

⁶² *Sobre el alma* lb3 cp10 (Bk 433 b 5-10).

⁶³ Para un estudio más detenido cfr. CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, op.cit., 195 y ss. En esta obra, el autor realiza un estudio comparativo de la tradición aristotélica junto con las tesis de Nietzsche y Freud.

persuadirlos a realizar una determinada acción o a cambiar el modo de pensar. La contraposición de las pasiones es una característica de este elenco, eso se debe a que desde el principio se establecen dos direcciones opuestas, confrontadas, una que se refiere al placer y lo que agrada; otra que se refiere al dolor y lo que desagrade. Algunas pasiones son:

1) La ira (ὀργή): es una tendencia dolorosa que toma venganza manifiesta por un desprecio claro hacia uno mismo o hacia algo suyo, sin que el desprecio sea merecido⁶⁴. Analizando esta pasión se puede observar que, por un lado es una tendencia que surge luego de haberse percatado de un desprecio, y por otro ese desprecio despierta un dolor que conduce al deseo de venganza. El dolor tiene manifestaciones físicas, por eso se conceptualiza la ira «como una ebullición de la sangre o de algo cálido que está cerca del corazón»⁶⁵. Para los antiguos, esa ebullición de la sangre es lo que facilita la acción, ya que impele al hombre a obrar.

2) El apaciguamiento (πράϋνσις): Aristóteles lo presenta como lo contrario a enojarse o airarse. Es una detención y pacificación de la ira. Si es que la ira surge a causa del desprecio, todo lo que contrarie este desprecio llevará a disminuir la ira. Por ejemplo, si uno mismo confiesa su culpa y se arrepiente, eso conducirá a un aplacamiento de la ira del otro, porque como en el castigo sienten pena por lo que han hecho —y la pena conlleva cierto tipo de dolor— el airado se percata del dolor ajeno y eso aplaca su deseo de venganza, porque ya se da cuenta de la presencia del mal en el otro⁶⁶.

3) El amor (φιλία): La *philia* es uno de los términos más importantes para el estudio de la antropología griega, es de difícil traducción y se utiliza en diferentes contextos. El término que Aristóteles utiliza para referirse a la amistad es el de *philia*, para

⁶⁴ Cfr. *Retórica* lb2 cp2 (Bk 1378 b 31-33).

⁶⁵ *Sobre el alma* lb1 cp1 (Bk 403 a 31).

⁶⁶ El autor alude al triste ejemplo de los esclavos, dice que para los que reconocen que merecen el castigo cesa el enojo que pueda haber, en cambio, los que son descarados hacen aumentar la ira, porque el descarar es negar lo evidente, y el descarar es desprecio y desconsideración, puesto que ante lo que despreciamos mucho no sentimos vergüenza. Tampoco se siente ira contra los que se rebajan a sí mismos y no replican, porque parece que reconocen que son inferiores, y los inferiores sienten miedo, y nadie que teme desprecia. Dice el Estagirita que también los perros muestran que la ira cesa con los que se humillan ya que no muerden a los que se echan al suelo. Este es otro ejemplo que confirma la idea de que los animales superiores también poseen pasiones. De hecho, también los animales tienen ira, o calma, porque ellos pueden sentir el placer y el dolor.

distinguirlo del amor concupiscible o pasional (έρως)⁶⁷. Proviene del verbo *phileō*, que significa amar en sentido amplio (hombres, animales, cosas, seres abstractos) y en sus manifestaciones principales (abrazar, besar, acariciar). Al principio, *philia* significaba el amor a las personas o cosas familiares (οικεία); podía referirse además en términos genéricos, de allí otras palabras similares como *xenophilia* (amabilidad con los extranjeros) o *philanthropia* (amabilidad hacia los demás hombres)⁶⁸. Uscatescu añade que *philia* designa tanto el temple como la virtud⁶⁹, sugiere utilizar para esta pasión un neologismo que se ajusta a mejor comprensión, se trata del vocablo «amistocidad». Sin embargo, he preferido respetar el nombre tradicional de «amor» y advertir los matices en el contexto. Aristóteles define la *philia* como «querer lo que a uno le parece bueno para alguien, por razón de éste y no por razón de sí mismo, y el procurarle estos bienes según sus fuerzas»⁷⁰. Este es el concepto más alto del amor, el que quiere el bien del otro por lo que es, no por lo que uno desea. La amistad es una forma del amor, significa una relación y es un hábito bueno, una virtud «o va acompañada de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida»⁷¹. Dedicó los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* y la considera como uno de los requisitos fundamentales para alcanzar la felicidad, es imposible que un hombre sea feliz si no tiene amigos. Aquí se ve la importancia que concede a la vida social y a

⁶⁷ Cfr. MANZANEDO, M., "La amistad según Santo Tomás", en *Angelicum*, 71 (1994), 373. Deriva los estudios filológicos a BAILLY, M.A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1910; LIDELL, A.C. y SCOTT, R., *Greek-English Lexikon*, Oxford, 1953; NYGREN, A., *Eros et Agape*, Paris, 1952; SPICQ, C., *Agapé. Prolegomènes a la théologie neotestamentaire*, Louvain, 1955; LOTZ, J.B., *Die drei Stufen der Liebe: Eros-Philia-Agape*, Frankfurt a. Main, 1971. Otro estudio de Manzanedo que puede resultar de interés sobre este tema y centrado en Aristóteles es "La amistad en la 'Ética Nicomaquea' de Aristóteles", en *Studium*, 17 (1977), 71-105.

⁶⁸ Cfr. MANZANEDO, M., "La amistad según Santo Tomás", op.cit., 373.

⁶⁹ Debido a su importancia, conviene detenerse en la explicación de este autor: «En cuanto al campo semántico, conviene reparar en que el vocablo *φιλία* proviene del adjetivo *φίλος*, profusamente utilizado por Homero, quien, no ostante, ignora el sustantivo abstracto. En los poemas épicos el término *φίλος* tiene la función de adjetivo posesivo, al que se adhiere el matiz de afición o sentimiento de cariño hacia lo poseído. En una ojeada a las acepciones de *φιλία* asombra lo amplio del campo semántico, y parejamente lo difícil que será delimitar el uso aristotélico, puesto que la *φιλία* denomina el amor a los allegados y a la mujer, el amor sexual en general, incluido el homosexual, la camaradería (*φιλία εταιρική*), incluso la alianza entre ciudades y pueblos que están bien lejos de poder entablar relaciones amistosas entre sí. Con Empédocles la *φιλία* llega hasta convertirse en un principio ontológico (*φιλότης*). Por último se habla de una *φιλία* con los animales, como en el *Cletofonte* 409 d, diálogo atribuido a Platón», USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los temples*, op.cit., 95-96.

⁷⁰ *Retórica* lb2 cp4 (Bk 1380 b 35 – 1381 a 1).

⁷¹ *Ética a Nicómaco* lb8 cp1 (Bk 1155 a 2).

la apertura del hombre hacia los demás, en estos libros analizará pormenorizadamente las causas de la amistad y de qué manera aumentan o disminuyen. También en la *Retórica* ofrece una síntesis acerca de los distintos elementos que inciden en la amistad.

4) El odio (μῖσος): Se contrapone al amor, es un tipo de aversión, de desagrado, pero no se limita a un malestar interior sino que busca una acción, busca causar el mal, eliminar eso que se odia, apartarlo de la vista y de la vida de uno. Entre sus causas están la ira, la vejación y la calumnia. La ira siempre es contra algo individual, pero el odio también se da contra géneros, porque todo el mundo odia al ladrón o al delator. Es llamativo observar que según Aristóteles la ira se puede curar con el tiempo y se aplaca, en cambio, el odio no tiene remedio; su análisis psicológico le lleva a descubrir que las cosas que causan pena se sienten, pero hay algunas contrariedades que se perciben menos sensiblemente, como son la injusticia y la necesidad. El que se enoja siente pena, el que odia no. El que se enoja puede sentir compasión ante algún suceso, el que odia no siente compasión, porque el que está airado desea que las pague aquel contra el que está airado, pero el que odia, desea que no exista.

5) El temor (φόβος): El temor es cierta pena o turbación que resulta de la representación de un mal inminente, sea dañino o penoso; pues no todos los males se temen. Debe ser algo inminente, porque lo que está muy lejos no se teme, por ejemplo, todos sabemos que moriremos, pero como no lo vemos cerca no nos preocupamos. Sobre todo causa temor aquello que por su potencia tiene la capacidad de destruir o causar daños que conduzcan a una pena grande. Se teme el odio y la ira de quienes tienen poder para hacer algo. Es temible estar a merced de otro, o ante la presencia de uno que es más fuerte, o de aquel que no tiene un modo claro de actuar para con uno, sino que tienen pensamientos oscuros y actuación poco clara. Los que son injustos son temibles cuando tienen fuerza, porque pueden acudir a la venganza. En general son temibles todas las cosas que cuando les ocurren a otros o amenazan ocurrirles merecen compasión⁷².

6) La tranquilidad (θάρσος): Este término que significa tener confianza en las propias fuerzas para afrontar los peligros y dificultades que aparecen, inclinan a uno a pensar que se trata más bien de la valentía. De hecho Tovar⁷³ lo traduce de esa manera. Sin

⁷² Cfr. *Retórica* 1182 a 27- 1383 a.

⁷³ Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, 109, Traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar.

embargo, Uscatescu —que admite la proximidad del vocablo al campo semántico de la valentía (ἀνδρεία)— prefiere el término «calma» ya que enfatiza la expectativa de la cercanía de los auxilios o de la ausencia o lejanía de lo temible⁷⁴.

Todas estas pasiones que Aristóteles menciona en el tratado de la *Retórica* forman el elenco más conocido del autor. Sin embargo, no son las únicas, ya que hay otras pasiones que se mencionan en los distintos tratados éticos. Uscatescu los ha podido compendiar y los agrupó conforme a las características más comunes y a sus afinidades⁷⁵. Hizo una división de cinco grupos y así resultan:

- 1) Temples del menosprecio: el desprecio (καταφρόνησις) y la insolencia (ὕβρις).
- 2) Temples de la alegría: el regocijo (καρά) y la *epikairkekakía* que es la alegría por la desgracia ajena.
- 3) Temples de la atracción: el *eros* (ἔρως), la afición (φίλησις), la filantropía (φιλανθρωπία), la benevolencia (εὐθνοια), la concordia (ὁμόνοια).
- 4) Temples de la repulsión: el terror (δινός), el estupor (ἐκπλεξις), el espanto (κατάπλεξις), la ociosidad (διαβολή).
- 5) Temples del ascenso: la confianza (πίστις), la comprensividad (συγγνώμη), el arrepentimiento (μεταμέλεια).

Sin grupo quedan: la expectativa (ἐλπίς) y el entusiasmo (ἐνθουσιασμός).

Cuando las pasiones tienen cierta estabilidad en la conducta humana y pasan a convertirse en hábitos, surgen una serie de pasiones de segundo nivel, que en este estudio son denominados afectos intermedios o de segundo grado y por lo general acompañan a una virtud o son ellas mismas virtudes, al tratarse de hábitos. En este grupo pueden mencionarse por ejemplo: la valentía (ἀνδρεία), la liberalidad (ἐλευθεπιότη), la magnificencia (μεγαλοπρέπεια), la mansedumbre (πραότης), el pudor (αἰδώς), entre otras.

⁷⁴ Cfr. USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los temples*, op.cit., 109.

⁷⁵ Cfr. USCATESCU, J., *Idem*, 143-173. Respeto la denominación que adopta cuando habla de los *temples*. Como ya dije anteriormente, lo que él denomina «temple», yo lo seguiré llamando «pasión» para no abandonar la terminología tradicional.

1.2.3. El aspecto somático de las pasiones

Como se ha dicho anteriormente, en el mundo antiguo las pasiones tenían una directa referencia somática y se pensaba que estaban asentadas en ciertos órganos específicos. Uno de los motivos de este razonamiento era la concepción de todo lo existente como algo corpóreo, con distintos grados de «consistencia» o «sutileza». Es decir, aquellos fenómenos difícilmente mensurables eran considerados más sutiles y livianos, como el éter o el fuego. La composición del cosmos podía reducirse a una combinación de los cuatro elementos básicos: la tierra, el agua, el aire y el fuego, que Aristóteles los situaba en el mundo sublunar. El éter era el elemento básico del mundo celeste.

Aristóteles admite que el asiento principal de las pasiones del hombre se encuentra en el corazón. «Del corazón se hace asimismo la sede del temor, pero también de todos los temores en general, puesto que el calor y el frío, cualidades básicas de los temores, tienen también su origen en él»⁷⁶. La sangre y los humores cumplen un papel importante. Contribuyen a cambiar el estado anímico según la temperatura. El calor y el frío son principios vitales que se mezclan para producir los movimientos en los seres, junto con otras dos cualidades que son lo seco y lo húmedo⁷⁷. La relación pasional repercute en la fisiología y da lugar a fenómenos somáticos como la ruborización, el escalofrío, el temblor o el empaldecimiento; cuando hay especial vehemencia puede haber secreción de lágrimas o sudores. Todo esto reafirma la tesis aristotélica donde las afecciones son formas subsistentes en la materia⁷⁸.

Podemos advertir una relación sistémica entre los elementos que componen el ser humano, hay una mutua imbricación entre las funciones de los órganos y el aspecto anímico. Tan estrecha y completa es la relación, que no puede evitar involucrar a todos los elementos y darles un sentido o encontrar alguna explicación causal. Esto también ocurre con el aspecto fisiognómico. La fisiognómica (φυσιογνωμείν) es el estudio de la correspondencia entre el temperamento del hombre y sus rasgos corporales, en relación con el comportamiento general de la persona. La relación del cuerpo con el alma ha sido atendida

⁷⁶ USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los temores*, op.cit., 220.

⁷⁷ Cfr. *Problemas* Bk 956 a 28 – b 5. Cabe señalar que éste es un escrito pseudo-aristotélico.

⁷⁸ Cfr. *Sobre el alma* lb1 cp1 (Bk 403 a 25).

nuevamente en las últimas décadas del siglo XX⁷⁹. «Hay una correspondencia entre la inteligencia y la morfología del cuerpo. El cuerpo humano no es como el de los animales. La diferencia fundamental es que en él la biología está al servicio de las funciones intelectivas»⁸⁰. Aquí no se trata solamente de la necesidad de que el tipo de alma que tiene el hombre requiera de un cuerpo con unas condiciones adecuadas, sino que va un poco más allá, lo que Aristóteles intenta establecer es una relación causa-efecto también con relación a los temperamentos⁸¹.

Aristóteles no solamente ha tenido el cuidado de comentar los diversos aspectos del hombre en cuanto a su constitución físico-espiritual, y además ha propuesto una relación de influencia de la geografía y del medio en el carácter y en el modo de ser de los pueblos, es decir la *etnografía*. «Presenta a los habitantes de las regiones septentrionales como animosos, pero faltos de inteligencia y destreza, por lo que son libres e incapaces de organizarse políticamente. Esto se transluce en su comprobada incapacidad de dominar los pueblos vecinos, como se observa en los celtas. En el otro extremo sitúa Aristóteles a los pueblos asiáticos, dotados de gran inteligencia, pero sin ánimo y, por ende, proclives a dejarse dominar por otros. Entre ambos extremos están los griegos, que

⁷⁹ Dos autores que incorporan este aspecto corporal a la dimensión personal del ser humano son Julián Marías, (*Antropología Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973) y Leonardo Polo (*Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991). Para una revisión histórica de la fisiognómica cfr. CARO BAROJA, J., *Historia de la fisiognómica: el rostro y el carácter*, Istmo, Madrid, 1988. Aquí no se pretende debatir acerca de la validez científica de la fisiognomía, simplemente presentar las teorías formuladas por Aristóteles en este sentido.

⁸⁰ YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la existencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 31. Más adelante añade «en consecuencia, algunos de sus rasgos constituyentes, como el *bipedismo*, la *posición libre de las manos*, que no necesitan apoyarse en el suelo, la *postura erecta* y vertical de la columna vertebral, la *posición frontal de los dos ojos* para mirar hacia delante y no hacia los lados, el *mayor y más peculiar desarrollo cerebral*, están relacionados entre sí, son "sistémicos", es decir, remiten unos a otros, y no se pueden concebir aisladamente», Idem.

⁸¹ Todo puede constituir una señal, desde los movimientos hasta el color del pelo, de la cara, el tono de voz, la estatura, y otros. Así, el deprimido tiene las cejas fruncidas, y los ojos débiles y secos, su movimiento es cansino por falta de calor interno, por lo general camina un poco inclinado. Al animoso se le ilumina el rostro, le brillan los ojos, aunque por la edad pueda tener una mirada cansada. El desvergonzado tiene los ojos grandes y brillantes, llenos de sangre y abultados, el cuerpo inclinado y los omóplatos empujados; tiene la cara redonda y la tez clara. Los dedos de los pies los tiene encorvados como los animales dotados de garras. El valiente tiene el pelo recio, hombros anchos y pronunciados, pecho también ancho por el calor, cuello fuerte, pantorrillas metidas, voz grave y rostro picudo, a semejanza del águila. El cobarde tiene los rasgos opuestos. El irónico tiene la cara rolliza y arrugas alrededor de los ojos. El compasivo es delicado, pálido, con ojos brillantes y las narices arrugadas hacia arriba, de llanto fácil, amigo de mujeres, amoroso, memorioso, de buen natural.

combinan las notas de animosidad e inteligencia, piedras angulares de su libertad y sentido político. Es también esta recta combinación de animosidad e inteligencia lo que les hace ser más dúctiles a la virtud. Gracias a su inteligencia política llevan una vida social armónica y podrían emprender la conquista de pueblos limítrofes, si se dieran las condiciones necesarias»⁸².

1.3. El postaristotelismo

Desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino, casi no se encuentra en la historia de la filosofía ningún otro estudio tan pormenorizado y sistemático acerca de la afectividad humana⁸³, eso no quiere decir que no se haya tratado este tema, una excepción importante es la escuela estoica, sobre todo los estudios minuciosos de Crisipo. Como se podrá ver a continuación, las distintas corrientes de pensamiento griego posteriores a Platón y Aristóteles han presentado matices y alternativas propias, pero siempre teniendo a sus espaldas los trazos maestros de aquellos grandes filósofos.

Además de la línea continuadora de la escuela aristotélica, en manos de Teofrasto, surgieron otras escuelas de pensamiento como los estoicistas, los epicureístas, los escépticos y los neoplatónicos. Para finalizar este período, será conveniente hacer un repaso de las líneas principales de estas escuelas con relación al tema que se viene investigando.

1.3.1. El estoicismo

De las tres etapas que suelen destacarse en el estudio del estoicismo, nos centraremos en las ideas desarrolladas por el estoicismo antiguo y medio⁸⁴. En el primer período se puede observar una nota de carácter más bien dogmática donde sus representantes intentan justificar las tesis ontológicas y lógicas de una manera un tanto rígida en las controversias con los académicos. Uno de estos representantes del estoicismo antiguo

⁸² USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 227.

⁸³ Se mencionan algunas obras relacionadas, como el libro *De los Templos* (FORTENBAUGH, W., *Quellen zur Ethik des Theophrastus*, Amsterdam, 1984), pero son obras perdidas.

⁸⁴ Cfr. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, BAC, Madrid, 1990. En general se puede consultar: ARNIM, H. VON, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903-1905, 1924, 4 vols.; FESTA, N., *I frammenti degli Stoici antichi, ordinati e raccolti*, Bari-Laterza, 1932-1935; MANCINI, G., *L'Etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padova, Cedam, 1940.

fue Crisipo⁸⁵. Más tarde, atenuaron aquellas tesis limitando sus enseñanzas a temas de carácter ético, donde incluyeron elementos académicos y peripatéticos.

Zenón y su escuela elaboraron detalladamente una doctrina de las pasiones que exponía su naturaleza y distinciones precisas entre unas y otras. Igual que Aristóteles, dijo que las pasiones son movimientos del alma irracional. Sin embargo, no debe entenderse que admitía una doble partición del alma. Los estoicos propugnaron un monismo antropológico que se caracterizará más adelante. Una de las consecuencias a la que se llega por este monismo es que al identificar el *logos* con la *physis*, todo lo que no sea racional, tendrá que ser antinatural, por consiguiente, las pasiones eran algo antinatural. Después de Zenón se le puede mencionar a Crisipo, a quien debemos uno de los tratados más sistemáticos de las pasiones y algunos métodos para su posible «curación». No solamente logró una amplia enumeración de las pasiones, sino que además pudo analizar otros movimientos o inclinaciones similares como la proclividad a las pasiones con cuatro especies: la tristeza, la iracundia, la «envidiosidad» y la irritabilidad. Un tercer representante del estoicismo es Posidonio de Apamea quien se preocupó en indagar las causas de las pasiones hasta encontrar sus facultades originarias; eso le llevó a congeniar con algunas tesis de Platón y Aristóteles en contra de la concepción monista de sus antecesores; admitía la presencia de distintas facultades.

La concepción de la antropología estoica hace del hombre un microcosmos compuesto de cuerpo y alma, de tierra y agua, donde las almas son partículas desprendidas del Fuego divino⁸⁶. «Los estoicos dicen que el alma se compone de ocho partes; cinco que son las sensitivas: vista, oído, olfato, gusto y tacto; la sexta, que es la del lenguaje; la séptima, que es la seminal, y la octava, que es el mismo *hegemonikón*, de donde todas las otras se extienden por los órganos apropiados, a manera de tentáculos de pulpo»⁸⁷. Como en la Naturaleza todo es bueno, y el hombre es un microcosmos, debe ajustar su comportamiento al orden universal, sometiéndose voluntariamente a la finalidad que impulsa a todos los seres. El medio para asegurar la felicidad va unida siempre a la

⁸⁵ Crisipo ha sido un escritor prolífico, se le atribuyen setecientos cinco tratados y se cuenta que escribía quinientas líneas cada día, de todos modos su estilo no es sistemático, ni prolijo, ni ordenado. Cfr. FRAILE, G., *Idem*, 623.

⁸⁶ Cfr. EPICETEO, *Disertaciones* I, 14, 6.

⁸⁷ AECIO, *Placita* IV, 4, 6.

virtud, así como el sufrimiento al vicio: «*Non potest enim cuique idem semper placere nisi rectum*»⁸⁸.

Las pasiones tienen su origen en el impulso general primitivo de la naturaleza. Si ese impulso no es controlado por la razón, se vuelve irracional y se desvía de su rectitud, entonces atenta contra la misma naturaleza. Son movimientos excesivos de la parte sensitiva contrarios a la naturaleza y a la razón⁸⁹. Como son enfermedades del alma que producen perturbaciones ya que proceden de representaciones falsas, éstas generan juicios erróneos en la razón; por eso para dominar las pasiones no se debe asentir a las representaciones engañosas que perturban el juicio. La naturaleza es buena, pero las pasiones que provienen de ella son el resultado del desorden de la razón, por eso aparecen los juicios erróneos y las opiniones falsas. No solamente hay que dominarlas, sino que el hombre debe tratar de extirparlas del todo, para llegar a la imperturbabilidad del ánimo, a la impasibilidad (ἀπρόθεια); entonces podrá alcanzar la serenidad del alma y la libertad del sabio.

Se distinguen fundamentalmente cuatro pasiones: displacer, placer, temor y deseo, Aristón de Chios, discípulo de Zenón, los compara con la forma más antigua de la lira helénica de cuatro cuerdas⁹⁰. Los dos primeros están condicionados por el presente y los dos últimos por el futuro. El placer y displacer son los que obtienen mayor caracterización; se describe el displacer como contracción y hundimiento, disminución y aflojamiento del alma; el temor es el abatimiento; el placer es como una elevación o difusión del alma. Otra pasión muy estudiada es la ira, que es una forma de deseo, y es concebida como elevación del ánimo.

1.3.2. El epicureísmo

Epicuro era natural de Samos, hacia el 307-6 a.C. se instaló en Atenas, compró una casa con un jardín donde daba sus lecciones. En realidad, más que una escuela filosófica —como el Liceo o la Academia—, era un círculo de amigos, una especie de congregación o más bien una casa de retiro y sanatorio moral. Asistían las personas maduras, golpeadas por la vida que iban a buscar un asilo de paz y de amistad, así como otros jóvenes

⁸⁸ SÉNECA, *De vita beata* VIII, 2.

⁸⁹ Cfr. CICERÓN, *Tusculanae Disputationes* IV, 6; DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum* VII, 110.

⁹⁰ Cfr. BARTH, P., *Los estoicos*, Revista de Occidente, Madrid, 1930, 92-93.

inquietos. Hacían una vida en común austera, frugal y retirada; menospreciaban el dinero y las dignidades; su finalidad era conseguir la paz interior y la tranquilidad de ánimo, ya que eso les parecía la felicidad⁹¹.

El principal interés de Epicuro y sus seguidores era averiguar en qué consistía la felicidad. Se puede decir que todo su pensamiento gira en torno a una filosofía moral. Diógenes Laercio señala que el fin de los epicureístas es el placer «Como demostración de su tesis, según la cual el placer es fin, toma el hecho de que los seres vivos, por el hecho mismo de su venida a la existencia, buscan el placer y huyen del dolor, por naturaleza y sin ningún raciocinio. Así pues, siguiendo una impresión que nos es congénita, huimos del dolor (...) Igualmente con vistas al placer elegimos las virtudes, como se eligen las medicinas para la salud (...) En cuanto a Epicuro, asegura que sólo la virtud es inseparable del placer»⁹².

Esta filosofía procede del atomismo de Demócrito, por este motivo es esencialmente materialista y sensista. Rechaza toda reflexión acerca de temas especulativos, critica a la misma filosofía por ser inútil y no servir para alcanzar la felicidad. No se observa en la escuela epicúrea ningún estudio sistemático acerca de las pasiones como en cambio sí se ha encontrado en el estoicismo; de todos modos la referencia a las pasiones como elementos desestabilizadores por un lado, del estado anímico del hombre, y como componente importante para alcanzar la felicidad, está presente en la Escuela del Jardín. El planteamiento de Epicuro manifiesta un pesimismo que viene como consecuencia de su mecanicismo antifinalista⁹³. Los placeres y la belleza de la vida están transidos por la amargura de una vida tediosa y finita, que no deja de ser una simple vanidad.

1.3.3. El escepticismo

Al igual que el estoicismo, el escepticismo ha tenido varias etapas y numerosos representantes con matices propios. La

⁹¹ Cfr. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I*, op.cit., 587. Se pueden encontrar más datos en BAILEY, C., *Epicurus, the extant Remains*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1975; ARRIGHETTI, G., "Introducción, texto crítico y notas", en EPICURO, *Opere*, Torino, Einaudi, 1960; OATES, W.J., *The Stoic and Epicurean philosophers. The complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, M. Aurelius*, New York, 1940.

⁹² DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum X*, 137-138.

⁹³ Cfr. FABRO, C., *Historia de la Filosofía I*, Rialp, Madrid, 1965, 140. El estudio del pensamiento griego ha sido elaborado por Giuseppe Faggin.

riqueza y diversidad de alternativas que presenta la realidad, así como la complejidad de los problemas y el deseo de claridad, ha llevado a muchos filósofos griegos a plantearse una actitud de desconfianza en sus propias facultades cognoscitivas. El gran tema de «lo uno y lo múltiple» ha sido uno de los principales desafíos para el pensamiento filosófico. Ya desde los comienzos de la filosofía, varios pensadores —Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón— han tenido expresiones desfavorables con respecto a la certeza del conocimiento, sobre todo el sensitivo. Pero es más adelante cuando esa actitud se plasma en una escuela y aparecen figuras concretas que pregonan esta actitud de desencanto de la razón⁹⁴.

Con relación al tema que investigamos, interesa destacar la actitud de los escépticos con respecto a las pasiones. Desde Pirrón se puede ver que la búsqueda de la felicidad se consigue por medio de la *ataraxia*, es decir, no dejarse llevar por los sentimientos ni por las inclinaciones. Como las representaciones de las cosas aparecen indiferentes en su valor de verdad, no mueven al juicio —ni se las acepta, ni se las rechaza— se produce una abstención. Moverse conforme a algún juicio conduce a la agitación espiritual, lo mejor es dejarse llevar por los usos y costumbres del mundo cultural dado. Además, como los deseos son insaciables, aspiran compulsivamente a otros bienes, se los debe dominar hasta conseguir un equilibrio. La terapia de los escépticos consiste en curar a los que viven encadenados a opiniones dogmáticas.

La diferencia con los estoicos es que éstos pregonaban una *apátheia* que consiste en verse libre de los sentimientos *agitantes*; en cambio la *ataraxia* de los escépticos busca la ausencia de agitación. Pero es tan sutil la diferencia que algunos han visto en la postura escéptica, una modalidad de la *apátheia* estoica⁹⁵.

1.3.4. El platonismo medio y el neoplatonismo

Los dos primeros siglos del cristianismo —incluso desde el siglo I a.C. también— ofrecen un conjunto de aspiraciones que constituyen la preparación de la gran síntesis del neoplatonismo con el que para varios historiadores se cierra la especulación

⁹⁴ Acerca del escepticismo se puede consultar en SEXTO EMPÍRICO, *Hypotiposes pyrrhonicae* y *Adversus Mathematicos*, Bekker, Berlín, 1842; DIELS, H., *Poetarum philosophorum Fragmenta*, Timón, Berlín, 1901; MACCOLL, N., *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus*, Londres, 1869.

⁹⁵ Cfr. USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 450.

filosófica griega. «La filosofía huye de las sutilezas y refinamientos dialécticos, se abandonan los grandes temas especulativos y se refugia en la Moral y en la Religión, buscando fórmulas sencillas y normas de fácil aplicación para resolver el problema práctico de la orientación de la vida. (...) Sale de la escuela y penetra en la vida. (...) La desconfianza en las fuerzas de la razón se traduce en el predominio de lo irracional sobre lo racional. Lo sentimental, lo emocional, la fe ciega, la adivinación, los oráculos, y hasta la magia y las supersticiones prevalecen sobre lo que hasta entonces había sido la Filosofía»⁹⁶.

En los primeros años del siglo I aparece un hombre que tendrá una importancia singular y gran influencia durante varios siglos, se trata de Filón de Alejandría. La antropología de Filón se inspira en el platonismo y en el estoicismo, dice que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, donde el cuerpo es malo y así como todo placer que provenga de él. En el alma hay dos partes, una corpórea que viene de la tierra y está mezclada con sangre, y la otra es un «soplo divino», una emanación de la divinidad, en la que se halla la inteligencia y la voluntad libre. De todas formas hay algunas naturalezas más divinas, que son almas libres de cuerpos que habitan en la parte superior del éter. El cuerpo inclina al hombre a los bienes terrenos y al placer sensible, de ahí provienen las tentaciones y el pecado que separan al hombre de Dios para unirlos más a la carne. Por eso, para librarse, es preciso despreciar el cuerpo y someterlo a un ascetismo riguroso. Así, mediante la lucha y la austeridad estoica, mediante la *virtud*, uno se podrá liberar. Para llegar a la felicidad hay que pasar previamente por la *apátheia*, cuyo fundamento es la propia imperturbabilidad divina, ya que Dios es no engendrado, inmortal, incorruptible, santo, inmutable⁹⁷.

Antes de entrar en el neoplatonismo, los historiadores hablan de un período denominado el Platonismo medio. Tiene una duración de dos siglos y es el último período de la Academia de Platón. En el platonismo medio confluyen las ideas de numerosas escuelas, pero el esfuerzo de sus representantes se centrará en un intento de volver a la ortodoxia platónica. Uno de ellos es Plutarco, quien rescata una idea peripatética acerca de la virtud ética. Dice que la ética debe buscar una simetría de las pasiones, el justo medio, y no una especie de imperturbabilidad. Como no se puede dominar la *apathéia*, lo que resta es dominar las pasiones, ya sea

⁹⁶ FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I*, op.cit., 685.

⁹⁷ Cfr. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quoad Deus sit immutabilis* II, 56-94.

reprimiendo los accesos violentos o animando si la pasión es muy débil. Lo emocional es algo connatural, no se lo puede extirpar sino educar. Escribió una obra que luego tendría gran importancia, incluso en la época moderna, se titula *Moralia*, donde trata acerca de algunos templos concretos (la ira, la envidia, el odio, la vergüenza, la «afanosidad», el «eros entusiástico»). «Tampoco a Plutarco se le ocultó la importante contribución de los templos a la configuración de las virtudes. A la valentía contribuye la ira; el odio de lo vicioso junto con la indignación, a la justicia; la φιλοστοργία, a la amistad; la conmoción, a la filantropía; en fin, el contristarse y el coalegrarse, a la benevolencia. Sólo ocurre esto siempre y cuando la razón intervenga decididamente»⁹⁸. También en esta época aparece el famoso médico Galeno, que admite algunos elementos platónicos en cuanto a la bipartición del alma, y se inclina por la extirpación de las pasiones porque su incremento y descontrol los ve como una enfermedad contra la que hay que luchar por medio de la ascesis.

El neoplatonismo adopta una postura opuesta al aristotelismo, y retorna al dualismo platónico del alma y el cuerpo. Su más claro representante es Plotino (205-270). Aunque en él se funden todos los elementos del pensamiento anterior en un vasto sistema que intenta ordenar la realidad, no se puede pensar que es un mero sincretismo. Es más bien una síntesis que tiene características propias. Sobre todo se nota cuando se estudia al Uno. Es un ser a la vez trascendente, porque está fuera y por encima de todos los demás seres; pero también inmanente, ya que todos dependen de él en su ser y actividad, todos tienden a él como a su principio. De ese Uno emanan todos los seres y se constituyen en entidades jerárquicamente escalonadas. Por ser ésta la tesis central del plotinismo, se ha planteado a esta corriente filosófica más como una teología o sistema religioso⁹⁹.

En cuanto a las pasiones, al escindir tanto el mundo sensible y el inteligible, Plotino crea un gran abismo incomunicable. Como el alma puede separarse del cuerpo, también le es posible no padecer deseos ni pasiones, ya que esto solamente acaece cuando el alma se encuentra en el cuerpo. Las pasiones emergen de la conjunción del cuerpo y del alma, están vinculadas a determinados órganos, como el hígado y el corazón. Aunque el tratamiento de las pasiones no ocupe un lugar central, hace breves reflexiones acerca

⁹⁸ USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 467.

⁹⁹ Cfr. KIEFER, O., *Plotin Enneaden I*, Leipzig, 1905, 20.

de algunas de ellas¹⁰⁰. No acepta la *metriopátheia* —regulación de las pasiones— aristotélica, tampoco habla de una *apátheia* en el sentido estoico, prefiere optar por la *catarsis* platónica para dar salida a las emociones y deseos que agitan el alma. Es el paso para llegar a la imperturbabilidad, que es la nota del alma superior.

1.4. Las pasiones en la Patrística

La irrupción del cristianismo supuso un cambio importante en el planteamiento de la filosofía occidental circunscripta hasta entonces al mundo griego. El imperio romano ayudó a expandir las formas culturales y, como parte indisoluble de ellas, las ideas. Llegó un momento en el que se encontraron filosofía y cristianismo. La filosofía y la religión ya habían conversado desde los inicios de aquélla en Mileto. La mayoría de las religiones estaban sustentadas en los mitos, y los primeros filósofos se sentían insatisfechos ante esa especie de irracionalismo que presentaban las explicaciones míticas. Tal vez ese haya sido el motivo por el cual se inició un nuevo modo de conocer la realidad. No fue nada fácil despojarse de las tradiciones míticas, basta con fijarse en el gran influjo de las obras de Platón¹⁰¹. Más tarde, Aristóteles y la escuela peripatética consiguieron sistematizar mejor el cúmulo de teorías filosóficas y, de alguna manera intentaron conciliar pensamiento y creencia religiosa. Pero las demás escuelas y sobre todo el platonismo medio y el neoplatonismo, dieron pie a que comenzaran a resurgir de nuevo algunas posturas espiritualistas y místicas de índole mágica.

Con el cristianismo pasó algo distinto. Su mensaje no solamente traía una coherencia interna sino también —a pesar de los grandes misterios que postulaba— la posibilidad de acceder a sus verdades por medio de la razón. Las verdades que proclamaba eran distintas de los mitos, tenían la fuerza de la experiencia y el respaldo de acontecimientos históricos, sobre todo de una persona extraordinaria como Jesucristo. Todo esto facilitaba el «salto al

¹⁰⁰ «De la ira dice que implica un conocimiento de algo que pone de manifiesto una injusticia. Esta dimensión intelectual no puede ocultar una predisposición somática a la ira, como se conoce por aquellos dotados de bilis y sangre caliente, que, frente a las personas frías, son proclives a encolerizarse (...). Afirma que el placer es un conocimiento del ser viviente con la imagen del alma de nuevo instalada en el cuerpo, mientras que el dolor es el conocimiento del retroceso del cuerpo al verse desposeído de la imagen», USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 471.

¹⁰¹ De hecho, Platón no apelaba a los mitos solamente como un recurso expresivo o literario, sino como algo real y verdaderamente religioso. Cfr. PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, 19; 25-32.

vacío» que exigía su fe. «El cristianismo aparece en un momento de crisis o de agotamiento del pensamiento filosófico. Roma había logrado conquistar el mundo, pero no fue capaz de comprender, ni menos de asimilar, el ideal científico griego. Bien es verdad que ese vasto ideal estaba en plena decadencia en el momento en que Roma extendió su dominio sobre los países del helenismo»¹⁰². En definitiva, en esos años comenzaron a confluir en Occidente, tres grandes corrientes: la filosofía griega, la religión cristiana y las demás religiones esotéricas de Oriente. De esta combinación surgieron múltiples alternativas: a) filosofías con un fuerte influjo del pitagorismo y del platonismo, e incluso del cristianismo; b) posturas que rechazaban la filosofía y solamente admitían la religión como algo verdadero; y c) filosofías que postulaban la desesperanza acerca de la capacidad de conocimiento humano.

Las principales teorías filosóficas pusieron el acento en la espiritualidad de la naturaleza humana. La puerta que dejó abierta Platón permitió que entraran «redimidas» muchas religiones que se sustentaban de manera endeble en los mitos. Ahora podían encontrar argumentos mucho más sólidos para exponer sus doctrinas. Principalmente dos escuelas fueron las que supieron aprovechar esa ola de nuevo espiritualismo: la de los neopitagóricos y la de los neoplatónicos. Además, se puede decir que la corriente más importante que ha asumido el espiritualismo de las religiones místicas en esa época ha sido el gnosticismo.

Aunque no constituyera propiamente una escuela filosófica, ni siquiera una secta religiosa, el gnosticismo era una especie de movimiento difuso con modalidades diferentes en sus distintos representantes donde predominaban las preocupaciones en torno al mal y al dolor. Confluyeron en este movimiento numerosas tendencias de pensamiento —incluso el cristianismo—, sobre todo las del platonismo medio y el filonianismo. Los gnósticos tienen un vivo sentimiento de la trascendencia de Dios y de su radical separación de la materia. Dicen que Dios no tiene relación directa con las cosas creadas, sino que hay una serie de seres intermedios hasta llegar al artífice del mundo material que es el *Demiurgo*. El gnosticismo presentaba un concepto pesimista de la materia, a la que consideraban como algo malo y fuente del mal, donde solamente acaecía la imperfección, es decir el cambio y la corrupción. Su origen no se debía a Dios sino a los *eones* o seres intermedios, uno de los cuales cometió un pecado, de donde

¹⁰² FRAILE, G., *Historia de la Filosofía II. El judaísmo y la filosofía. El cristianismo y la filosofía. El islam y la filosofía*, BAC, Madrid, 1960, 63.

proviene el mal en la creación. El hombre está compuesto de dos elementos: la materia que es el elemento malo, y el espíritu que es el bueno. La vida consiste en una ascensión («ascesis») y una liberación del principio del mal. Hay dos formas de alcanzar todo esto —tal como la presentaban algunas escuelas—, una decía que se tenía que luchar contra las pasiones y la otra justificaba las tendencias pasionales desligando toda responsabilidad del espíritu a las debilidades de la carne.

Otro movimiento importante de esta época es el maniqueísmo. Surgió en Persia como una derivación del gnosticismo, su más claro representante es Manes (216-276), quien mezclaba elementos gnósticos, cristianos y mazdeístas para darle a su doctrina un acento peculiar que consiguiera oponerse a la difusión del cristianismo entre los sirios. También se centraba en resolver el problema del mal. La ontología maniquea está basada en un dualismo donde se enfrentan dos reinos: el espiritual que es el bueno y el material que es el malo. Desde siempre existieron dos principios universales: el bien y el mal; el hombre surge accidentalmente de la lucha entre los dos poderes y está constituido por ambos. El hombre debe conseguir tres sellos para poder alcanzar la luz y liberarse de la materia tenebrosa. Esos sellos los aprendería del paráclito Manes, enviado por Jesús. Los tres sellos son: a) De la boca: no permitir que entre o salga nada impuro, no decir mentiras ni palabras obscenas, y no comer carne ni beber vino —eran vegetarianos—; b) De la mano: abstenerse de los trabajos manuales, no hacer la guerra ni matar a nadie, no robar, practicar la pobreza, perdonar las injurias y despreciar los honores; c) Del seno: abstenerse del matrimonio y de la generación para evitar la propagación del mal; se recomendaba la virginidad, pero se permitía el concubinato siempre que no nacieran hijos. Los hombres estaban divididos en tres clases, las dos primeras correspondían a los iniciados (eran los *electi* y los *auditores*) y la tercera era la de los pecadores que irían irremediabilmente al infierno. El maniqueísmo se difundió por Oriente hasta las invasiones de los mongoles. En Occidente algunas de sus ideas fueron asumidas por los cátaros y los albigenses en el siglo XIII.

El encuentro entre el cristianismo y la filosofía no fue rápido; ha tenido un lento proceso. San Pablo fue el primero en dar testimonio claro acerca de la ella aunque con un cariz un tanto negativo: «Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en elementos del mundo,

y no en Cristo»¹⁰³. El cristianismo no es una filosofía más, es una doctrina de salvación por medio de Jesucristo, Hijo de Dios, que ha enseñado un camino con absoluta suficiencia salvadora, manifestada como una sublime revelación divina donde las especulaciones filosóficas quedan a un nivel muy inferior por su defectibilidad. Muchos pensaron que el mensaje de San Pablo era una confrontación directa con la filosofía y, por tanto, adoptaron una actitud hostil. Sin embargo, el Apóstol mantuvo una actitud de diálogo y respeto que se demostró en el famoso discurso del Areópago¹⁰⁴ de Atenas, donde se reconoce implícitamente el valor de la razón humana para descubrir al verdadero Dios. Más tarde, el cristianismo se fue expandiendo y pertenecieron a él muchos conversos que habían pasado por escuelas filosóficas no cristianas, como por ejemplo San Justino o Taciano. Además, por motivos apologeticos, los pensadores cristianos han tenido que recurrir a la filosofía para justificar sus argumentaciones cara a las demás filosofías y a los no creyentes¹⁰⁵.

Se denomina *Patrística* a aquella parte de la historia cristiana que estudia a los autores que, ya sea de palabra o por escrito, fueron los primeros mensajeros de la buena nueva enseñada por Jesucristo. La rama de la teología que se encarga especialmente de este estudio se llama *Patrología*¹⁰⁶. El interés de nuestra investigación en la patrística se debe no solamente a una revisión histórica de las pasiones, sino a que Tomás de Aquino ha tenido un gran conocimiento de los Padres y ha respetado la tradición. Son dos los pensadores de este período que han influido de manera notable en su pensamiento: San Agustín de Hipona y el Pseudo Dionisio Areopagita.

No parece correcto decir que el cristianismo sea una evolución filosófica a la que se han yuxtapuesto las creencias mitológicas de la antigüedad. El cristianismo proviene más bien de la religión judía junto con las enseñanzas Jesucristo, quien eleva y perfecciona el contenido de la moral, y rectifica las doctrinas judías integrándolas en un contexto mucho más amplio y universal. El cuerpo doctrinal y moral que explica Jesucristo rebasa los

¹⁰³ Col 2, 8.

¹⁰⁴ Hch 17, 23. También hay otra referencia explícita en Rm 1, 18-21 donde dice que la razón humana tiene capacidad para conocer la existencia de su autor a partir de las criaturas.

¹⁰⁵ Un artículo interesante a este respecto es el de SARANYANA, J.I., "Sobre el diálogo de los pensadores cristianos con las culturas no cristianas (Siglos II al XIII)", en *Scripta Theologica*, 21 (1989/1), 125-139.

¹⁰⁶ Cfr. QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, BAC, Madrid, 1968, 1.

planteamientos filosóficos de la época debido a la cantidad de afirmaciones que luego han servido para el mismo desarrollo de la filosofía. Como ejemplo se pueden citar el profundo contenido de los conceptos de creación, libertad, amor espiritual y persona¹⁰⁷. De esta manera, en un momento puntual de la historia, tanto los hombres con dificultades para acceder a los libros o a arduas reflexiones metafísicas, así como los pensadores que ya percibían claramente la diferencia entre mitos y *logos* —y que estaban preparados para comprender un poco más la dimensión espiritual humana—, ambos, se hallaban en condiciones de asimilar las verdades sublimes de la enseñanza cristiana.

Ante la dificultad de poder presentar de una manera comprensible el mensaje cristiano a personas de culturas diferentes, —de creencias distintas y de modos de vida incluso en radical oposición a aquella— una de las alternativas fue acudir a la explicación racional filosófica. Para poder demostrar los errores que encerraban algunas escuelas de pensamiento y otras religiones, los escritores y pensadores cristianos comenzaron a utilizar la dialéctica y los recursos de la filosofía. En este sentido se dieron cuenta de que el platonismo les ofrecía mayores ventajas con respecto a otro tipo de filosofías. El platonismo distinguía dos mundos, uno visible y otro invisible; tenía un alto concepto del alma con características espirituales, de índole inmortal, distinta y superior al cuerpo que debía ordenar las tendencias pasionales. La idea de purificación y la ordenación de lo sensible a lo espiritual, todo esto contribuía a una mejor interpretación del dogma cristiano. Por este motivo, los primeros Padres tendrán una fuerte influencia platónica, aunque no de una manera exclusiva. La teología de los Padres aprovecharía las ideas platónicas, «utilizaría» la filosofía como instrumento para explicar y difundir mejor el mensaje de Jesucristo.

Con esto se puede comprender mejor el sentido que tendrá la filosofía para la patrística, lo importante es la transmisión esmerada del mensaje cristiano, para ello se servirán de los conceptos filosóficos más adecuados, sin que importe el sentido primigenio de sus fuentes. Así, por ejemplo, la idea del Demiurgo servirá para ilustrar mejor la acción redentora de Cristo, o si se prefiere la encarnación del *Logos*. Esto quiere decir que no se

¹⁰⁷ Aunque el cristianismo no haya planteado inicialmente estos temas, los autores coinciden en que le han dado una importancia y una perspectiva diferente, tal vez a instancia de la investigación teológica, pero que ha significado un avance en la cultura occidental.

puede hablar de una filosofía «pura», la teología incorpora o asume una serie de principios filosóficos que servirán para fortalecer la comprensión racional del contenido doctrinal cristiano¹⁰⁸. Más tarde, en la Edad Media, se acuñará un término aún más taxativo: «*philosophia ancilla teologiae*». En este momento histórico surge la famosa controversia —todavía actual— acerca de la relación fe-razón¹⁰⁹, un tema sumamente complejo que no se tratará aquí y que tendrá su repercusión directa en el modo de pensar de los autores de la Edad Media.

Con respecto a los afectos, la aparición del cristianismo es crucial. Como ya se ha podido observar, la filosofía griega supo intuir y diferenciar dos tipos de tendencias, una referida a las cosas sensibles y otra a lo inteligible. Incluso ha podido mostrar la defectibilidad humana que se inclina primariamente hacia los placeres sensibles, por ello debe ordenarlos y no caer en la intemperancia. De todos modos, la felicidad consistirá en la conquista de los bienes intelectuales, superiores y la educación estará orientada a conseguir la *areté*. Las tendencias en sí son un signo de imperfección, porque indican la necesidad del cambio, de la mutación. En lenguaje aristotélico significará la necesidad del paso de la potencia al acto, de una imperfección a una perfección. De esta manera, tanto la tendencia sensible (*orexis*) como la tendencia racional (*boúlesis*) son señales de la imperfección humana y, por tanto, indignas del hombre. Lo único realmente noble es la posesión de la verdad, el conocimiento. Con esto se observa una clara primacía de la inteligencia sobre cualquier otro tipo de función del alma humana.

El cristianismo viene a modificar este paradigma. La felicidad del hombre no se agotará en la contemplación de las Ideas, sino que fundamentalmente consistirá en el amor a Dios. La principal aportación cristiana es el descubrimiento del amor como bien espiritual radical y esencial en la antropología. No se trata del placer sensible y pasajero, se trata del amor espiritual, del amor como bien espiritual. En este momento se investiga claramente la segunda potencia espiritual del hombre: la voluntad. Se eleva la voluntad al plano de las potencias espirituales con un objeto propio que será el bien, el amor. Esto no quiere decir que se desprestigie la inteligencia, todo lo contrario, como el amor representa un bien

¹⁰⁸ Sobre este tema se ha detenido con profundidad E. Gilson, un estudio se encuentra en los primeros capítulos de su obra *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1976.

¹⁰⁹ También de aquí surge la famosa controversia acerca de la legitimidad de una «Filosofía Cristiana», que, entre otros, denunciara Heidegger.

racional, necesita de la inteligencia. No puede haber amor sin inteligencia porque mediante la inteligencia se conoce lo que se ama. Sin conocimiento no puede haber amor, en cambio sin amor puede haber conocimiento. La inteligencia sigue conservando su sitio, pero debe compartirlo con la voluntad.

De esta manera, en la patrística y gran parte de la Edad Media, la consideración filosófica aumentará la brecha entre las pasiones y la voluntad. Las pasiones serán las tendencias sensibles que buscarán los bienes finitos, en cambio la voluntad aspirará al amor superior. Las pasiones en esta época se estudiarán en el contexto de la ética, ya que lo importante es mantenerlas bajo control, dominadas por la razón de tal manera que no desvíen el corazón del hombre cuyo fin es amar a Dios. Seguirán teniendo una categorización peyorativa y no será raro encontrar en algunos Padres ideas estoicas con respecto a las mismas. El estudio de las pasiones será entonces el estudio de su dominio. La ascesis buscará evitar las caídas que aquellas le procuran. El hombre tiene tres enemigos principales: el mundo, el demonio y la carne. Las pasiones son «la carne» y de manera indirecta, también «el mundo» con sus placeres. El cristianismo enseña que esta defectibilidad humana ha devenido a la naturaleza humana desde el «pecado original», y a partir de allí se puede comprender el gran desorden de las pasiones y su falta de sometimiento a la razón y la voluntad (*fomes peccati*). Comprender este desorden a partir del pecado de origen es una de las claves más importantes del cristianismo. Los Padres no se cansarán de predicar la lucha continua por mantener el orden de las pasiones conforme a la regla del Amor. Justamente la visión peyorativa de las pasiones viene como consecuencia del desorden que ha surgido tras el pecado de Adán.

De todas maneras, el cristianismo también trae consigo un gran «escándalo», el «escándalo de la cruz»¹¹⁰. La redención obrada por Jesucristo ha recorrido la vía del dolor, del sufrimiento en la pasión y muerte de cruz. Mediante el dolor ha entrado de nuevo la salud al género humano¹¹¹. Esto significa que el sufrimiento se puede convertir en un bien si se lo acepta como un misterio que purifica y ayuda al hombre a crecer. El núcleo central

¹¹⁰ Cfr. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesos* XVIII, 1-2; A *Diogneto* VIII, 6-8; SAN GREGORIO DE NISA, *In Christi resurrectio* 1; *Oratio Catechetica* 32; TERTULIANO, *De carne Christi* V, 3.

¹¹¹ «Croix et salut son des termes corrélatifs et qui se rejoignent dans les notions de rédemption et sanctification chrétienne», VILLER, M. (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, París, 1984, tXII, 1ª Parte, 312.

de la redención es la pasión y muerte de Cristo para luego dar paso a su resurrección.

La palabra «pasión» también tiene el sentido del padecimiento de Cristo y aunque se presente como un mal físico objetivo, es un bien moral para la redención de la humanidad. De esta forma, el cristianismo presenta el sentido más profundo del sufrimiento. Por eso es preciso saber distinguir el contexto al utilizar el término «pasión». En los escritos del Nuevo Testamento, la expresión *pathos* designa en general a la lujuria¹¹², también tiene un sentido con relación al pecado¹¹³, a algo que se debe dominar «Mas los que son de Cristo Jesús crucificaron la carne con las pasiones y las concupiscencias»¹¹⁴; y también aparecen como los *padecimientos*, los sufrimientos de Cristo¹¹⁵. En este sentido, es preciso distinguir, sobre todo, dos aspectos: el sentido de pasión cuando se refiere a las diversas modificaciones del apetito sensitivo, y cuando se refiere al misterio de los sufrimientos y de la muerte de Cristo.

El estudio de la Patrística se suele dividir en dos grandes grupos, los Padres de la Iglesia Occidental (latina) y los de la Iglesia Oriental (griega); a su vez hay tres períodos que son:

- 1) Desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea (325) donde aparecen los Padres Apostólicos (inmediatos sucesores de los Apóstoles), los Padres Apologistas y las primeras escuelas cristianas.
- 2) El apogeo de la Patrística desde el Concilio de Nicea hasta el Concilio de Calcedonia (451) o la muerte de San León Magno (461).
- 3) La época de la Decadencia, en Oriente hasta San Juan Damasceno (749) y en Occidente hasta San Isidoro (636).

¹¹² Cfr. 1 Tes 4, 5; Rom 1, 26; Col 3, 15.

¹¹³ «Porque cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, atizadas por la ley, obraban en nuestros miembros para llevar fruto en pro de la muerte», Rom 7, 5. De todos modos no hay que confundir las pasiones con los pecados, los pecados son los actos humanos por los que se excluye a Dios, se rompe con Dios o se desobedece a Dios, cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n.14.

¹¹⁴ Gal 5, 34

¹¹⁵ Cfr. 2 Cor 1, 5-6.

1.4.1. Padres Orientales

a) San Clemente de Alejandría (145-215)

Este Padre de la Iglesia ha tenido un profundo sentido de la suficiencia del cristianismo y su absoluta superioridad sobre la filosofía. Cristo es el único maestro porque es el *Logos* que ha venido del Cielo a los hombres. Esto no le impide reconocer y estimar las verdades parciales que se encuentran en los filósofos y poner su sabiduría al servicio de la fe. Es más, para llegar a la plenitud del conocimiento (la *gnosis*) hay que pasar por otros grados previos: «Querer llegar a la gnosis sin filosofía, sin dialéctica y sin el estudio de la naturaleza, es pretender tomar los racimos sin cultivar la viña»¹¹⁶. El hombre debe pretender alcanzar la *gnosis* que es una iluminación, un estado habitual de contemplación, un conocimiento intuitivo y afectivo de los secretos de Dios y del *Logos*; es la perfección de la caridad que anuncia el Nuevo Testamento. Para llegar a esto hace falta una doble preparación, la primera es una purificación moral, mediante la práctica de las virtudes. Después de una ascesis, el hombre debe dominar sus pasiones hasta conseguir un equilibrio y una imperturbabilidad absolutos, hasta llegar a la *apathía*, que consiste en la inmunidad de toda pasión que pueda perturbar la paz y tranquilidad del alma. La segunda preparación es la purificación intelectual y la profundización en los misterios de la fe.

En su consideración de las pasiones, Clemente de Alejandría tiene una clara inspiración de la ética estoica «Un impulso (*ὄρμη*) es un movimiento del pensamiento hacia cualquier cosa o que se derive de cualquier cosa; una pasión (*πάθος*) es un impulso excesivo (...) y que no obedece a la razón; las pasiones son así, un movimiento del alma que va en contra de la naturaleza porque no obedece a la razón; pero esa desobediencia depende de nosotros, así como la obediencia está en nuestro poder, por eso los actos voluntarios son pasibles de juicio»¹¹⁷. Esta influencia nefasta de las pasiones debe ser contrarrestada con las virtudes, por eso, la purificación de las pasiones es la primera etapa que debe pasar el cristiano en su camino espiritual. Lo que se decía antes, la meta del cristiano perfecto es llegar a la verdadera *gnosis*, partiendo de la *apathía* hasta ser capaces de la plenitud del amor¹¹⁸.

¹¹⁶ *Stromata* I, 9, 740.

¹¹⁷ *Stromata* II, 13, 59, 6.

¹¹⁸ Cfr. *Stromata* VI-VII.

b) Orígenes (185-253)

También en esta época aparece un hombre de gran talento, Orígenes, que aunque no figura en la lista de los santos, en cambio sí aparece como uno de los principales maestros y exégetas del cristianismo. No tuvo una formación filosófica inicial, sino que directamente se formó de las Sagradas Escrituras; sin embargo, más adelante tuvo que aprender filosofía para poder desarrollar las clases de catequesis y para comprender mejor el alcance de los errores gnósticos así como otras doctrinas distintas del cristianismo.

Además de las principales enseñanzas cristianas sobre el hombre y las teorías antropológicas del platonismo en general, este autor también admite el sometimiento que debe tener el cuerpo al espíritu. Este sometimiento debe darse en el terreno del cuerpo, en su dimensión física; por eso arremete con duras exigencias para consigo mismo. El hombre por tener cuerpo es capaz de sentir dolores. Eso mismo pasa con Jesucristo, que al asumir el cuerpo humano es capaz de los dolores y molestias que acaecen a los que tienen cuerpo. En este punto, Orígenes hace un comentario interesante, dice que los dolores y molestias del cuerpo escapan a la voluntad; con lo cual admite en las pasiones corporales cierta independencia de la voluntad y de lo racional: «...así, con el cuerpo asumió también los dolores y molestias del cuerpo, que no estaba ya en su mano dejar de sentir»¹¹⁹. Sin embargo, esa independencia no es total, el hombre puede dominar sus impulsos y ordenar su comportamiento por medio de la inteligencia. Surge aquí una puja entre el modo de obrar racional y el irracional —que corresponde a las pasiones—. Hay personas que están «sujetas a sus pasiones y que, cuanto viven más irracionalmente, más difícilmente se pasan a una vida más morigerada»¹²⁰.

De todas maneras, que los dolores y molestias acaezcan en el cuerpo no significa para Orígenes que el cuerpo sea la causa del mal por ser materia. «Que la materia que habita entre lo mortal tenga la culpa del mal, no es, según nosotros, verdad. La verdad es que la culpa de la maldad que hay en cada uno la tiene su propia voluntad, y esa maldad es el mal, y males son también las acciones que proceden de ella. Y, hablando con rigor, según nosotros, ningún otro mal existe»¹²¹. Define al alma como una sustancia

¹¹⁹ *Contra Celso* II, 22.

¹²⁰ *Contra Celso* II, 78.

¹²¹ *Contra Celso* IV, 66.

dotada de sensibilidad, fantasía y apetito. Tiene dudas acerca del origen del alma, considera admisible tanto una creación extrínseca, como la transmisión de padres a hijos por generación. San Jerónimo le atribuye haber aceptado la trasmigración de las almas como los platónicos, aunque en algunos textos, Orígenes lo rechaza de modo expreso¹²².

c) El régimen monacal

Antes de pasar al estudio de los Padres Occidentales es conveniente detenerse un momento en una institución que ha sido peculiar en la historia de la Iglesia y que manifiesta una manera concreta de llevar a la práctica el ascetismo religioso, se trata del monacato o de la vida de los monjes. Este movimiento religioso ha nacido del cristianismo y no ha tenido por antecedentes directos al mundo helenístico¹²³. Fue una reacción natural contra el peligro de secularización y algunos autores lo ponen como comienzo en la época de la persecución de Decio (250). Aunque en sus primerísimos inicios este estilo de vida surge con los cristianos de la primera hora, viviendo los consejos evangélicos: renuncia al mundo, pobreza voluntaria y retiro en soledad; se puede decir que la forma más antigua es el anacoretismo o vida eremítica, que exigía el abandono de la familia y el retiro a lugares apartados.

Luego se abrió paso el cenobitismo o monaquismo que es la vida en comunidad. Su fin fundamental era buscar una vida de santidad apartándose del mundo. Esto al comienzo les llevó a una oposición radical con todo saber y literatura; rechazaron todo intento de conciliación entre fe y filosofía, entre la religión cristiana y la cultura helenística¹²⁴.

Los monjes en general tienen clara la idea de luchar contra las pasiones, es la primera etapa del itinerario monástico. Es la

¹²² En su obra *Contra Celso* se opone a la reencarnación platónica (IV, 17) y contra los pitagóricos y la trasmigración de las almas incluyendo a animales irracionales (VIII, 30).

¹²³ En este punto, Fraile dice que el monacato cristiano tiene precedentes en las asociaciones pitagóricas, en los esenios y terapeutas que describe Filón, aunque su espíritu es distinto, cfr. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía II*, op.cit., 257.

¹²⁴ Algunos de estos ascetas fueron enemigos de los maestros de la escuela de Alejandría, en especial de Orígenes. Luego, con el paso de los años esta actitud fue cambiando y los monjes comenzaron a crear un estilo literario que consistía en escribir las reglas monásticas, los sermones y las cartas, así como tratados ascéticos y escritos hagiográficos. Cfr. QUASTEN, J., *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, BAC, Madrid, 1985, 159-159; LLORCA, B., *Historia de la Iglesia Católica I. Edad Antigua (1-681). La Iglesia en el mundo grecorromano*, BAC, Madrid, 1950, 626 y ss.; ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia I. La Iglesia Antigua y Medieval*, Palabra, Madrid, 1986, 112 y ss.

etapa necesaria de purificación para poder acceder a la contemplación. El término «pasión» está tomado en sentido peyorativo, engloban todos los obstáculos para la pureza espiritual. Los afectos del alma —las pasiones propiamente dichas—, los principales vicios —pecados capitales—, y los pecados en general. Se suelen distinguir tres tradiciones principales: la tradición evagriana, la macariana y la siríaca¹²⁵.

c.1) La tradición Evagriana

Su fundador es Evagrio Póntico (m. 399), fue ordenado Lector por San Basilio y Diácono por San Gregorio Nacianceno. Aunque son muchos los autores que influyen en él, sobre todo de la tradición grecobizantina, tiene especial importancia Orígenes. Divide en tres partes el itinerario espiritual, la primera parte es el *Praktikós*, que tiene por objeto la lucha contra los vicios, las pasiones y los demonios que son los que los originan. Una vez superada esta etapa se puede pasar a otra segunda que es la contemplación a través de las realidades naturales y la contemplación directa de la Trinidad divina; estas dos partes forman el *Gnostikós*. En un tratado sobre los vicios llamado *Antirrhethikos* (Αντιρρητικός), enumera las pasiones y distingue ocho espíritus malos que mantienen al monje bajo fuego constante: los demonios de la gula, adulterio, avaricia, desaliento, irritabilidad, fastidio de ser monje, pereza y arrogancia. En esos libros investiga las causas y las influencias diabólicas para proponer una estrategia que ayude a superar el ataque.

Dice que las pasiones del alma tiran de los hombres según su procedencia, sobre todo del cuerpo. Las pasiones del cuerpo son rechazadas por la abstinencia, y las que son del alma por el amor espiritual. Las primeras provienen de la parte concupiscible y las segundas de la irascible. La victoria contra las pasiones conduce a la *apathéia* que es como la flor que resulta de esta primera etapa, se fortalece el alma y la prepara para las etapas posteriores.

c.2) La tradición Macariana

Macario el Egipcio nació hacia el año 300 en una aldea del Alto Egipto. A los treinta años se retiró al desierto de Escete, donde vivió sesenta años como ermitaño. Muy pronto se vio rodeado de discípulos, a los cuarenta años recibió la gracia de curaciones y anunciar el futuro. Han aparecido algunos manuscritos de los que

¹²⁵ Cfr. VILLER, M., *Dictionarie de Spiritualité*, op.cit., 343.

algunos le atribuyen la autoría, sin embargo hay disputas sobre el tema, de tal forma que es difícil emitir un juicio definitivo¹²⁶. Los escritos de Macario o del Pseudo Macario también hablan insistentemente acerca de la lucha contra las pasiones, que son consecuencias de la caída de Adán y signos del ascenso de Satanás. El alma conseguirá el premio y el triunfo después de un largo combate, apoyado en la gracia y en la salvación que Cristo consiguió en la Pasión.

c.3) La tradición Siríaca

Esta tradición propone un itinerario de la vía espiritual basada en la antropología tricotómica de San Pablo: cuerpo, alma y espíritu. Esta tradición distingue tres etapas que son la corporal o somática, la psíquica y la pneumática. La lucha contra las pasiones se sitúa principalmente en la primera etapa, pero continúa en la segunda donde el hombre, mediante la purificación va adquiriendo las virtudes.

1.4.2. Padres Occidentales

En Occidente no se organizaron las escuelas tal como han aparecido en Oriente. En Roma algunos maestros tuvieron sus escuelas propias de escasa importancia, pero hasta la fundación de las abadías de San Víctor de Marsella y de Lerins no hubo centros de estudios teológicos.

Otro aspecto interesante es que el influjo de la filosofía en los Padres griegos ha sido mayor que en los latinos, eso se puede ver sobre todo en las herejías y controversias. Mientras que en Oriente tenían un fondo filosófico, en Occidente sobre todo eran de carácter disciplinar. Por este motivo, a excepción de San Agustín, son pocos los Padres que han tenido una aportación filosófica de peso. En este apartado solamente se estudiará a unos pocos autores occidentales que puedan presentar el *status quaestionis* de los afectos en su época.

a) San Ambrosio de Milán (h. 340-397)

San Ambrosio de Milán se ocupó preferentemente de las cuestiones morales y prácticas, no tanto de las dogmáticas. Su cultura filosófica no tuvo tiempo ni inclinación para remontarse a las alturas como luego lo hiciera San Agustín. Trata largamente acerca de las pasiones en su obra *De Iacob et vita beata*. En sus

¹²⁶ Cfr. QUASTEN, J., *Patrología II*, op.cit., 177-179.

comentarios a los distintos libros de la Biblia, con respecto a las pasiones, la idea más fuerte es que el cristiano las vencerá mediante su unión y seguimiento de Cristo, eso le llevará a un precioso servicio y a una gloriosa libertad. Esto lo repite de diversas maneras «la base de todas las virtudes es la obediencia a los preceptos celestiales, gracias a la cual nuestra morada presente no podrá ser sacudida ni por el desbordamiento de la sensualidad, ni por el asalto de los malos espíritus, ni por la lluvia mundana, ni por las nebulosas discusiones de los herejes»¹²⁷.

Como cristiano admite que el desorden de las pasiones proviene del pecado original. La principal ruptura sucede entre el alma y el cuerpo. El alma no sería jamás vencida por el cuerpo si antes no fuese tentada por el diablo. La sensualidad es como una fiebre, la concupiscencia es ardiente. «Nuestra fiebre es la lujuria, nuestra fiebre es la cólera; que, aunque sean vicios de la carne, hacen penetrar su fuego en los huesos, afectan al espíritu, al alma y a los sentidos. El alma es la primera solicitada por los artificios del demonio: pues un campo fértil, un vestido, una joya, todo sirve para la persuasión de la serpiente. El atractivo de los honores, la sublimidad del poder, las delicias de los banquetes, la hermosura de las cortesanas, son otros tantos lazos del diablo (...) la belleza de una mujer no es codiciada primero por el alma, sino por los ojos del cuerpo; lo que no se ve, no se ama; pero, cuando la carne ha codiciado, el alma apasionándose con ella, ve desfallecer su constancia; el espíritu, participando de este amor, cede (*son dos en una misma carne*, Gen 2, 24), de esta forma penetra la muerte por efecto del pecado. El diablo tienta, la carne persuade»¹²⁸.

En la interpretación mística que hace del pasaje de San Lucas (12, 52) donde en una casa habitan cinco que están divididos dos contra tres y tres contra dos, se puede ver la concepción antropológica de Ambrosio. La casa es una, y único también el hombre; en efecto, cada hombre es una morada de Dios o del diablo. Los «dos» son el cuerpo y el alma, dos realidades que se hacen una en la tierra. Los «tres» son las disposiciones del alma, mientras reside en el cuerpo, una racional (λογιστικόν), otra concupiscible (ἐπιθυμητικόν) y otra irascible (θυμικόν); aquí se ve la influencia de la tradición platónica. Finalmente, el número cinco hace referir a los cinco sentidos (olfato, tacto, gusto, vista y oído). A partir de esto saca las consecuencias para la lucha ascética «... y es que el espíritu, cuando tiene ya hábitos, no se deja dominar por

¹²⁷ *Expositio Evangelii secundum Lucam* V, 82.

¹²⁸ *Expositio Evangelii secundum Lucam* IV, 63.

el atractivo de los vicios, sino que, para acercarse a la virtud, se abstiene de las cosas agradables del placer y no consiente con nada que la pueda llevar hacia el error, antes, por el contrario, por medio de la división, logra que se distancien los deseos del corazón de los deberes de la virtud»¹²⁹. También hace referencia a los sentimientos del cuerpo y a los sentimientos del alma. Son los sentimientos del cuerpo cuando están bajo la sujeción del diablo y de la concupiscencia los que estiran a los sentimientos del cuerpo, pero también, por el amor divino y por las virtudes. El alma tira hacia arriba del cuerpo y así éste sigue a los sentimientos de aquél¹³⁰.

b) San Juan Damasceno (m. 749)

Este Padre Occidental elaboró una obra magna denominada *La fuente del conocimiento* que contenía una introducción a la filosofía, una historia de las herejías y una colección de textos dispuestos en orden sistemático acerca de las verdades cristianas. La última parte sirvió como modelo a Pedro Lombardo para elaborar sus *Sentencias*, llegó a la alta Edad Media con el nombre de *De fide orthodoxa*. Por este motivo, las obras del Damasceno serán muy conocidas por Tomás de Aquino y lo citará en numerosas oportunidades, también cuando aborde el tema de las pasiones¹³¹.

Aunque admite que su conocimiento está radicado de manera natural, manifiesta explícitamente la necesidad de demostrar la existencia de Dios porque Satanás ha logrado oscurecer nuestras inteligencias¹³². «Los capítulos XXII-XXVIII del libro II, que tratan sobre la voluntad, la distinción entre el voluntario y el involuntario, el libre albedrío considerado en su naturaleza y en su causa, también han legado a la Edad Media numerosas nociones, de origen aristotélico en su mayor parte, pero que San Juan Damasceno no había hecho quizá más que recoger en la obra de Gregorio de Nisa o de Nemesio»¹³³.

¹²⁹ *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 139-140.

¹³⁰ Cfr. Idem, 142.

¹³¹ Cfr. QDV qu26 (*in extenso*).

¹³² Cfr. *De fide orthodoxa* cp3.

¹³³ GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, op.cit., 88.

1.4.3. San Agustín de Hipona (354-430)

Como ocurre con todos los grandes filósofos, hay numerosos estudiosos de San Agustín que exponen con detalle acerca de su persona y obras¹³⁴. Aquí solamente se hará una breve reseña de algunos aspectos de su filosofía que puedan ayudar a conocer su punto de vista intelectual con relación al tema de las emociones. Por este motivo, el análisis no será exhaustivo. Este autor es, como en el caso del Pseudo Dionisio, uno de los filósofos de la patrística que mayor influencia ha tenido en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Tal como se ha venido repitiendo, las características del análisis de las pasiones, en cada autor, están en relación con la visión antropológica del mismo. La antropología agustiniana rechaza la idea platónica y maniquea de que el cuerpo es algo malo, la cárcel del alma. Propone una concepción más optimista porque en su creación hay una intervención divina. El hombre es un ser dual compuesto de cuerpo y alma, mas no cae en el dualismo que enfrenta negativamente ambos principios; todo lo contrario, rescata la idea de que también el cuerpo ha sido hecho por Dios. Sin embargo, la superioridad del alma es clara¹³⁵. La mutua imbricación alma-cuerpo no pasa desapercibida para este autor, ejercen entre sí un influjo natural. Esta observación señala una característica importante acerca de las emociones. «Creo que todo movimiento del ánimo produce algún efecto en el cuerpo. Pero tales efectos sólo llegan a nuestros sentidos, tardos y lentos, cuando se trata de movimientos mayores, verbigracia: la ira, la tristeza, el

¹³⁴ Para una referencia acerca del marco filosófico de la doctrina de San Agustín, cfr. BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1969; CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona*, Editorial Católica, Madrid, 1974.

¹³⁵ Para San Agustín, la sensación no se debe a la acción del cuerpo sobre el alma como ocurre en la doctrina aristotélica, pues no es meramente la recepción pasiva o la modificación en los miembros corporales, sino que es un acto principalmente del alma. La sensación es el *sensus formatus vel informatus* (*De Trinitate* 11, *passim*). Es el alma humana la que «dirige» al cuerpo mediante lo que el Hiponense llama *animi intentio*. Es el alma la que siente «en» el cuerpo —es trabajo del hombre interior, al que le está confiada la preservación del hombre exterior, «tener sentido» de las sensaciones—, y los sentidos son precisamente los medios de los que «se sirve» el alma para percibir. «A través de los sentidos se da una especie de “entrada” de las cosas en el espíritu — a *corporis sensibus in animam veniunt*—, aunque después el espíritu necesita juzgarlas, elaborarlas en su interior para que lleguen de verdad a convertirse en auténtica ciencia: *Nisi et interiorem sensum transeat, peruenire ad scientiam non potest*. Los pasos de Agustín son bien conocidos: de lo externo a lo interno, de lo interno a lo eterno», ESPADA, A., “Notas sobre la función mediadora del cuerpo en San Agustín”, en *Estudio agustiniano*, 12 (1977), 355. En este sentido el cuerpo es un claro «instrumento». Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 10, 7, 10; 11, 2, 2; 11, 2, 5; 9, 6, 10; 9, 11, 16; entre otros.

gozo. De aquí es lícito conjeturar que hasta cuando pensamos algo, si bien esto no se nos muestra en el gesto corporal, puede aparecer a los ojos de los espíritus aéreos, cuyos órganos de percepción son vivísimos, incomparablemente superiores a los nuestros. Estos, pues, digámoslo así, vestigios de movimientos que el ánimo imprime y fija en el organismo pueden permanecer y formar cierto hábito»¹³⁶. Esta observación manifiesta el agudo sentido psicológico de San Agustín. En efecto, las reacciones interiores humanas se translucen en los rasgos faciales. Son claramente perceptibles si es que se trata de algún acontecimiento importante, pero a veces son muy sutiles sobre todo cuando se los disimula voluntariamente.

De todas maneras, no solamente el alma repercute en el cuerpo, sino también al revés. «Porque si hay continuamente una dificultad de realizar algo conforme a nuestros deseos, asiduamente el ánimo se irrita. Porque la ira, según creo yo, es el apetito turbulento de remover los obstáculos que impiden nuestra acción. Así, muchas veces nos airamos, no sólo con las personas, sino con las cosas, con la pluma de escribir tirándola y rompiéndola, y lo mismo hacen los jugadores con los dados, y los pintores con el pincel, o cualquier instrumento que no responde a lo que deseamos hacer. Con esta facilidad de airarse afirman los médicos que se aumenta la hiel, y con el aumento de tal humor, sin motivo apenas nos enfadamos. Y así, lo que el ánimo hizo con sus movimientos es después causa suficiente para volverlo a conmover»¹³⁷. Tal vez éste sea uno de los textos donde de manera clara puede advertirse la relación alma-cuerpo y cuerpo-alma, y sus manifestaciones afectivas¹³⁸.

San Agustín aborda el tema de las pasiones sobre todo en los libros IX y XIV del *De Civitate Dei*. Dice que a los movimientos del ánimo, los griegos llaman *páthe* (πάθη) y algunos latinos como Cicerón, perturbaciones¹³⁹, y otros, afecciones o afectos. Los más

¹³⁶ SAN AGUSTÍN, *Epistola* 9, 3.

¹³⁷ «Ita quod suo motu animus facit in corpore, ad eum rursus commovendum valebit», *Idem*, 4.

¹³⁸ En la doctrina agustiniana el alma forma con el cuerpo un único principio de operación, usando de él como instrumento unido. Y tal es la unión que enlaza alma y cuerpo que, aun siendo distintos, ejercen entre sí un influjo mutuo y natural. Todo cuanto hace el alma tiene un reflejo en lo somático y a su vez, los movimientos o hábitos corporales afectan al alma. Cfr. *Idem*, 3, 1, 5; 3, 8, 15; 11, 4, 7; 11, 2, 3.

¹³⁹ En otra parte cita las cuatro perturbaciones que utilizaba Cicerón: las apetencias, los temores, la alegría y la tristeza. Cfr. *Epistola* 14, 5.

fieles a la palabra griega las llaman *pasiones*¹⁴⁰. Estas afecciones del alma que repercuten en el cuerpo, tienen todas su origen en la voluntad. «Cuando apetecemos lo que queremos, tenemos el deseo, y cuando consentimos gozando de lo que queremos, tenemos la alegría. Asimismo, cuando disentimos de lo que no queremos que suceda, tal querer se llama temor, y cuando disentimos de aquello que sucede y es contrario, tenemos el querer llamado tristeza»¹⁴¹. Es claro que los afectos al tener relación con la voluntad no quedan en meras pasiones, aquí se está hablando de un orden superior al de los meros apetitos sensibles. «¿Qué es el deseo y la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino el alejamiento de lo que no queremos?»¹⁴². Y a ese propósito encaminado al amor de Dios y del prójimo se le llama *caridad* o *amor*.

Este autor sitúa la vida afectiva en la facultad de la voluntad. Es cierto que está bajo el primado de la verdad y del orden, a los que se accede por la inteligencia; no es un apetito ciego, sigue cumpliéndose el *ordo amoris*. Con esto indica la mutua relación entre lo carnal y lo espiritual. «Cuando se dice que la carne siente dolor o deseo, o es el mismo hombre, como ya hemos apuntado, o alguna parte del alma, en que la carne imprime su pasión, pasión que, si es molesta, causa dolor, y si agradable, placer»¹⁴³. De cualquier manera, San Agustín piensa que nuestros afectos, aún siendo rectos y queridos por Dios, son propios de esta vida, no de la futura que se espera¹⁴⁴.

El punto del debate que se trata en los primeros capítulos del libro noveno del *De Civitate Dei*, da a entender el fuerte cariz negativo que tenían las pasiones para los antiguos. Allí se pretende aclarar si los sabios, que son los hombres rectos, están o no afectados por las pasiones. Las escuelas de los platónicos y aristotélicos admitían el influjo de las pasiones en los sabios, pero de una manera controlada, por someterlas a la razón. Otros, en

¹⁴⁰ Cfr. Idem, 9, 4, 1.

¹⁴¹ «Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est», Idem, 14, 6, 13.

¹⁴² Idem, 14, 6, 13.

¹⁴³ «Dolores porro qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne. (...) Sed quod concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus; aut aliquid animae, quod carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem; vel lenis, ut voluptatem», SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei* 14, 15, 43.

¹⁴⁴ Cfr. Idem, 14, 9, 3.

cambio, como los estoicos negaban esto y decían que los sabios no podían estar sujetos a pasiones semejantes. Las afecciones se condenan porque tienen su origen en la debilidad del *Logos* que cede a la influencia de las cosas externas y renuncia a su autodeterminación para obrar conforme a los apetitos. San Agustín resalta, no tanto el hecho experimental de sufrir las pasiones, sino el motivo del mismo: «En nuestra doctrina no se cuestiona tanto si el ánimo piadoso se aíra, cuanto por qué se aíra; ni si está triste, sino por qué está triste; ni si teme, sino por qué teme»¹⁴⁵. La parte superior del espíritu que nos hace racionales es quien debe dominar y moderar las pasiones turbulentas de las partes inferiores del alma; el problema está cuando esa parte superior también se ve afectada por las pasiones.

San Agustín analiza con detalle la interpretación de los griegos —en especial la de los estoicos¹⁴⁶— con respecto a las pasiones. En esta labor confronta las afirmaciones con lo que dicen las Sagradas Escrituras y procura dilucidar el sentido más adecuado de las llamadas «perturbaciones del alma». Según los estoicos el sabio puede tener tres afectos que se denominan *permanencias* (εὐπάθειαι) y son el querer, el gozar y la cautela; y el necio tiene cuatro *perturbaciones* o *pasiones* (πάθη). Distingue la alegría del gozo, la alegría es más general y también pueden poseerla los «impíos», en tanto que el gozo es propiamente de los buenos y de los hombres religiosos. Luego distingue algunos afectos que tienen los santos y el mismo Jesucristo. Lo que determina la moralidad del afecto no es el afecto en sí, sino la voluntad. Si se trata de un hombre que busca la ciudad de Dios y obra con buena voluntad, sus afectos estarán rectificadas; en cambio si se busca a sí mismo, esos afectos estarán pervertidos. En este sentido, los afectos son algo distinto de las pasiones sensibles porque interviene la voluntad.

Se puede ver en sus escritos un deseo de superar la visión negativa que presentaban los griegos con respecto a las pasiones. Se da cuenta que en el hombre hay una serie de tendencias que muchas veces no siguen los dictados de la razón, y son atribuidas al desorden primigenio luego de la caída de Adán. Sin embargo, a pesar de que las pasiones están desordenadas, cuando se someten a la buena y recta voluntad, no son despreciables como pensaban los estoicos. Las pasiones humanas, aunque son

¹⁴⁵ Idem, 9, 5.

¹⁴⁶ San Agustín critica vivamente la actitud estoica de la *apátheia* que todavía tenía mucha fuerza en esa época.

impulsos del apetito sensitivo, tienen una significación espiritual que debe desentrañarse.

Hay ciertos afectos que no se pueden decir que sean crudamente pasionales, como por ejemplo «la compasión». Supone padecer con otro alguna desgracia o miseria. Supone el ejercicio de la voluntad para salir de esa situación. «El arrepentimiento» es otro afecto que lleva en sí una pena o dolor de haber hecho algo a lo que se opone el alma interior por considerar que ha sido algo malo. «El celo» es una pasión que surge del amor y entraña un tormento interior por recelo o temor a una traición de la propia honra, en su aspecto positivo es el amor a la fidelidad, la estima noble del honor amenazado. Con lo cual queda claro que estas perturbaciones pueden ser purificadas y se las pueden atribuir incluso al mismo Dios¹⁴⁷.

San Agustín desarrolla el tema del amor sobre todo en el libro VIII del *De Trinitate*. El amor se revela como una relación triádica de amante, amado y una fuerza unitiva que refleja la relación existente entre las Personas de la Trinidad. Se acentúa el hecho de que en la amistad, el amor personal mira siempre al alma del amigo y busca fundir los dos espíritus en uno solo. Es el aspecto de la intersubjetividad. Esta reciprocidad humana del amor hablaría de una analogía trinitaria. «Este amor capaz de instaurar la unidad, precisamente porque es reflejo de las relaciones trinitarias, no puede ser mera atracción sensible ni puro amor de benevolencia propio de la amistad natural. Ha de ser caridad, una forma especial y eminente del amor mutuo, producida directamente en nosotros por el Espíritu Santo. Dios es Amor, nos dice la Sagrada Escritura y recuerda San Agustín, toda caridad procede de Él y quien no ama no ha conocido a Dios mientras que todo el que ama ha nacido de Dios y le conoce. Por lo tanto, podemos llegar al conocimiento de Dios a través de la experiencia de amar adecuadamente a otro ser humano, puesto que esta experiencia no es otra que la de Dios actuando dentro de nosotros»¹⁴⁸.

La naturaleza social y unitiva del amor es puesta de relieve en el *De Trinitate* mediante el proceso de interioridad que además conduce al conocimiento de Dios. Al conocer el amor que nos tenemos entre nosotros, conocemos, al menos de modo implícito, a Dios —Amor y fuente de todo amor—, y destacándose la fuerza

¹⁴⁷ CAPÁNAGA, V., "Introducción y notas", en *Obras completas de San Agustín*, XVI-XVII: *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1977, 974, nt28.

¹⁴⁸ PABLOS, M., *La antropología de San Agustín en el De Trinitate*, (pro manuscrito), Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 247.

unitiva del amor se pone igualmente de relieve que nuestro fin es social, es decir, que el destino de la vida humana es la visión de Dios gozada en comunión con otros¹⁴⁹.

1.4.4. El Pseudo Dionisio Areopagita (h. 450)

A pesar de haber pasado casi catorce siglos, todavía no se ha podido determinar quién es el autor de una serie de obras que ha influido enormemente en la teología de la Edad Media, se las conoce bajo el nombre de *Corpus Dionisiacum* o *Areopagiticum*. Las investigaciones han podido descubrir que su autor ha vivido en el Imperio Bizantino, entre Alejandría, Constantinopla y Antioquía. Al parecer, es un monje cristiano muy versado en las Sagradas Escrituras y conocedor del neoplatonismo. Su dependencia de la escuela neoplatónica de Atenas, sobre todo de Proclo, ayudan a situarlo entre los años 450 y 520¹⁵⁰. Hay cinco obras auténticas que son las más conocidas y que se presentan en la *Patrística* de Migne: *Jerarquía celeste*, *Jerarquía eclesiástica*, *Nombres de Dios*, *Teología mística* y *Epístolas o Cartas*.

El autor se presenta a sí mismo como discípulo de San Pablo y se dice llamar Dionisio, de ahí que el pseudónimo con el que ha pasado a la historia haya sido de Dionisio el Areopagita, por relacionarlo con el personaje del mismo nombre que se unió al apóstol luego de su discurso en el Areópago de Atenas¹⁵¹. Afirma también haber estado presente en la ascensión de la Virgen María junto con otros apóstoles de Jesucristo.

La influencia del Pseudo Dionisio ha hecho historia sobre todo al comprobarse que el autor no pudo haber vivido en el siglo I. En este sentido, los estudios de H. Koch y J. Stiglmayr en el año 1895 han podido concluir que por las expresiones dogmáticas y filosóficas del *Corpus Dionisiacum* queda excluida la posibilidad de que estos escritos fueran del siglo I o la era apostólica. Dejando a un lado los estudios acerca de la autenticidad de estos escritos, así como su peculiar irrupción en la Edad Media católica, es conveniente considerar la importancia que han tenido en la obra de Tomás de Aquino, y ver si ofrecen alguna aportación que pudiera interesar a esta investigación.

¹⁴⁹ PABLOS, M., *Idem*, 248.

¹⁵⁰ MARTÍN-LUNAS, T., "Introducción", en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1995, 3-4.

¹⁵¹ Cfr. Act 17, 34.

Martín-Lunas dice que cuando San Alberto Magno (1206-1280) llegó a la Universidad de París, se propuso comentar las obras del Areopagita en contrapeso del intelectualismo aristotélico y, como refuerzo complementario al psicologismo agustiniano. Menciona unas mil doscientas veces a Dionisio, sin contar las frases y alusiones fuera de la obra sistemática. Mediante Alberto, estas obras tendrían un gran ascendiente entre los escolásticos¹⁵². Tomás de Aquino no se queda atrás, cita al Pseudo Dionisio unas mil setecientas dos veces. En este sentido sigue a su maestro¹⁵³ que levantó la teología sobre los pilares de Aristóteles, Agustín y Dionisio. Comentó la obra *Nombres de Dios* y es uno de los autores a los que acude de una manera continua. El plan de la *Suma Teológica* está hecho sobre las líneas del Areopagita: salida y retorno (*exitus-reditus*), mundo desplegado en círculo que comienza y termina en la unidad de Dios. Sobre este método comenta Chenu que «Santo Tomás pudo encontrar este gran plan y su exposición en los cristianos neoplatónicos, y concretamente en la tradición dionisiana, tan viva en aquel momento histórico; en ella hay un valor ontológico y cósmico que está algo velado en San Agustín, por la antropología psicológica y moral de éste»¹⁵⁴.

Además de la influencia que la tradición ha ejercido en los grandes pensadores cristianos, —en este caso el Pseudo Dionisio—, Pieper trae a colación un aspecto interesante que considerar cuando se refiere a la influencia del Areopagita en la teología de la Edad Media y en la Escolástica en general. Primeramente advierte la presencia de un peligro «interno» por el mismo método escolástico, es el racionalismo¹⁵⁵. Es una vuelta al tema siempre latente que resulta de la relación entre fe y razón. El

¹⁵² Cfr. MARTÍN-LUNAS, T., "Introducción", op.cit., 24-25.

¹⁵³ «Conocemos solamente dos cursos de conferencias y disputas de Alberto durante el aprendizaje de Tomás. Tocco menciona las lecciones sobre el *De divinis nominibus* de Dionisio y sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Las lecciones sobre *De divinis nominibus* se conservan en una *reportatio* en la "letra ilegible" de Tomás; están Nápoles (Bibl. Naz. I.B.54) y abarcan 142 folios», WEISHEIPL, J.A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, 70.

¹⁵⁴ CHENU, M.D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Inst. d'Études Médiévales - J. Vrin, Montréal - Paris, 1954, 261-262.

¹⁵⁵ «Una "comprensión racional" de lo que hay que creer es imprescindible, ya que el creyente tiene que "saber" lo que dice la palabra divina. Pero algo radicalmente distinto es, por el contrario, la pretensión de poder hacer tan completamente inteligible la Revelación de Dios mediante una penetración racional que con ello desaparezca sin más el carácter del misterio y que, en consecuencia, tanto la Revelación como la fe aparezcan igualmente como superfluas. Esto último es lo que entiendo por "racionalismo"; éste encierra en sí la afirmación de que no hay nada que supere la facultad de comprensión de la razón humana», PIEPER, J., *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1973, 54.

hecho es que Pieper ve en la teología que presenta el Pseudo Dionisio un buen contrapeso para la tendencia racionalista que trae consigo la filosofía, en concreto, la Escolástica. Como se verá más adelante cuando se comenten algunos aspectos de la teología de este autor, el fuerte acento místico y la aceptación tajante de nuestra imposibilidad de llegar a un conocimiento diáfano de Dios, el método *apofático* (negativo) que prima sobre el *catafático* (afirmativo) han sido fuertes elementos que mantuvieron en sus límites las pretensiones de la razón humana de acceder a aquello que sobrepasa sus posibilidades naturales¹⁵⁶.

La consideración del amor en el Pseudo Dionisio es tal vez una de las más explícitas referencias con respecto a los afectos superiores y sus características esenciales¹⁵⁷.

El Pseudo Dionisio distingue dos aspectos del amor: por un lado el *eros* como deseo amoroso, y por el otro el *ágape* que vendría a ser el amor espiritual, la caridad. El *ágape* es un impulso difusivo hacia el exterior que mueve al amante a salir fuera de sí mismo (*éxtasis*) para comunicarse a otros. De aquí la diferencia entre el dominio de los sentidos y lo propio del entendimiento. «Así, en las criaturas irracionales la cólera nace de un impulso apasionado de movimiento irascible (*θυμός*), mas hay que entenderlo de diferente modo cuando se trata de quienes disfrutan de razón. En este caso, la cólera es, yo creo, la firme actuación de la razón y capacidad de perseverar con tenacidad en principios santos e inmutables»¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Dos párrafos de la *Exposición sobre el De Trinitate de Boecio* pueden dar un ejemplo de cómo Tomás de Aquino convoca al Pseudo Dionisio al diálogo sobre los temas que investiga desde temprana hora, en este caso en su primera Regencia en París (1252-1259): «Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus nullo modo possit cognosci a nobis. Illud enim, quod in summo gradu nostrae cognitionis nobis ignotum remanet, nullo modo est a nobis cognoscibile. Sed in perfectissimo gradu nostrae cognitionis deo non coniungimur nisi quasi ignoto, ut dicit Dionysius 1 c. Mysticae theologiae. Ergo Deus nullo modo est a nobis cognoscibilis», CBT qu1 ar2 ag1. «Ad sextum dicendum quod Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse, unde dicitur Eccli. 43: glorificantes dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc», CBT qu2 ar1 ra6.

¹⁵⁷ Los afectos superiores son el tercer nivel afectivo humano, no lo trato en esta obra, pero forma parte de un trabajo de investigación que será publicado más adelante.

¹⁵⁸ *De coelestis hierarchia* cp2, 4 (141 D). Si esto se traduce en lenguaje platónico y aristotélico, se podría decir que mediante la razón y la repetición, el movimiento afectivo se transforma en la virtud de la fortaleza, que regula los apetitos irascibles. «De modo parecido la concupiscencia. En los irracionales es una búsqueda ilimitada de bienes materiales a impulsos del instinto o costumbre de aficionarse a lo perecedero, apetito irracional dominante que induce a los vivientes a poseer cualquier cosa placentera a los sentidos. Pero cuando lo aplicamos al ser inteligente hay que

El Pseudo Dionisio advierte acerca de sus expresiones que pueden parecer innovadoras: «si por hablar así pareciere que tergiversamos el sentido de las Santas Escrituras, quienes no están de acuerdo con la expresión “enamorarse” escuchen lo que sigue: “Ámala y ella te custodiará. Tenla en gran estima y ella te ensalzará” (Pr 4, 6, 8). Tengan en cuenta, además, otros muchos pasajes que alaban la expresión “enamorarse” de Dios»¹⁵⁹. De esta manera, cuando utiliza la expresión «enamorarse de Dios» no se refiere al amor sensible o al amor en el sentido griego del *eros*. En el comentario que hace Tomás de Aquino a esta obra, comienza diciendo que el amor tiene que ver con lo que se apetece, por eso está en la raíz de todas las operaciones de los apetitos¹⁶⁰ y a partir de allí irá desplegando distintos aspectos en torno al amor que ya pueden perfilar muy bien la idea que tenía con respecto a este tema.

El amor apasionado, corporalmente compartido que surge de la inclinación natural no es el verdadero amor, es una sombra, una caricatura del amor auténtico. Cuando los autores sagrados se refieren al amor para manifestar los misterios divinos, tiene el mismo sentido que el «enamoramiento» destacando las características de la unión y la alianza con relación al Bien y Hermosura eternos. También el Pseudo Dionisio se refiere a una de las características más radicales del amor superior, el éxtasis. Enamorarse de Dios lleva al éxtasis, pues los que así aman están en el amado más que en sí mismos. Hasta tal grado muestra que el amor a Dios es real y personal que pone por ejemplo a San Pablo quien arrebatado por su encendido amor a Dios y preso de poder extático, dijo «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí»¹⁶¹. San Pablo es un hombre que estaba realmente enamorado de Dios porque él mismo decía que salía de sí por estar con Él, no contaba más con su propia vida, sino con la de aquel de quien él estaba enamorado¹⁶².

entenderlo de diferente manera. Decimos que sienten deseos, pero significa el anhelo divino de contemplar pura e impasiblemente la Supraesencia. Hambre espiritual insaciable y verdadera comunión con la luz inmaculada y sublime, de espléndida e inefable hermosura» Idem.

¹⁵⁹ *De divinis nominibus* cp4, 11 (709 A).

¹⁶⁰ «Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod amor ad appetitum pertinet. Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum; quod patet inspicienti per singula: nihil enim desideratur nisi quod est amatum; neque aliquis gaudet de re habita, nisi quia amat eam; nec aliquis tristatur de aliquo, nisi quia est contrarium amato», CDN cp4 lc9.

¹⁶¹ Gal 2, 20.

¹⁶² Cfr. *De divinis nominibus* cp4, 13 (712 A).

Los Afectos Inferiores

En el Pseudo Dionisio se encuentran los principales elementos que luego ayudarán a Tomás de Aquino a presentar una dimensión superior de la afectividad que, como se verá más adelante, tendrá su raíz y su término en el amor, que al referirse a Dios llevará el nombre de *caridad*.

SEGUNDA PARTE

LOS AFECTOS INFERIORES EN TOMÁS DE AQUINO

El recorrido histórico del capítulo anterior ha sido necesario para comprender que el estudio de un autor o de un tema filosófico se apoya en el pensamiento de quienes lo han precedido. Ningún filósofo puede pretender borrar de un plumazo la historia e ignorar lo que otros han dicho, porque la matriz cultural en la que vive es fruto de los hechos y pensamientos que se han ido acumulando a lo largo de los siglos. Tampoco uno puede renegar de su tiempo e intentar volver a una época pretérita, supuestamente «dorada», recordando aquella expresión «cualquier tiempo pasado fue mejor». A mi modo de ver, eso significa un anacronismo y una falta de realismo que ha hecho daño en numerosas oportunidades a lo largo de la historia.

Hemos hecho un repaso sistemático, aunque no del todo completo, hasta la Patrística. Sin embargo, hay un salto que no lo cubriré sistemáticamente, corresponde a los primeros siglos de la Edad Media hasta Santo Tomás. Si la Patrística finaliza en torno al siglo VIII y Santo Tomás es del siglo XIII, quedan cinco siglos que no serán expuestos. Sin embargo, esto no dificultará la comprensión de nuestro autor porque en esos cinco siglos los filósofos sobre todo han glosado las exposiciones de los autores precedentes y los estudiosos de esta época no muestran ninguna aportación sustancialmente diferente de todo lo ya visto. Además, a

lo largo de este trabajo, y desde la óptica de Santo Tomás, se irá mencionando a los pensadores medievales que han tenido un influjo importante, más cercano si se quiere, en él. Por ejemplo, es el caso de Pedro Lombardo, o San Alberto Magno, entre otros.

Una vez que se ha podido situar históricamente el tema de los afectos es conveniente repasar cuál es la teoría clásica o tradicional de los mismos en nuestro autor, es decir, en Santo Tomás. Conviene mostrar de entrada los planteamientos comunes y aceptados por la generalidad de los tomistas. Luego intentaré presentar una relectura de la teoría de la afectividad teniendo como apoyo a Tomás de Aquino y planteando la posibilidad de una ampliación que facilite la comprensión de este fenómeno en la antropología filosófica.

2.1. Teoría tradicional acerca de las pasiones en Tomás de Aquino

He de advertir que en este apartado desarrollaré de manera amplia la exposición tradicional que se hace con respecto a las pasiones en Tomás de Aquino¹⁶³ pero con relación a las emociones o afectos primarios, no me detendré a analizar las pasiones espirituales porque eso corresponde a otra investigación.

Como se verá, la exposición de Tomás de Aquino acerca de las pasiones se halla distribuida principalmente en *Scriptum super Libros Sententiarum; Quaestiones Disputatae (De veritate, De malo, De virtutibus in communi); Sententia Libri Ethicorum Aristotelis; Summa Theologiae, Prima Secundae*; y en la *Summa Contra Gentes*; de las cuales la más citada, por ser de las postreras del autor con respecto al tema y sobre todo por su sistematicidad,

¹⁶³ Acerca de este tema hay un trabajo de investigación llevado a cabo por Juan Fernando Sellés que me ha ayudado a descubrir aspectos de importancia para este estudio, cfr. SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit. Además, he consultado sobre todo las obras de los siguientes investigadores: GILSON, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1989; MANZANEDO, M., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, op.cit.; PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988; 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; SERTILLANGES, A.D., *Santo Tomás de Aquino*, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, tll, 1945; UBEDA PURKISS, M. Y SORIA, F., "Introducción al tratado de las pasiones", op.cit.; UBEDA PURKISS, M., "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", op.cit.; BLANCO, G., "El concepto de pasión en Santo Tomás", en *Sapientia*, 3 (1948), 128-146.

es el tratado de las pasiones de la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*¹⁶⁴.

Como siempre, Tomás de Aquino recoge de la tradición filosófica aquellas aportaciones acerca del tema que estudia. En el caso de las pasiones no es diferente. En su comentario al libro V de la *Metafísica* presenta los cuatro significados de la palabra «pasión» que expone el Filósofo: 1) la cualidad según la cual se efectúa alguna alteración como lo blanco y lo negro; 2) el modo de predicamento, cuando a algo se aplica la cualidad o la alteración, así se dice el ser calentado o enfriado; 3) solamente las pasiones nocivas y malas para el sujeto; 4) no todas las alteraciones nocivas sino solamente las que implican un gran daño¹⁶⁵. En este sentido no hay que olvidar que para Aristóteles la pasión tiene primariamente un sentido físico y ontológico como accidente, y luego un sentido psicológico¹⁶⁶.

También admite las explicaciones de San Agustín¹⁶⁷ y San Juan Damasceno¹⁶⁸; así se pueden encontrar varios conceptos acerca de la pasión: «Pasión es el movimiento de la virtud apetitiva en la imaginación del bien o del mal»¹⁶⁹; «se llaman propiamente pasiones las operaciones del apetito sensitivo, acompañadas por la transmutación de algún órgano corporal, y en las que el hombre es en cierto modo arrastrado»¹⁷⁰; «las pasiones son movimientos del apetito sensitivo, que dependen de algún órgano corporal, y por eso todas las pasiones llevan aneja alguna transmutación del cuerpo»¹⁷¹; entre otros.

¹⁶⁴ Para la dilucidación de la autenticidad de las obras de Tomás de Aquino, así como para la datación de sus escritos, se seguirán los trabajos de TORRELL, J.P., *Initiation à Saint Thomas d' Aquin*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1993; ALARCÓN, E., *Evolución léxica y cronología del corpus tomista, (pro manuscripto)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

¹⁶⁵ Cfr. CMP lb5 lc20 n8-12.

¹⁶⁶ El sentido psicológico aparece sobre todo en la ética. Cfr. *Ética a Nicómaco*, lb2 cp5.

¹⁶⁷ «Augustinus dicit, in IX "De civitate Dei", quod motus animi, quod Graeci "pathe", nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant», ST2 qu22 ar2 sc.

¹⁶⁸ «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», QDV qu26 ar3 sc.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ CTC lb2 lc5 n4.

¹⁷¹ CTC lb4 lc17 n3.

El término «padecer» lo utiliza Santo Tomás de tres modos, uno común y los otros dos de modo propio. Se dice padecer de modo común cuando se recibe algo. El primer modo propio se produce cuando se recibe una cosa pero con substracción de otra y eso no causa daño, por ejemplo recibe la salud y se libra de la enfermedad. Pero el segundo modo propio es el más adecuado para el término padecer porque al recibir algo como la enfermedad, se pierde la salud. Este sentido peyorativo es el que comúnmente se atribuye al término «padecer»¹⁷². En el *De veritate* lo dice de manera clara: «Se habla de pasión en sentido propio cuando la acción y la pasión consisten en un movimiento; es decir, cuando una cosa se recibe en el paciente por vía de movimiento. Y por cuanto todo movimiento ocurre entre dos extremos contrarios, es preciso que aquello que se recibe en el paciente sea contrario a alguna otra cosa que se expulsa de él. Pues bien, en el grado en que se recibe algo de él, el paciente es absorbido por el agente; por lo que, tomada la pasión en sentido propio, el agente contraría al paciente, y toda pasión le priva a éste de algo de su sustancia»¹⁷³.

Para poder situar el fenómeno de las pasiones en el hombre, es preciso recordar que todas las facultades que posee pueden agruparse en dos categorías; las cognoscitivas y las apetitivas. Ahora bien, Tomás de Aquino señala tres clases de apetito: a) El apetito natural, que es la inclinación que posee una cosa por su naturaleza y lo tienen todos los seres incluso los inertes; b) el apetito sensitivo (*sensualitas*) que sigue al conocimiento de los sentidos y lo tienen los animales racionales e irracionales; c) el apetito intelectual (*voluntas*) que sigue al conocimiento de la inteligencia y solamente lo poseen los seres racionales¹⁷⁴. Las pasiones se hallan propiamente donde hay transmutación corporal, es decir en los actos del apetito sensitivo.

¹⁷² Cfr. ST1 qu22 ar1 co.

¹⁷³ QDV qu26 ar1 co.

¹⁷⁴ «Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. (...) Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid huiusmodi. (...) Appetitus vero inferior sensitivae partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile: et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat», QDV qu25 ar1 co.

«Lo mismo que la voluntad acompaña a la actividad intelectual del alma, una forma más modesta de deseo acompaña a su actividad animadora. Es el apetito sensitivo, que se denomina también sensualidad, y que no es más que el deseo nacido de la percepción de un objeto que interesa para la vida de un cuerpo. Es esta forma más baja de deseo la que constituye el asiento de las pasiones. Estas son los movimientos más intensos y por ellas experimenta el hombre de un modo más fuerte, a veces de un modo más trágico, que no es una Inteligencia pura, sino la unión de un alma y de un cuerpo»¹⁷⁵.

En el acto del apetito intelectual no se requiere transmutación corporal, porque este apetito no es virtud de ningún órgano. Por este motivo se dice que la pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo. El alma solamente *per accidens* es sujeto del movimiento de la pasión. De todas maneras es importante advertir ya de entrada que todo aquello que le ocurra al cuerpo afecta al alma y viceversa, por la unidad sustancial de sus dos componentes. No estamos aquí en un dualismo al estilo platónico, sino más bien en la concepción dual aristotélica. Cuando la pasión se inicia en el cuerpo para finalizar en el alma que es su forma, se denomina «pasión corporal» sucede por ejemplo cuando hay alguna lesión física en el cuerpo, también el alma se ve afectada. Cuando la pasión se inicia en el alma y luego produce una alteración corporal se denomina «pasión animal», sucede por ejemplo cuando uno siente ira o temor. La expresión «pasión animal» puede causar confusión, se denomina «animal» en el sentido de *anima*, es decir, del alma; Sellés utiliza la expresión «pasión psíquica»¹⁷⁶ para aclararla mejor.

No se puede decir que porque la pasión no convenga propiamente al alma, sino de manera accidental, por lo tanto conviene al cuerpo; en este caso se estaría dando pie a un dualismo. Tomás de Aquino se cuida mucho de decir esto y apenas comenzar su tratado de las pasiones zanja la cuestión manifestando claramente que la pasión conviene propiamente al compuesto¹⁷⁷. De todas maneras, aunque se hable del compuesto,

¹⁷⁵ GILSON, E., *El Tomismo*, op.cit., 481.

¹⁷⁶ Cfr. SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit., 122.

¹⁷⁷ ST2 qu22 ar1 ra3. También: «Passio igitur corporalis praedicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animae radicanter, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animae pertinet; potest tamen haec passio attribui alicui potentiae tripliciter. Uno modo secundum quod in essentia animae radicator: et sic, cum omnes potentiae radicanter in essentia animae, ad omnes potentias pertinet praedicta passio. Alio modo secundum quod ex laesione corporis

Tomás de Aquino admite que la raíz de las pasiones se encuentran en el cuerpo¹⁷⁸. Por otro lado, esta doble división de «pasión corporal» y «pasión animal» resulta muy útil para distinguir un tipo de afectos similares pero de diversa índole como por ejemplo la tristeza y el dolor. «Tristeza y dolor difieren de este modo; que tristeza es una pasión animal, comienza en la aprehensión de un daño y termina en la operación de apetito y finalmente, en una transmutación del cuerpo; el dolor en cambio es según la pasión corporal»¹⁷⁹. Ahora bien, las pasiones corporales se vinculan con los sentidos externos, en especial el tacto; en tanto que las pasiones animales parten de los sentidos internos como la imaginación y la cogitativa.

Hay pasión donde hay transmutación corporal. Esta transmutación puede ser de dos tipos, una espiritual, cuando se recibe la intención del objeto, por ejemplo cuando el ojo es afectado por las cosas visibles al recibir su color, no se colorea sino que recibe sólo la intención del color. La otra transmutación es la que se da en el órgano por su disposición natural, por ejemplo cuando un cuerpo se calienta o se enfría. De ahí que, es evidente que la pasión se da más en el acto de la potencia apetitiva sensitiva que en la aprehensiva sensitiva, aunque ambas son actos de un órgano corporal. Las acciones del apetito sensitivo son de índole orgánica y en cuanto a la relación con los órganos, se operan cambios fisiológicos de acuerdo a las pasiones que uno experimenta: la agitación en la respiración, la transpiración, el temblor de las piernas, la palidez del rostro, el sudor frío, el sonrojo, entre otros. A veces la literatura atribuye afectos al mismo órgano físico: así cuando se refiere al corazón que «arde» de amor, «se rompe» con el dolor, «se ensancha» con la alegría, «se hiela» con el terror¹⁸⁰.

Las pasiones son propias del apetito sensitivo. Este apetito se bifurca en dos facultades que son el apetito concupiscible y el irascible. Se diferencian porque la primera tiene por objeto el bien deleitable, en tanto que la segunda procura obtener el bien pero que no se presenta fácilmente asequible sino que se consigue de

potentiarum actus impediuntur: et sic praedicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur laesis organis, sed indirecte», QDV qu26 ar3 co.

¹⁷⁸ «Ad quantum dicendum, quod passio non accidit coniuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis; unde animae non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis», QDV qu26 ar2 ra4.

¹⁷⁹ QDV qu26 ar3 ra9.

¹⁸⁰ Cfr. UBEDA PURKISS, M. Y SORIA, F., "Introducción al tratado de las pasiones", op.cit., 592.

manera ardua. La potencia concupiscible está más ordenada a recibir, en tanto que la irascible tiende al obrar, ya que por la acción se superará la dificultad¹⁸¹. El apetito irascible tiene su principio y fin en el concupiscible; de todas maneras, el irascible es superior al concupiscible porque para poder obrar y superar los obstáculos precisa de mayor intervención de la inteligencia y la voluntad.

En el aspecto moral, las pasiones no son en sí mismas ni buenas ni malas; son moralmente neutras. «Todo mérito es laudable; pero “ni somos alabados ni vituperados por las pasiones” según el Filósofo en el II de la Ética; por tanto, no merecemos por las pasiones»¹⁸². Si escapan al control de la razón pueden llegar a convertirse en enfermedades. En el caso del hombre, una vida equilibrada no ahoga las pasiones, no se las puede eliminar ni excluir, sino esforzarse en ordenarlas y utilizarlas, porque acompañan y ayudan a realizar las distintas actividades humanas.

La clasificación de las pasiones es una de las cuestiones que presenta mayor dificultad debido a la variedad de afectos encontrados en el hombre. La clasificación que presenta Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* tiene relación con las dos potencias del apetito sensitivo, es decir, agrupa las pasiones que se refieren al apetito concupiscible por un lado, y las del apetito irascible, por otro. De esta manera, presenta las pasiones básicas y radicales desde las que surgirán todas las demás¹⁸³. Coincide con San Agustín al decir que la raíz primigenia de las pasiones es el amor, ya que por el deseo del bien el hombre tiende hacia el objeto. Además, «las pasiones principales del alma son cuatro: la tristeza, el gozo, la esperanza y el temor. Porque son pasiones principales las que son anteriores a otras y constituyen el origen de las mismas. Las pasiones del alma pertenecen a la parte apetitiva, y por eso son pasiones principales las que nacen inmediatamente de

¹⁸¹ Cfr. ST2 qu23 ar1; QDV qu25 ar2 co.

¹⁸² QDV qu26 ar6 sc3.

¹⁸³ Cfr. ST2 qu23 ar1. Tomás de Aquino hace otra división de las pasiones pero según sus diferencias accidentales, en ella se puede apreciar lo variable y a veces arbitraria que resulta, ante tanta indeterminación, se vuelve poco útil bajo el aspecto científico. Por ejemplo, en el libro III del *Comentario a las sentencias* cita: el celo, amor intenso que no admite participación en el objeto amado; la abominación, odio intenso; la exultación, gozo intenso manifestado con señales externas; la hilaridad, el gozo intenso manifestado en la faz; la jocosidad, el mismo gozo manifestado en palabras o actos externos diversos; la acedia; la taciturnidad; la presunción; la temeridad; el furor... Considerando el objeto de la pasión estarían: la misericordia, o tristeza del mal de otros considerado por propio; la envidia, o tristeza del bien de otros considerado como mal propio; la indignación, o tristeza por la prosperidad de los malos; la vergüenza; el sonrojo; la lentitud; la admiración; el estupor; y la agonía, entre otros. Cfr. MANZANEDO, M., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, op.cit., 28-29.

los objetos de las potencias apetitivas, es decir, del bien y del mal»¹⁸⁴.

Los tipos de pasiones son¹⁸⁵:

En el concupiscible:

- 1) **Amor:** es la inclinación, aptitud o connaturalidad para con el bien.
- 2) **Deseo o concupiscencia:** el bien amado aún no poseído que da al apetito el impulso para conseguirlo.
- 3) **Gozo o delectación:** quietud y satisfacción por el bien presente.

De manera respectiva, sus opuestos son:

- 4) **Odio:** la pasión que se opone al amor en relación al mal.
- 5) **Aversión o abominación:** reacción ante el mal futuro.
- 6) **Dolor o tristeza:** reacción ante el mal presente.

En el irascible:

- 1) **Esperanza:** es la aptitud o inclinación para procurar el bien o eludir el mal.
- 2) **Temor:** es la reacción ante un mal futuro.
- 3) **Ira:** es la reacción ante un mal presente.

Sus opuestos respectivos —excepto la ira que no tiene contrario—:

- 4) **Desesperanza:** es la actitud ante un bien futuro considerado inalcanzable.
- 5) **Audacia:** es la actitud respecto al mal futuro como evitable.

Como el fin del movimiento es lo primero en la intención y lo último en la ejecución, y en el orden de la ejecución las pasiones del apetito irascible preceden a las del concupiscible —aunque son intermedias porque su fin termina en el apetito concupiscible—,

¹⁸⁴ QDV qu26 ar5 co; ST2 qu25 ar4 co.

¹⁸⁵ En cuatro obras Tomás de Aquino presenta la clasificación de las pasiones: *Scriptum super Libros Sententiarum* —3SN ds26 qu1 ar3—, *Quaestiones Disputatae De veritate* —QDV qu26 ar4—, *Sententia Libri Ethicorum Aristotelis* —lb2 lc5— y en la *Summa Theologiae, Prima Secundae* —qu22-48—. Para no extender mucho la exposición, me ceñiré a la exposición de la *Suma Teológica* con algunas referencias a los textos paralelos.

Tomás de Aquino considera prioritarias las pasiones del apetito concupiscible¹⁸⁶.

Desde la cuestión veintiséis hasta la cuarenta y ocho va analizando cada una de estas pasiones de manera particular. Comenzando por las del apetito concupiscible —deteniéndose especialmente en el amor—, hasta abarcar las pasiones del apetito irascible.

2.2. La naturaleza humana

El marco referencial de la presente investigación está circunscrito a la naturaleza humana, y el aspecto central se refiere al fenómeno de las pasiones. Por este motivo, cuando hemos revisado los antecedentes históricos, se ha resaltado en primer lugar el concepto de naturaleza humana que exponía cada filósofo. No hay duda acerca de la importancia de esta contextualización. Únicamente sabiendo qué representa la naturaleza humana para cada filósofo, se puede comprender la lectura que hará con respecto a sus actos y operaciones, en este caso, las pasiones. No es lo mismo el tratamiento de las pasiones en una concepción dualista del hombre —al estilo Platón— en donde, como se ha podido comprobar, hay una tendencia casi natural de reducir las pasiones a lo corpóreo, aunque teóricamente se acepte que son «afecciones del alma». No es lo mismo, decíamos, un dualismo antropológico, que el tratamiento de las pasiones en una concepción unitaria —aunque dual— del hombre como lo presenta Aristóteles. Por eso es preciso aclarar de antemano cuál es el concepto de naturaleza que expone Tomás de Aquino y luego situar en dicha teoría el fenómeno afectivo¹⁸⁷.

Desde el inicio se advierte que la aproximación al concepto de naturaleza humana no será exhaustiva ni sistemática. Es un tema amplio y este epígrafe, sin lugar a dudas, eludirá muchas dificultades. De entrada se puede decir que los términos que

¹⁸⁶ Cfr. ST2 qu25 ar1.

¹⁸⁷ Cuando hablo de la filosofía de Tomás de Aquino me estoy refiriendo a los principios que él ha utilizado a lo largo de sus obras, tanto las específicamente filosóficas como las teológicas. La orientación que los historiadores de la filosofía, de manera general, han dado al Aquinate es la denominada línea «realista», que sigue los principios de la filosofía aristotélica. Cfr. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía II*, op.cit., 813-819; GILSON, E., *El Tomismo*, op.cit., 20-25; PIEPER, J., *Filosofía medieval y mundo moderno*, op.cit., 389-390; WEISHEIPL, J.A., *Tomás de Aquino*, op.cit., 107-108. Tal como comenta Weisheipl, Tomás de Aquino recibió la formación aristotélica de su maestro Alberto Magno, pero también leyó a los comentaristas árabes, judíos y las traducciones del griego de algunas obras de Aristóteles.

explican las realidades humanas más radicales no son, ni mucho menos, «claros y distintos». Como señala Aristóteles en su *Metafísica* —aquí también resulta pertinente la expresión—: «El ser se dice de muchas maneras»¹⁸⁸.

2.2.1. Concepto de naturaleza humana

Cuando Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*¹⁸⁹ comienza su tratado sobre el hombre dice que al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo que se refiere al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma. Con esto, no pretende decir que solamente se interesará por el alma, sino que es más propio para el estudio teológico lo que ocurre en el interior del hombre y no tanto en el aspecto físico, fisiológico u orgánico de manera directa; ya que en ese sentido hay otras formas de estudio como la medicina, la física, la química orgánica, entre otras. Lo que hace es simplemente delimitar el área de estudio. De todos modos, aquí no se está haciendo teología sino filosofía, y en ese sentido, como metodología, no hace falta seguir el orden que indica Tomás de Aquino para la teología, puede resultar más conveniente partir de lo sensible, ir de lo más simple a lo más complejo y de lo más visible a lo menos, o empezar por el cuerpo para luego ver el alma.

¿Por qué, en el tratado del hombre, al Aquinate le parece adecuado comenzar por el estudio del alma? Una de las razones es porque lo que identifica al hombre entre los demás seres es su forma sustancial, es decir, el tipo de alma y, por consiguiente, el tipo de operaciones que se puede realizar a partir de esa alma. «Una cosa es, sobre todo, lo que es más importante en ella»¹⁹⁰. Tomás de Aquino se detiene primero a averiguar qué es el alma en sí misma y luego su unión con el cuerpo; de esta peculiar unión aparecerán las distintas potencias operativas y el modo de operación propio del hombre.

La tradición clásica afirma que el hombre pertenece al género de los animales, o seres que poseen un tipo de alma (*anima*

¹⁸⁸ «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαζῶς», *Metafísica* lb4 cp1 (Bk 1003 a 33), y como dice Reale, «La metafísica aristotelica è interamente costituita di termini e concetti pluridimensionali e polivalenti. Questa pluridimensionalità dei concetti cardine si radica nella sostanza stessa del realismo dello Stagirita, che tiene conto delle oposte esigenze del pensiero greco e le fonde sisteticamente», REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1961, 305.

¹⁸⁹ ST1 qu75 ar pr.

¹⁹⁰ ST1 qu75 ar5 ra1.

o principio vital) que permite el movimiento y la sensación¹⁹¹; su diferencia específica entre los demás seres que también poseen alma, es la racionalidad, es decir, que además de movimiento y sensación, también tiene conocimiento espiritual. En frase de Aristóteles, el hombre es un animal racional¹⁹². Cuando se habla de «naturaleza humana» no solamente se pretende mostrar la diferencia lógica entre el hombre y los demás seres —que también es un modo de aproximación—; sino que se intenta hacer una revisión de otros rasgos existenciales que se observan de modo común en su naturaleza.

En *De ente et essentia* se hace un minucioso análisis acerca de la naturaleza humana desde el punto de vista esencial. El «género» significa el todo como una denominación que se relaciona con la materia de la cosa (sin la especificidad de la propia forma). La «diferencia específica», en cambio, consiste en una cierta determinación que proviene de una forma (considerada aparte de aquello que en un primer concepto es la materia determinada). La definición o «especie» comprende una y otra cosa; a saber, una materia determinada que es designada por el nombre de «género» y una determinada forma que es designada por el nombre de «diferencia específica». De todos modos, hay que tener cuidado de no decir que el género es la materia, sino que se toma de la materia; ni la diferencia específica es la forma, sino que se toma de la forma. «De ahí que digamos que el hombre es animal racional y no un compuesto de animal y de racional, como cuando decimos que lo es de alma y de cuerpo. Se dice que el hombre está compuesto de cuerpo y de alma a la manera que se constituye una

¹⁹¹ «Anima est actus primus corporis physici organici. Non autem oportet addere, potentia vitam habentis. Loco enim huius ponitur organicum», CAN lb2 lc1 n23.

¹⁹² Casi al final del diálogo platónico *Alcibiades* (cfr. *Alcibiades* 130 b), Sócrates empieza diciendo que hay tres seres cuyo resultado es el hombre: el alma, el cuerpo y los dos juntos que constituyen el todo; pero, luego concluye que en realidad el hombre es su alma porque es lo más importante suyo y lo que gobierna al cuerpo. En el fondo subyace la idea dualista platónica del alma como «motor» del cuerpo, de hecho, a partir de ese momento todo el diálogo discurre en una contraposición de alma-cuerpo que enfatiza la importancia de la primera. Pero no solamente remarca al alma como prioridad ontológica, sino que el hombre es «su alma», no «su cuerpo» o «su cuerpo y su alma»; el cuerpo es una rémora, es un accidente que reduce al hombre de su condición primigenia. El conocimiento de sí mismo sería el conocimiento de la propia alma. Esta concepción del alma como lo más radical en el hombre pasa a Aristóteles, quien descubre en ella la forma del cuerpo y la diferencia esencial con respecto de los otros seres que también poseen alma, aunque no racional. De todas formas, la idea alma-cuerpo como dos principios distintos que se unen formando el hombre sigue dejando la sombra de un dualismo quizás no tan radical como lo explica Platón, pero sí admitiendo siempre una supremacía por parte del alma —como también lo admitirá Santo Tomás—.

tercera cosa a partir de otras dos, la cual no es ninguna de éstas. El hombre, por tanto, ni es alma ni cuerpo. Pero si se dice que el hombre está compuesto de algún modo de animal y de racional no será como una tercera cosa a partir de otras dos, sino como un tercer concepto a partir de otros dos conceptos»¹⁹³. Esta aclaración es pertinente porque en el análisis es fácil caer en divisiones que separan y diferencian, «objetivando» o «cosificando» la realidad y corriendo el riesgo de hacerla extraña a lo que realmente es. Si esto se descuida, se llega fácilmente a un dualismo; al mismo tiempo, nuestra forma de discurrir va paso a paso, deteniendo y descomponiendo para luego sintetizarlo y tratar de comprender lo que ocurre. La finura del análisis del Aquinate desea evitar todo asomo de dualismo.

2.2.2. Jerarquía de la naturaleza

Tomás de Aquino es extremadamente ordenado en sus exposiciones. Cuando tiene ante sí un tema, se aclara la intención del mismo, es decir, cuál es el objetivo de dicha exposición. Además, tiene en cuenta el público al que se dirige. No es lo mismo una exposición de una cuestión disputada como *De veritate*, que una exposición sistemática como la *Suma Teológica* cuyo público y fin son los estudiantes de teología que debían tener las nociones fundamentales sin entrar en mayores disquisiciones metafísicas, de hecho, muchas afirmaciones se dan por supuestas porque se han comentado en otro lugar. Con respecto a la naturaleza humana, también existe un orden determinado. El hombre no es un ser autónomo, solitario y al margen de las demás criaturas. Todo el pensamiento medieval, y sobre todo el escolástico, se manifiesta como una gran obra unificada, donde se integran todas las criaturas, es una de las concepciones más profundamente ecológicas que se haya visto. Cada elemento obedece a un plan, ninguno está puesto por casualidad, incluyendo al hombre. El hombre está en «comunidad» con las demás criaturas en una jerarquía establecida por la Providencia. Dicha situación jerárquica ya la había mencionado Aristóteles.

La naturaleza como principio intrínseco de operaciones rige el modo de actuación de los seres. Ahora bien, los seres son muy diferentes entre sí, de tal manera que para un estudio científico y racional es preciso ordenarlos conforme a las características que tienen en común. Es evidente la diferencia que hay entre la naturaleza de una roca, con la de una mosca o un leopardo. El caso

¹⁹³ OEE cp3.

del hombre también es diferente. Aristóteles, que fue uno de los filósofos que con mayor detenimiento se ha ocupado de la taxonomía en las ciencias naturales¹⁹⁴, estableció una primera gran diferencia entre los seres que se cita en *Sobre el alma*: los animados y los inanimados. «Lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación, y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores; algunos afirmaron, en efecto, que el alma es primordialmente y de manera especialísima el elemento motor»¹⁹⁵. A partir de aquí, su investigación se orientará claramente hacia lo propio de la naturaleza animada. Su estudio psicológico lo hizo recopilando los puntos de vista de los filósofos que le precedieron, enriqueciéndolos con sus investigaciones personales. Una de estas observaciones apunta a una jerarquía o gradación en los seres conforme van aumentando en ellos la complejidad de sus operaciones. De esta manera, los seres animados se diferenciarán unos de otros según los tipos de alma que posean. También es necesario resaltar que este principio llamado «alma» difiere del cuerpo, ya que actúa en él como su forma y de su unión se dice que el ser animado vive¹⁹⁶.

¹⁹⁴ «En cuanto a los textos de Aristóteles, conservamos tres grandes tratados zoológicos: *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* y *De Generatione Animalium*. Tenemos además una biología general en el *De Anima*. Este tratado abarca también cuestiones que hoy incluiríamos dentro de la psicología o la teoría del conocimiento. En estrecha conexión con *De Anima* y *De Partibus Animalium*, tenemos varios artículos, algunos contenidos en los *Parva Naturalia* y otros editados independientemente, como el *De Incessu Animalium* y el *De Motu Animalium*. Esto es lo que ha llegado hasta nosotros de la biología aristotélica. Se sabe que Aristóteles escribió un tratado sobre las plantas, que se perdió probablemente porque al ser superado por la botánica de Teofrasto dejó de copiarse. También se han perdido un conjunto de dibujos anatómicos y un escrito sobre animales legendarios», MARCOS, A., "Invitación a la biología de Aristóteles", en *Thémata*, 20 (1998), 46-47. Jaeger opina que estas obras han sido escritas en la etapa de madurez del autor, cuando vuelve a Atenas y funda el Liceo, entonces puede contar con la ayuda de varios discípulos para la compilación de los materiales y de las observaciones minuciosas que aparecen en sus obras biológicas, cfr. JAEGER, W., *Aristóteles*, op.cit., 377-384.

¹⁹⁵ *Sobre el alma* lb1 cp2 (Bk 403 b 27-34).

¹⁹⁶ Parece conveniente advertir que actualmente la taxonomía biológica ha avanzado y se establecen distintos patrones para la clasificación de los seres vivos. «Desde los tiempos de Aristóteles, los biólogos habían dividido a los seres vivos en dos reinos: *Plantae* (plantas) y *Animalia* (animales). El advenimiento de los microscopios hizo cada vez más evidente que muchos organismos no podían ser asignados fácilmente a ninguno de estos dos reinos. De conformidad con el sistema de clasificación que se utiliza en esta obra, los organismos se distribuyen en uno de cinco reinos; a saber: *Prokaryotae* o procariotes (antes llamados *Monera*), *Protista* o protistas, *Fungi* u hongos, *Plantae* o plantas, *Animalia* o animales. Los organismos del reino vegetal, las plantas, y del reino animal, los animales, son los más familiares para el ser humano.

Aquí veo necesario hacer un inciso para precisar un término que, a mi modo de ver, ha causado confusión a lo largo de la historia e incluso ha llevado al menosprecio de unas criaturas con respecto a otras. Me refiero a la reflexión sobre el término «perfección». Se habla frecuentemente de una «jerarquía de perfecciones» entre los seres, pero realmente no es tal. Cada ser al poseer una especie determinada es perfecto según dicha especie. No se puede decir que el gusano sea menos perfecto que un perro, porque el término perfección designa la culminación de un modo de ser. Un gusano solamente se puede decir que sea mejor con relación a otro gusano, y en un aspecto determinado. El término perfección indica un grado superlativo. Al ver de qué manera llega a su fin un ser, decimos que es más o menos perfecto. Pero extrapolar dicha comparación con relación a otros seres es un error. Esta aclaración no es trivial, debido a que tiene gran importancia al estudiar la ética ambiental¹⁹⁷. Si decimos que el hombre es el más perfecto de los animales, utilizamos mal el término porque estamos mezclando modalidades distintas. Hay una gradación de seres conforme a la complejidad de sus operaciones, y también con respecto al número de sus potencias o capacidades; pero de allí a decir que uno es más perfecto que otro es transgredir lo cualitativo y convertirlo en cuantitativo. Se puede decir, en cambio, que el hombre es más complejo según su composición. Es bueno tener cuidado con la utilización del «más» y del «menos» cuando se habla de manera cuantitativa y cuando se habla de manera cualitativa, no son iguales.

Hablar de jerarquía no significa hablar de más o menos perfección, sino de un criterio de orden. Por ejemplo, en la cadena trófica los más importantes son los autótrofos porque mediante ellos se nutren todos los demás heterótrofos, sin embargo, están en la base jerárquica de la pirámide alimenticia. Cuando Aristóteles ordena a los seres de la naturaleza, lo hace según el grado de complejidad y de potencias. Más en concreto, en los seres vivos,

«Las bacterias unicelulares forman el reino de los *procariontes*. Difieren de los demás organismos en que carecen de núcleo distintivo y otros organelos celulares. El reino de los *protistas* se conforma de protozarios, algas, mohos acuáticos (oomicetos) y mohos viscosos. Se trata de organismos multicelulares sencillos o unicelulares.

«El reino de los *hongos* se compone de los mohos y las levaduras. Estos organismos no realizan fotosíntesis, sino que obtienen nutrimentos al secretar enzimas digestivas en los alimentos y luego absorberlos, ya predigeridos», SOLOMON, E.P., BERG, L.R., MARTIN, D.W., VILLEE, C.; *Biología de Villee*, Interamericana-McGraw-Hill, México, 1996, 11-14.

¹⁹⁷ La ética ambiental es una parte de la ética que estudia el comportamiento humano con relación a su entorno vital, tanto en relación con los seres vivos como con los no vivos.

por el tipo de alma que les permite desarrollar más o menos tipos de acto.

Hecha la aclaración con respecto al término «perfección» y para respetar su expresión en la escolástica, lo seguiré utilizando aunque con el sentido ya explicado.

Para Tomás de Aquino la naturaleza entendida como creación también tiene un orden jerárquico, sigue a Aristóteles. De todas maneras, en este orden jerárquico hay una superación del Aquinate respecto de Aristóteles porque incluye a los seres espirituales: los ángeles y Dios. Otra diferencia es que en el estudio aristotélico se parte de abajo para ir ascendiendo, en cambio Tomás de Aquino parte de arriba hacia abajo. En la cúspide está Dios, principio y causa de todo lo creado; luego vienen los ángeles, que son seres puramente espirituales; y en la escala inferior de los seres espirituales, el hombre —por tener materia corpórea—. Pero al mismo tiempo, por tener alma racional está situado en lo más alto de la escala de los seres materiales, ya que a eso acompaña una organización corporal más compleja. En otras palabras, entre los seres materiales el orden va de lo menos complejo a lo más complejo; entre los seres espirituales de lo más complejo a lo más simple. A este orden jerárquico hay que añadirle otro orden que se refiere a la procedencia y el destino de los seres; en este sentido, el plan de la *Suma Teológica* sigue la línea *exitus-reditus* que está inspirada en el Pseudo Dionisio Areopagita.

En el artículo quinto de la tercera cuestión del Opúsculo *De Potentia* se presentan algunos argumentos ontológicos para fundamentar la relación entre las perfecciones de los seres según unos grados con respecto a la Perfección primera y absoluta¹⁹⁸. Dice que los modos de vida se distinguen según los grados de los vivientes¹⁹⁹. La triple división de los vivientes en: plantas, animales y hombres manifiestan cuatro modos de vida en las que intervienen las potencias operativas: las plantas son las que tienen vida vegetativa, la forma más elemental de vida que existe; luego hay otros seres que además de lo vegetativo poseen lo sensitivo, pero no lo locomotor —estos seres son los intermedios entre las plantas y los animales—, luego están los seres que además de lo anterior

¹⁹⁸ Ángel Luis González comenta que, a la hora de analizar la Cuarta vía de la demostración de la existencia de Dios, este texto es el más utilizado por los autores para probar la legitimidad del paso de los grados al máximo cfr. GONZÁLEZ, A.L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995, 140.

¹⁹⁹ ST1 qu78 ar1 co.

poseen el movimiento locomotor y son los llamados animales. Estos son los animales perfectos que requieren satisfacer varias necesidades para vivir y por ello deben desplazarse. El cuarto y último grado de los vivientes posee, además de todo lo anterior, inteligencia. Son los hombres²⁰⁰.

El orden de esta jerarquía cosmológica no se puede concebir como algo externo o artificial, sino que procede del interior de los seres. Esto únicamente es posible comprenderlo al analizar una de las principales características de los seres vivos: su teleología. Los procesos naturales hacen siempre referencia a un fin. No actúan de manera caótica o aleatoria. ¿Cuál es el fin propio de cada ser vivo? Según Aristóteles tiene que ver con la forma del viviente. Ana Marta González dice que la naturaleza del ser vivo sobre todo hace referencia al principio de la generación. El principio de generación es el fin por el que obra el agente —*omne agens agit sibi simile*— y sólo porque el fin de la generación natural es, en aquello que se genera, la esencia de la especie —su definición— por ello también la esencia de la especie se llama naturaleza²⁰¹.

«Así, puede decirse que en la generación de los seres vivos el fin es la forma, constituyendo un principio que, desde dentro, opera disponiendo y ordenando la materia según formas o especies determinadas, ordenadas a su vez a sus operaciones específicas. Este es el sentido que, al afirmar la existencia de la finalidad en el reino de la naturaleza, Aristóteles introdujera en el mundo sublunar una cierta necesidad llamada necesidad hipotética. Por esta necesidad, resultaba posible afirmar que cada ser natural desarrolla una serie de procesos, y no otros, en orden a la consecución de su fin, bien entendido que “su fin” no es, en ningún caso, algo extrínseco al ser natural, sino su bien, su plenitud o actualidad propia; el ejercicio pleno de su vida específica, en el caso de que se trate de un ser vivo. A esos procesos se les puede llamar genéricamente, procesos *secundum naturam*»²⁰². El fin del hombre sería el retorno a su Creador, es decir, el *reditus*. Tomás de Aquino al comentar a Aristóteles dice que «algo es máximamente *secundum naturam*, cuando posee la virtud de la naturaleza, pues la virtud de la naturaleza es signo de la complejión de la naturaleza: pero cuando algo tiene completa su naturaleza, se dice que es perfecto»²⁰³. Más adelante se verá que para el hombre ser

²⁰⁰ Cfr. ST1 qu18 ar3 co y SCG lb2 cp58.

²⁰¹ GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 50.

máximamente *secundum naturam* será buscar la mayor perfección como persona.

2.2.3. Unidad sustancial y diversidad operativa

El hombre es dual pero no dualista, tiene dos principios unidos pero al mismo tiempo diferenciados porque uno es corpóreo pero el otro no. Además, en esa dualidad se observa una diversidad operativa considerable.

a) Unidad del ser humano

No resulta fácil entender que el hombre tiene una naturaleza compuesta de dos principios: uno como forma (alma) y otro como materia (cuerpo), que juntos componen una unidad. Aunque uno de esos principios en un momento determinado prescindiera del otro y continúe existiendo «misteriosamente» por su peculiar característica de tener naturaleza incorpórea. De hecho, la misma manera de exposición de este tema en la *Suma Teológica* parecería ser de forma dual, lo que dificulta entender la intrínseca unidad de la naturaleza del hombre. De manera natural solemos mirar la realidad como binomios opuestos: el día y la noche, la vida y la muerte, el frío y el calor, el cielo y la tierra. Ni qué decir tiene cuando comenzamos a discurrir analíticamente, tendemos a descomponer la realidad, a trocearla, a dividirla en dos o más aspectos. Pero esto es otra cosa, aquí hay distinción pero también síntesis, y eso requiere de mayor esfuerzo.

El tema de la dualidad antropológica ha constituido uno de los debates más apasionados de la Edad Media, porque a la teoría tomista se le oponían otras posturas como las del averroísmo latino, el agustinismo escolástico y la teoría de la pluralidad de las almas. En esta última, por ejemplo, para poder salvar la inmortalidad, se decía que el hombre en realidad tiene distintas formas (almas) que se superponen según sus funciones: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Las formas superiores suponen las inferiores de tal manera que cada alma tiene una función determinada en el todo. Esto conduce a una serie de formas sustanciales, una después de otra. Santo Tomás dice que hay solamente una forma sustancial²⁰⁴. No está de acuerdo con la

²⁰² GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, op.cit., 51.

²⁰³ CPY lb7 lc6 n2.

²⁰⁴ Acerca de toda esta problemática hay un estudio histórico-comparativo en ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1997, 32-34. De manera

partición del alma sugerida por Platón, «si lo que hay en el hombre de parte del alma es un conjunto de varias cosas, es necesario que, así como todo el conjunto dice relación a todo el cuerpo, cada una de sus partes diga relación a cada una de las partes del cuerpo. Esto coincide con la opinión de Platón, que situaba el alma racional en el cerebro, la nutritiva en el hígado y la concupiscible en el corazón. Sin embargo, esto parece falso, por dos razones. Primera, porque en realidad hay una parte del alma que no se puede atribuir a parte alguna del cuerpo, a saber, el entendimiento, del cual se dijo anteriormente que no es acto de ninguna parte del cuerpo. Segunda, porque es evidente que en una misma parte del cuerpo aparecen operaciones de diversas partes del alma, como se ve en los animales, que, seccionados, viven, porque tal parte tiene movimiento, sentido y apetito que le mueve; e igualmente, una parte de la planta, cortada, se nutre, aumenta y germina; con lo que se demuestra que las diversas partes del alma están en la misma y única parte del cuerpo. Luego en nosotros no hay diversas almas, atribuidas a las diversas partes del cuerpo»²⁰⁵.

En el Aquinate, la naturaleza humana es el resultado de la unión del alma con el cuerpo. Solos, independientemente considerados no representan ni se refieren al hombre en sí. La unión del alma con el cuerpo no es accidental, sino que es sustancial y necesaria para hablar de un ser humano. El hombre ni es alma pura, ser espiritual como los ángeles, ni es sólo cuerpo con funciones animales, al modo de las bestias. «El principio formalizador (alma) de ese compuesto natural y vivo que llamamos “hombre” es un tipo de entidad tal que siendo subsistente (es decir, perteneciendo con carta de legalidad al mundo de los espíritus), a la vez necesita de un cuerpo para poder realizar según su modo de ser las operaciones propias del ente espiritual»²⁰⁶.

Desde un planteamiento dual, no resulta fácil poder explicar la armonía y la importancia de estos dos principios para formar un nuevo tipo de ser. La historia del pensamiento se ha inclinado hacia un lado, el hombre más «espíritu» que «cuerpo» o hacia otro, más «cuerpo» que «espíritu». El tomismo asume la necesidad de ambos principios. En este sentido, por más que el alma sea la forma del cuerpo y de alguna manera tenga una prioridad ontológica —si se la examina desde el punto de vista del acto y la potencia, el alma es el acto y por tanto tendría una

más sucinta cfr. WEISHEIPL, J.A., *Tomás de Aquino*, op.cit, 328-335. Para la solución tomista, Aranguren remite a ST4 qu50 ar2 y ar5 ra1.

²⁰⁵ SCG Ib2 cp58.

²⁰⁶ ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el universo*, op.cit., 121-122.

primacía sobre el cuerpo—, sin embargo, el alma no puede cumplir sus funciones de manera perfecta sin el cuerpo. Es netamente aristotélico y tomista afirmar que no se puede conocer si no es a partir de la experiencia sensible; esto implica una sujeción de las funciones propias del alma al cuerpo que informa.

Por tanto, es un error decir que el alma «se junta» como una simple yuxtaposición con el cuerpo, como si fuera la suma de dos elementos por simple adición; lo que ocurre en el hombre es una verdadera unión, una combinación, no una simple mezcla temporal de elementos que por ser distintos pueden separarse como si uno pudiera prescindir del otro. Ya se intuye cómo de aquí surge otro tema delicado: la subsistencia del alma como principio espiritual, porque el alma espiritual no está sujeta al tiempo ni al espacio. Este problema también fue tratado por el Aquinate: ¿de qué manera el alma subsistente puede ser la causa de ser del compuesto como forma y a la vez ella misma subsistente? «Cuando dos cosas están en tal relación que una es la causa de la otra, aquella que tiene la función de causa puede poseer el ser independientemente de la otra, pero no a la inversa. Ahora bien, la relación entre la materia y la forma es tal que la forma da el ser a la materia. Y por lo tanto es imposible que la materia exista sin una forma, pero no es imposible que la forma exista sin una materia. La forma, de hecho, en cuanto que es forma no depende de la materia. Pero si se encuentran algunas formas que sólo pueden existir unidas a la materia ello se debe a su lejanía respecto del primer principio, que es acto primero y puro»²⁰⁷.

Para comprender los actos y operaciones de la naturaleza humana, es preciso profundizar en el significado de la unión de cuerpo y alma hasta formar una unidad. Aristóteles al describir el alma dice que «es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos»²⁰⁸, si el alma es el principio de las operaciones, su significado se está equiparando al de «naturaleza» o «esencia». El alma no es una sustancia, sino que es la forma del cuerpo. «El alma se compara al cuerpo como lo determinante a lo determinado, o lo unificante a lo unificado, es decir, como el acto a la potencia. El alma es el principio de configuración y unificación del ser vivo, es decir, su forma sustancial»²⁰⁹. El alma sola no es el hombre. Tomás de Aquino

²⁰⁷ EE cp4 n24; QDA ar6 co; QSC ar1 co; 1SN ds8 qu5 ar2 ra1; ra5; 1SN ds8 qu5 ar2.

²⁰⁸ ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, lb2 cp2 (Bk 414 a 12-13).

²⁰⁹ ARREGUI, J.V. y CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1993, 85.

supera todo posible dualismo, pues, según él no se puede pensar que el hombre sea una especie de ente que surge entre las sustancias corpóreas y las espirituales. «El hombre es “horizonte” no por contener a los dos mundos, sino por *ser* (al mismo tiempo) *verdaderamente esos dos mundos*. No se trata de dos realidades de suyo separadas que se encuentran accidentalmente unidas, sino de que existe un determinado ente tal que es “espíritu en la materia”, sin división alguna, aunque uno de sus co-principios constitutivos (el alma espiritual, que es la forma) sea subsistente mientras que el otro (y el compuesto mismo) no lo sea»²¹⁰. Esta concepción del hombre es fundamental para la presente investigación, porque la primera afirmación que se puede hacer es que las pasiones no son unas «afecciones del alma», sino que propiamente hablando son unas «afecciones del hombre». Es decir, las operaciones que ocurren en el hombre se deben al principio vital y a las disposiciones orgánicas. Por este motivo, no es apropiado decir que sea mi inteligencia la que piense, sino que soy yo, como hombre, el que piensa por medio de mi inteligencia.

Todo esto nos lleva a afirmar la imposibilidad de comparar de manera unívoca las operaciones o efectos de los seres que no tengan igual naturaleza. Solamente puede hacerse una comparación análoga. Intentar explicar el comportamiento animal con categorías humanas es caer en un antropomorfismo, y viceversa, intentar explicar el comportamiento humano con categorías animales es igualmente impropio ya que las diferencias son esenciales.

b) Facultades o potencias del alma

Luego de señalar como uno de los rasgos esenciales de nuestra naturaleza la peculiar unión entre el alma y el cuerpo, Tomás de Aquino analiza las capacidades que tiene el hombre según su naturaleza, es decir, el estudio las facultades o potencias. Las potencias son capacidades para obrar, son principios próximos de operación. Esto significa que los actos humanos nacen de las potencias²¹¹. La primera afirmación que se establece al tratar sobre

²¹⁰ ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el universo*, op.cit., 153.

²¹¹ No está de más recordar que las potencias son principios próximos de operaciones (Cfr. ST1 qu78 ar4 co). «Potencias o facultades son los principios de las diversas operaciones que pueden ejecutar los seres vivos. Principios indica que son la base o el fundamento de donde nacen tales actos, o donde se forman los hábitos, en el caso de tales principios sean inorgánicos», SELLES, J.F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Colombia, 1997, 53; «Las potencias se relacionan con su operación como lo imperfecto respecto a su perfección

este tema en la *Suma Teológica*²¹² es la distinción entre alma y potencia. El alma es una sustancia y la potencia un accidente²¹³, no se puede decir que la potencia se identifique sustancialmente con el alma, tal como se llegó a afirmar en la época de Santo Tomás²¹⁴. «La esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente en el caso en que su misma operación sea su ser, porque la potencia guarda con la operación, como acto suyo, la misma proporción que la esencia con el ser»²¹⁵ y esa identificación solamente ocurre en el caso de *Dios*. El alma está en acto pero no por su esencia y, aunque no está compuesta de materia y forma, tiene alguna mezcla de potencialidad y puede ser sujeto de accidente²¹⁶. Si no fuera de esta manera, se diría que el alma estaría siempre activa y su ser se confundiría con su actividad. Si el alma estuviese siempre y exclusivamente activa, no habría potencia, porque la potencia justamente indica un modo de ser no en acto.

Una misma realidad tiene un solo ser sustancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples, y es así que la esencia del alma es única pero tiene múltiples potencias. En efecto, en el hombre existen múltiples potencias porque para alcanzar su fin natural necesita realizar diversos tipos de *actos*²¹⁷. Asimismo, los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus *objetos*²¹⁸. Se

correspondiente: así, estar en potencia de entender es menos perfecto que entender en acto. Las facultades operativas no siempre están en acto, sino sólo a veces; y esto muestra con claridad que son realmente distintas de sus operaciones (...).», ALVIRA, T., CLAVELL, L. y MELENDO T., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1986, 84.

²¹² La cuestión 77 de la *Suma Teológica* es la exposición sobre las potencias del alma en general. Luego, la cuestión 78 versa acerca de las potencias y sentidos del alma en particular, la 79 acerca de las potencias intelectivas y las cuestiones 80 y 81 acerca de las potencias apetitivas.

²¹³ ST1 qu77 ar1 ra5.

²¹⁴ Para mayores referencias históricas sobre este punto, cfr. MANSER, G.M., *La esencia del tomismo*, CSIC, Madrid, 1953, 165 y ss.

²¹⁵ ST1 qu79 ar1 co.

²¹⁶ Cfr. ST1 qu77 ar1 ra6.

²¹⁷ Cfr. ST1 qu77 ar2 co. Sellés dice que «La vida que vivifica a un ser vivo es *una*, pero no se manifiesta por igual en todas las acciones o facetas del viviente. Se muestra distinta también en cada parte de su organismo. Ello implica que en el ser vivo existen unos *principios* que diversifican el *único núcleo* vital en sus *principios manifestativos*, estando, no obstante, en correlación con él. A tales principios de operatividad diversa se les denomina desde antaño *potencias o facultades*», SELLES, J.F., *La persona humana. Parte II: Naturaleza y esencia humanas*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998, 43 y ss.

²¹⁸ «Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per

puede hablar de una primera distinción que hay entre las potencias del alma humana. Las que pertenecen *solamente* al *alma* —entendimiento y voluntad—, y las que pertenecen al *compuesto* de *alma y cuerpo* —vegetativas, sensitivas, apetitivas sensibles y locomotrices—. Todas estas potencias nacen del alma porque es el principio formal; pero no todas perviven tras la muerte, sino únicamente las que pertenecen sólo al alma, ya que desaparece el soporte orgánico.

Como es de suponer, la multiplicidad de potencias requiere cierto orden. El Aquinate dice que las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas, por eso las pueden mandar y dirigir. Asimismo, las potencias sensitivas son anteriores a las vegetativas. Sin embargo, si se considera el orden de la generación, primero son las potencias vegetativas, luego las sensitivas y finalmente las intelectivas, ya que las anteriores van disponiendo el soporte orgánico a las otras que son superiores. Las potencias que requieren soporte orgánico tienen una directa relación con las pasiones, como decía la definición: «Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo, que dependen de algún órgano corporal, y por eso todas las pasiones llevan aneja alguna transmutación del cuerpo»²¹⁹.

Con relación al soporte orgánico, Sellés resume los tipos de funciones que se observan en el hombre. «Atendiendo a lo orgánico encontramos dos tipos de funciones sumamente diferenciadas: a) Aquéllas en que lo orgánico está regido sobre todo por el *crecimiento vegetativo* (las funciones vegetativas que forman el sistema circulatorio, respiratorio, muscular, etc.). b) Aquéllas otras cuyo crecimiento vegetativo es limitado precisamente para dar paso a otro tipo de crecimiento: el *cognoscitivo* sensible (que usa como soporte orgánico el sistema nervioso). En ambos casos la clave de la vida se respeta, pero no respecto de lo mismo: en el primero, respecto del *crecer corpóreo*; en el segundo, respecto de otro crecer que no es orgánico: el *cognoscitivo*. A su vez, podemos observar que el sistema nervioso no forma una totalidad, sino que admite diferencias funcionales. Lo cual indica que no se trata de una sola facultad sino de varias. Junto a ello hay que dirimir si las potencias *apetitivas* y *locomotrices* poseen soporte orgánico distinto de las otras o no»²²⁰.

consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus», ST1 qu77 ar3 co.

²¹⁹ CTC Ib4 Ic17 n3.

²²⁰ SELLÉS, J.F., *La persona humana II*, op.cit., 49.

Los Afectos Inferiores

Total, si atendemos al cuadro de las potencias descritas por Tomás de Aquino y que Sellés²²¹ presenta de manera gráfica, se obtendrá lo siguiente:

1) Funciones vegetativas:

- a) Nutrición
- b) Reproducción
- c) Desarrollo

2) Funciones sensitivas:

Cognoscitivas	Apetitivas
<i>Sentidos externos:</i> Tacto, olfato, gusto, oído, vista	<i>Apetito que sigue a los sentidos externos:</i> Apetito concupiscible
<i>Sentidos internos:</i> Sensorio común, imaginación, memoria, cogitativa (estimativa en los animales)	<i>Apetito que sigue a los sentidos internos:</i> Apetito irascible

3) Funciones locomotrices:

Permiten el movimiento de los órganos internos, de los músculos y el movimiento local, entre otros.

4) Potencias intelectivas:

- a) Cognoscitiva: la razón.
- b) Volitiva: la voluntad.

De esta manera resulta claro situar gráficamente las pasiones que desarrollan los clásicos. Las pasiones corporales se encuentran en la parte apetitiva de las potencias sensitivas. Las pasiones del alma se encuentran en la parte apetitiva de las potencias intelectivas, es decir en relación con la voluntad.

²²¹ Cfr. SELLES, J.F., *Idem*, 52-53.

2.3. La naturaleza de los afectos inferiores

2.3.1. Distinción de las potencias sensitivas animal y humana

Ya se advirtió que es delicado comparar las potencias vegetativas, sensitivas y locomotrices humanas con la de los animales u otros seres de naturaleza²²². Esto se debe al tipo de alma o principio vital que permite características diferentes. La espiritualidad humana diferencia y otorga a cada hombre su razón de dignidad. Si se realizan comparaciones con otros seres de naturaleza se harán solamente de modo gráfico o analógico, lo contrario sería caer en un antropomorfismo.

Los afectos inferiores son los llamados propiamente «pasiones», cumplen la definición: «El movimiento del apetito sensible que usa órgano corporal»²²³. Es tal vez lo más claro y común que hay en los autores cuando tratan acerca de este tema: que es un movimiento de la potencia apetitiva y que produce una transmutación corporal. El término pasión tiene una connotación peyorativa, como se indicó en su momento, por eso, parece más adecuado denominarlo como un afecto corporal. El término del Aquinate es “pasión corporal”.

Los seres vivos no son todos iguales. Se diferencian por el principio vital que les permite disponer de determinadas potencias conforme a su naturaleza. «Acerca de las potencias del alma ya citadas, unos vivientes las poseen todas; otros, según dijimos, algunas de ellas; otros, una sola. Estas potencias son: la nutritiva, la apetitiva, la sensitiva, la de moverse localmente y la intelectual. Las plantas sólo tienen la facultad de nutrirse; los otros vivientes tienen ésta, y además la de sentir, y si tienen ésta, tendrán también la apetitiva; porque tanto el placer (ἐπιθυμία) como la agresividad (θυμός) y el querer (βούλεσις) son una clase de apetición»²²⁴.

Las plantas solamente tienen las funciones vegetativas (nutrición, desarrollo y reproducción), por lo tanto no tienen el soporte orgánico que les permita «sentir». Es común afirmar que los vegetales carecen de funciones sensitivas y locomotrices,

²²² A veces se denomina «naturaleza inferior» a los animales o vegetales, esto no debe entenderse en sentido peyorativo, sino jerárquico, se denominan así porque poseen menos funciones y capacidades que las de orden superior en la jerarquía desarrollada anteriormente. Así, un vegetal no tiene funciones locomotrices, luego, es de naturaleza inferior a la de los animales, que sí las poseen.

²²³ CTC lb4 lc17 n3.

²²⁴ *Sobre el alma* lb2 cp3 (Bk 414 a 29 – 414 b 3). En Tomás de Aquino, cfr. ST1 qu78 ar1 co; ST1 qu18 ar3 co; SCG lb2 cp58.

porque su principio vital es muy elemental. Eso no significa una quietud absoluta en el vegetal, hay plantas que exhiben una variedad de movimientos y respuestas de crecimiento. Algunas son graduales y casi imperceptibles, en cambio otras son rápidas y sorprendentes, como por ejemplo la acción de una atrapamoscas de Venus (*Dionaea muscipula*). Esto estudia la biología cuando analiza las hormonas y las respuestas de las plantas, que ocurren de diversos modos, ya sea por movimientos temporales, respuestas sincronizadas por un reloj biológico o tropismos (movimiento de una planta en reacción ante un estímulo externo). Las plantas utilizan indicios ambientales para determinar cuándo y en qué magnitud han de realizarse muchos procesos del crecimiento y del desarrollo. Ahora bien, todos los aspectos de estos desarrollos y crecimientos son influidos por mensajeros químicos llamados hormonas —*auxinas, giberelinas, citocininas, etileno y ácido abscísico*—, que son producidas en una parte de la planta y transportadas a otra donde ejercen su influencia. Pero esta «sensibilidad vegetal» tiene su soporte a nivel celular, no tienen un sistema de órganos como en el caso de los animales complejos²²⁵.

Los animales poseen potencias sensitivas, lo que les permite tener pasiones. Lo dice Aristóteles de esta manera «todos los animales tienen un sentido por lo menos, el tacto. Pero todo el que siente, experimenta el placer y el dolor, lo agradable y lo molesto; y tiene por consiguiente concupiscencia, ya que ésta es el apetito de algo agradable»²²⁶. En los animales estas afecciones

²²⁵ Cfr. SOLOMON, E.P., BERG, L.R., MARTIN, D.W., VILLEE, C.; *Biología de Villee*, op.cit., 698. A modo de ejemplo se puede mencionar el mecanismo de los iones potasio que controlan la abertura y el cierre de los estomas en las plantas. «Los datos de numerosos experimentos y observaciones sugieren que los estomas se abren y se cierran por efecto del mecanismo del ion potasio (K^+). La aparición de la luz activa la entrada de iones potasio a las células guarda desde las células epidérmicas circundantes. Este desplazamiento de K^+ ocurre por transporte activo a través de canales iónicos específicos en la membrana plasmática de las células guarda, y requiere ATP (Trifosfato de Adenosina).

«El ATP suministra energía para bombear protones hacia fuera de las células guarda, con lo que se produce un gradiente electroquímico de protones que puede impulsar la captación de potasio a través de canales de K^+ específicos. El K^+ se acumula en las vacuolas de las células guarda. A dichas vacuolas también pasan algunos iones de malato y cloruro, con carga negativa. El incremento de los iones K^+ en las células guarda reduce la concentración relativa de agua en dichas células. Por lo tanto, entra agua por ósmosis a las células guarda desde las células epidérmicas circundantes. Esto a su vez modifica la forma de tales células, y se abre el poro. Por la tarde o al anochecer, los estomas se cierran por el proceso inverso. Los iones K^+ son bombeados de las células guarda hacia las células epidérmicas circundantes, y en consecuencia sale agua por ósmosis de las células guarda, las cuales se colapsan cerrando el poro», Idem, 649-650.

²²⁶ *Sobre el alma* lb2 cp3 (Bk 414 a 29 – 414 b 3).

permiten determinar sus estados anímicos ya sea de dolor ante alguna enfermedad, de hambre o de ira, por citar algunos ejemplos. Los animales poseen las potencias sensitivas apetitivas y cognoscitivas. En las primeras se puede encontrar lo propio del apetito concupiscible e irascible; en las segundas los sentidos externos y los internos. Sin embargo, es preciso volver a repetir, las pasiones en los animales difieren sustancialmente de los humanos porque la dimensión espiritual de las que carecen aquéllos, permite una aproximación distinta a los fenómenos que ocurren en su interioridad. En este sentido, se puede considerar el ejemplo más interesante: el sufrimiento. Mientras que los animales se encuentran con el dolor y reaccionan instintivamente a él, no pueden reflexionar acerca de lo que supone, ya que no poseen inteligencia. En cambio, el hombre sí puede reflexionar acerca del dolor y puede transformar dicho dolor en sufrimiento, que es un afecto de índole distinta a la mera pasión corporal. Tomás de Aquino en una frase breve destaca esta diferencia: «Las cosas se apetecen tal cual son en su naturaleza; mas en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su imagen. Así, la vista apetece naturalmente el objeto visible solamente en orden a su acto, o sea, para ver; mientras que el animal, mediante su facultad apetitiva, desea el objeto visto, no sólo para mirarlo, sino también para otros fines útiles»²²⁷. El hombre es el ser que descubre la estética.

De todas maneras, es conveniente señalar que aunque esta diferencia sea sustancial, el mecanismo operativo de las potencias sensitivas es similar, así como son similares las operaciones de las potencias vegetativas. Esto quiere decir que el proceso de relación con las demás potencias en el nivel sensitivo, tiene la misma operatividad que en el hombre. Antes de entrar en el tema de la operación, es conveniente recordar algunas características de las pasiones y cuáles son sus sujetos y objetos.

2.3.2. Sujeto y objeto de los afectos inferiores

Siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino, el orden para el estudio antropológico consiste en determinar primeramente los objetos, luego los actos, los hábitos y finalmente las potencias o facultades²²⁸. Aunque sea «llover sobre mojado», es bueno precisar en qué consisten estos términos mencionados, así como qué cosa sea una virtud y una operación inmanente.

²²⁷ ST1 qu78 ar1 ra3.

²²⁸ Cfr. SELLÉS, J.F., *Conocer y amar*, op.cit., 7.

Los *objetos* son lo conocido por el acto de conocer. Hay distintos objetos y a esa diversidad corresponde igualmente una diversidad de facultades, ya sean cognoscitivas o apetitivas. Por poner un ejemplo, el color es el objeto de la facultad de la vista, ya que no se lo puede captar con el oído o con el olfato. Hay algunos objetos que son propios de unas determinadas facultades, y otros que son comunes, la altura, por ejemplo, se puede percibir por medio de la vista y también del tacto. De todas maneras, el tipo de percepción no es el mismo.

Los *actos* son perfecciones que posee el sujeto. Son fruto del despliegue de una operación a partir de la potencia o facultad y representan una perfección. Así, mientras uno cierra los ojos, el acto de la vista no se manifiesta —está en potencia—, al abrirlos, se actualiza y eso se considera una perfección. «Las pasiones son un acto del sujeto, pero difieren entre sí según la razón, en cuanto que la acción se designa por el agente, pero la pasión en el paciente»²²⁹. Esta observación tiene su importancia, ya que de esta manera no se reducen los afectos a una especie de pasividad. El hecho de decir que toda pasión implica un «padecer» denota un acento de receptividad, de pasividad que no refleja la realidad afectiva. Se verá más adelante, sobre todo en los afectos intermedios, de qué forma un afecto adquiere un carácter más activo en el sentido de ser más bien agente, que paciente. La pasión es acto, una operación²³⁰.

Las *potencias* son los principios próximos de operación en los seres vivos. Algunos prefieren llamar *funciones* a las potencias vegetativas y reservan el nombre de potencias para los principios operativos en los animales y en los hombres²³¹. Se puede observar que las pasiones no son potencias, por eso los antiguos las denominaban «movimientos». Las virtudes tampoco son pasiones: «Las virtudes son ciertas perfecciones de la voluntad y del intelecto que son principios de las operaciones sin pasión»²³². Las virtudes precisan de determinados hábitos, ya que son disposiciones más estables.

Un *hábito* es una cualidad estable que inclina al hombre a cierta disposición buena o mala que se adquiere voluntariamente²³³.

²²⁹ CTC lb3 lc2 n9.

²³⁰ «Potentia nihil aliud est quam principium operationis alicuius, sive sit actio sive passio», QDA ar12 co.

²³¹ Uno de ellos es Sellés, cfr. SELLÉS, J.F., *La persona humana II*, op.cit., 68-69.

²³² SCG lb1 cp93 n3.

²³³ Cfr. ST2 qu49 ar3 sc.

El hábito como cualidad es un acto. El Aquinate advierte que, esencialmente, el hábito no se refiere a la potencia —la potencia es otro principio intrínseco de operación—, sino a la naturaleza²³⁴. Al decir «disposición estable» no se pretende dar un acento pasivo al hábito, sino enfatizar la dificultad de que se vuelva repentinamente a un tipo de acción de sentido contrario a la que venía desarrollando, es decir, si una persona está habituada a hacer el bien, le será más fácil realizarlo y le costará más obrar el mal —situando de modo gráfico el bien en un extremo y el mal en otro de sentido contrario—. Otra característica del hábito es que puede ser incrementado²³⁵. Hay una excepción, y ocurre con los hábitos teóricos de la inteligencia que se adquieren con un solo acto²³⁶.

Finalmente, «aunque las pasiones sean operaciones inmanentes, no todas las operaciones inmanentes se pueden considerar propiamente pasiones para Tomás de Aquino, sino sólo aquellas que provocan transmutaciones corporales en el órgano de la facultad»²³⁷. Se diferencian las operaciones inmanentes con soporte orgánico y las que tienen por sujeto solamente al alma.

La primera cuestión estudiada por Tomás de Aquino al comenzar el tratado de las pasiones es acerca del *sujeto* de las pasiones²³⁸. En efecto, si la pasión es una especie de movimiento, es conveniente averiguar dónde ocurre la pasión, de dónde procede, cuál es la causa material. Si el sujeto de las pasiones solamente es el soporte orgánico, entonces se puede afirmar rotundamente que no puede haber pasiones del alma, solamente del cuerpo. Como se ha visto anteriormente, esto no es así. «En cuanto que el padecer comporta pérdida y transformación, es propio de la materia (...) pero, si sólo implica recepción, no es necesariamente propio de la materia, sino que puede darse en cualquier ser existente en potencia. Y en el alma, aunque no sea compuesta de materia y forma, tiene, sin embargo, algo de potencialidad, según la cual le conviene recibir y padecer, en el sentido en que entender es padecer»²³⁹.

²³⁴ Cfr. ST2 qu49 ar3 ra1.

²³⁵ Cfr. SELLÉS, J.F., *Hábitos y virtud II*, Cuadernos de Anuario Filosófico N° 66, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 6-7.

²³⁶ Para mayor profundización al respecto, cfr. SELLÉS, J.F., *Hábitos y virtud (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico N° 65-67, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

²³⁷ SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit., 26.

²³⁸ Cfr. ST2 qu22.

²³⁹ ST2 qu22 ar1 ra1.

Los *afectos inferiores*, llamados propiamente *pasiones*, tienen por *sujeto* al *compuesto*, porque son actos psíquicos y no fisiológicos, por un lado, y por tener relación directa con el soporte orgánico, por otro. Además, el autor investiga en qué potencia en concreto afecta la pasión, si en la potencia sensible apetitiva o en la sensible aprehensiva. Aquí Tomás de Aquino hace una reflexión interesante acerca de las transmutaciones que puede sufrir el órgano del alma: «una, espiritual, en cuanto recibe la intención del objeto, lo que se da directa y esencialmente en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva; como se observa en el ojo, que es inmutado por las cosas visibles sin recibir su color y sí sólo la intención del color»²⁴⁰, por eso cuando uno ve un color, no se le «colorea» el ojo. «El otro modo de transmutación es el que se da en el órgano por razón de su disposición natural, por ejemplo, calentándose o enfriándose o sufriendo otra alteración análoga»²⁴¹ y esta transmutación es más propia de la potencia apetitiva sensitiva.

La pasión tiene su causa en el objeto —la realidad—, además del sujeto, y esto se debe al carácter referencial del apetito. La potencia apetitiva tiende al otro, al objeto real que apetecen y que de momento carecen. No puede haber pasión si no hay un objeto que la mueva. «Toda pasión se inclina con cierto ímpetu hacia su objeto»²⁴². Por ello se puede determinar que las pasiones tienden a lo particular, a lo concreto. Ahora bien, Sellés recoge de Santo Tomás que aunque el objeto material sea el mismo para diversas pasiones, «las pasiones se distinguen entre sí en atención al *objeto formal*, porque los objetos de las pasiones se refieren a ellas como la forma a las realidades naturales o artificiales. Las pasiones se distinguen según las *especies*. Y reciben sus especies de los *objetos*, pues las pasiones se distinguen por sus *objetos*, es decir, que es pasión especial aquella que tiene un objeto especial»²⁴³. Aunque todavía no se entrará en la clasificación, es conveniente tener presente que en lo dicho anteriormente se encuentra el criterio que se seguirá más adelante para la misma.

2.3.3. Los afectos inferiores como actos

Aunque el nombre de pasión tenga un sentido fuerte de pasividad, y aunque sus notas características indiquen recepción,

²⁴⁰ ST2 qu22 ar2 ra3.

²⁴¹ Idem.

²⁴² ST3 qu27 ar2 co.

²⁴³ SELLÉS, J.F., “Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26”, op.cit., 29.

privación o defecto, las pasiones son actos. «Las pasiones del alma son actos de la potencia apetitiva, cuyo objeto es el bien y el mal»²⁴⁴. Aunque la expresión sea «pasiones del alma» aquí el Aquinate se refiere a las pasiones corporales que se denominan en este apartado como «afectos inferiores» dicha expresión se usa de manera indistinta, cuando las diferenciará de los afectos intermedios se refiere a «pasiones animales» distinguiéndolas de las «pasiones corporales». Por otro lado, que el objeto se refiera al bien o al mal no significa que tengan moralidad. Ya se dijo más arriba que las pasiones no son de por sí buenas ni malas, la categorización ética aparece cuando intervienen los actos voluntarios. Además, un mismo objeto puede ser, según las circunstancias, bueno o malo. Por ejemplo, el mismo objeto que ha despertado la pasión del amor, puede despertar luego la pasión del odio; de hecho, no se puede odiar lo que antes no se ha amado.

Volviendo a la característica de receptividad, *las pasiones son actos*²⁴⁵ y como tales se consideran *operaciones inmanentes*. Sin embargo, aquí surge un tema interesante²⁴⁶. Por varios textos²⁴⁷ parece que Tomás de Aquino es concluyente al situar las pasiones en el ámbito del apetito sensitivo: «La pasión está en el irascible y en el concupiscible»²⁴⁸. Tomás de Aquino las denomina así de manera neta para seguir la tradición y porque ese es el sentido del término «pasión» pero la terminología «emoción» (del latín *e-movere*) —que luego pasó a reemplazar el primer término por tener la connotación peyorativa de la que ya se ha hablado—, indica justamente su dinamismo: lo que lleva a mover algo, no solamente a recibir o a ser alterado. En este apartado se está utilizando el término «pasión» como sinónimo de «afecto inferior», y en ese sentido las características propias de este grado afectivo deben ser respetadas de acuerdo a lo que expresa el Aquinate, pero para los afectos intermedios y superiores, es impropio hablar de «pasión» en el sentido tradicional, hará falta adecuar la nueva terminología a otra más flexible como por ejemplo la que se sugiere en este trabajo, es decir, el término «afecto».

²⁴⁴ QDV qu26 ar4 sc1.

²⁴⁵ Otro texto dice: «Ad primum vero eorum, quae sunt in contrarium, dicendum quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam animae est, ut irasci et concupiscere», QDV qu12 ar1 rc1.

²⁴⁶ Esta misma exposición la desarrolla Sellés, cfr. SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit., 35-37.

²⁴⁷ Cfr. QDV qu26 ar3 co; ST2 qu77 ar6 co; ST2 qu24 ar3 co; CTC lb2 lc3 n5.

²⁴⁸ 3SN ds33 qu2 ar1 c, co-13.

Sellés establece una distinción, dice que los actos u operaciones inmanentes son las actuaciones del deseo sensible, pero las pasiones serían el cambio que sufre la potencia orgánica cuando ejerce tales actos²⁴⁹. En este sentido estoy de acuerdo con limitar la pasión —que así no sería acto— a las potencias apetitivas sensitivas. «Las pasiones, son pues, el estado cambiante para bien o para mal de las facultades apetitivas sensibles que nos declaran si tal o cual acto de deseo de tal o cual bien sensible es o no acorde con el actual estado de la facultad. La pasión no es el mismo acto, aunque por extensión se lo denomine así, pues el acto no puede ser pasivo, como tampoco el hierro puede ser madera»²⁵⁰.

Uno de los efectos que denotan la operación de una pasión es la transmutación corporal, que vendría a ser como el aspecto material —el acto de la potencia apetitiva sería el aspecto formal—²⁵¹. Se ha puesto como ejemplo el sudor frío, el temblor de las piernas, el aceleramiento de los latidos del corazón, la palidez del rostro, o incluso el sonrojamiento, cuando se trata de la pasión de la ira. Son distintas alteraciones que sufre el cuerpo orgánico ante la presencia de una pasión. Por eso, reiteradas veces dice el Aquinate que la pasión es una alteración²⁵². Esta es una de las principales características que tienen los afectos inferiores, al estar muy directamente en contacto con las potencias vegetativas, sensitivas y motoras, su acción influye de manera primaria; los demás afectos también influyen en algunas modificaciones fisiológicas, pero a través de los afectos inferiores. Asimismo, como las funciones de las potencias inferiores son las que más directamente atañen al comportamiento orgánico, hay ciertas operaciones instintivas que siguen los patrones que les imprime la naturaleza y que sólo hasta cierto punto pueden ser influenciadas por la inteligencia y la voluntad. Por ejemplo, el así llamado instinto de conservación o supervivencia es un mecanismo de protección que tiene el ser humano —y los animales— que se encuentra en el nivel de las potencias primarias. Por ello, las mismas disposiciones orgánicas y fisiológicas actúan aunque estén anuladas las potencias superiores.

²⁴⁹ SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit., 36.

²⁵⁰ SELLES, J.F., *Idem*, 36-37.

²⁵¹ «In passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus», ST1 qu20 ar1 ra2.

²⁵² Cfr. QDP qu3 ar11 ra19; 3SN ds15 qu2 ar1 a-co; 2SN ds19 qu1 ar3 co.

En este sentido, resulta esclarecedor lo que dice Tomás de Aquino: «Las potencias cognoscitivas no mueven si no es mediante las apetitivas. Lo mismo que en nosotros la razón universal mueve por medio de la particular, como dice el Filósofo, nuestro apetito intelectual, llamado voluntad, mueve en nosotros mediante el apetito sensitivo. De allí que el motor inmediato del cuerpo es el apetito sensitivo. También, de aquí que su acto sea acompañado siempre de una transmutación orgánica, especialmente en la región del corazón, que es el principio del movimiento animal. Es por esto que los actos del apetito sensitivo, en cuanto que llevan aneja una transmutación corporal, se denominen *pasiones*, pero no los actos de la voluntad»²⁵³. Esta característica de transmutación corporal es el indicador para determinar con una gran precisión cuáles son los afectos inferiores o pasiones propiamente dichas —la expresión actual más adecuada a mi modo de ver sería «emociones»²⁵⁴—.

Las pasiones son actos pero no llegan a ser hábitos y menos aún virtudes. En efecto, éstos indican una razón de perfección para la potencia, ya que las van actualizando progresivamente. Otra característica esencial que tienen tanto las virtudes como los hábitos es su estabilidad en el tiempo. Es cierto que su desarrollo e incremento es progresivo, pero solamente se puede hablar de virtud cuando hay cierta permanencia en la perfección. Igual ocurre con los hábitos, aunque se encuentren en estado latente. Por ejemplo, el hábito de ciencia solamente se ejercita cuando la atención está centrada en el conocimiento cierto de las causas segundas de los fenómenos²⁵⁵. En cambio, las pasiones son alteraciones, movimientos pasajeros que tienen corta duración. Por lo general, el desencadenamiento de los afectos inferiores es intenso y de corta duración; puede ser reiterativo pero no puede ser muy duradero. Cuando un afecto inferior se produce reiteradamente puede convertirse en un hábito, ya sea virtuoso o defectuoso pero aquí intervienen las facultades superiores y se comienza a hablar de *afectos intermedios*. Lo adecuado ahora es poder distinguir entre un afecto inferior y un hábito.

²⁵³ ST1 qu20 ar1 ra1.

²⁵⁴ Prefiero respetar el término «pasión» para mostrar el sentido que tiene en Tomás de Aquino, pero considerando la actual connotación de éste término, parece más conveniente el nombre de «emoción». De todas maneras, utilizaré el término pasión en la comparación con los afectos intermedios, porque así quedará más subrayada la diferencia.

²⁵⁵ Cfr. ST3 qu9 ar2 co.

2.3.4. Aspecto somático de los afectos inferiores

Una vez señaladas las características esenciales de los afectos inferiores, ahora se revisará el aspecto somático de los mismos.

Según la complexión física de los seres, hay algunas pasiones que son dominantes y otras que son secundarias. Tomás de Aquino dice que «la complexión del cuerpo es causa de las pasiones del alma por modo de disposición»²⁵⁶. Además de las pasiones dominantes, también se puede apreciar una variación en los afectos inferiores en relación al estado fisiológico del individuo. Esto significa que de acuerdo a cómo se encuentra la salud del individuo, pueden repercutir en él las distintas emociones.

Aquí tiene especial importancia el *temperamento*. Se comentaron algunos antecedentes en la primera parte. Tuvo mucha influencia la clasificación hipocrática. Para recordar, Hipócrates²⁵⁷ establecía una correspondencia entre los humores y los elementos físicos de la naturaleza de esta manera:

Elementos	Propiedades	Humores	Temperamento
Tierra	Frialdad-Sequedad	Bilis negra	Melancólico
Aire	Calor-Humedad	Sangre	Sanguíneo
Fuego	Calor-Sequedad	Bilis amarilla	Colérico
Agua	Frialdad-Humedad	Flema	Flemático

Si los humores se mezclaban en proporciones adecuadas la resultante sería una personalidad equilibrada, en caso contrario, la personalidad se caracterizaba en función del humor dominante. Esta teoría también influyó en la *fisognomía*, que pretendía explicar las características de la personalidad mediante el examen del rostro y de la apariencia física²⁵⁸.

Los afectos inferiores repercuten primariamente en los hombres de acuerdo a sus temperamentos, ya que un temperamento es la forma primaria de reaccionar a los estímulos, es la respuesta que cada persona presenta según su manera de

²⁵⁶ SCG Ib2 cp65 n8.

²⁵⁷ HIPÓCRATES, *De morbo sacro*, Opera omnia, Frankfurt, 1596, 293.

²⁵⁸ Se ha hablado de la fisognomía al repasar la teoría aristotélica de los tempes. Cfr. 1.2.3. El aspecto somático de las pasiones.

ser psicofísica²⁵⁹. Si una persona tiene un temperamento colérico, todos aquellos objetos que despierten su ira se pondrán más claramente de manifiesto y le afectarán mucho más que a otra persona que tiene un temperamento diferente, como el del flemático. El *carácter* ayuda al dominio y control del temperamento. De todas maneras, «hoy día se sabe que la personalidad está en gran parte condicionada por el temperamento, pero es preciso que la genética, la bioquímica, la neurofisiología y la endocrinología progresen aún más para llegar a conocer las verdaderas causas de las formas del comportamiento que denominamos temperamentales. (...) El hecho de que el temperamento esté fundamentalmente determinado por la herencia no quiere decir que sea absolutamente inmodificable. También la inteligencia y las características somáticas lo están, a pesar de lo cual, mediante influencias culturales, ambientales, ejercitamientos, dietas o tratamientos farmacológicos pueden experimentar —dentro de ciertos límites prefijados— sensibles modificaciones»²⁶⁰. Con respecto a la inteligencia es conveniente aclarar que al no tener soporte orgánico no puede verse afectada por factores hereditarios, pero, si el cerebro sufre alguna anomalía eso repercutirá en la actividad cognoscitiva.

Así pues, los afectos inferiores tienen una directa relación con el temperamento de cada uno. Tomás de Aquino no podía dejar de considerar este aspecto, teniendo a su disposición la ciencia médica de su época. Como Aristóteles, sigue la línea tradicional del pensamiento médico griego que situaba el centro de las actividades corporales en el corazón²⁶¹. El corazón es un órgano caliente, portador del calor vital, a él obedecen las funciones básicas como el movimiento, la nutrición y el principio vital, hasta tal punto que sin él el cuerpo se enfriaría y se haría inerte, es decir llegaría a morir²⁶². Hay personas que son mucho más sensibles que otras, y las causas son múltiples, no sólo temperamentales, también pueden ser de tipo geográficas, climáticas, de edad o de género sexual. «La disposición corpórea puede ser buena y ordenada o mala y desordenada. Las pasiones del cuerpo pueden ser, en consecuencia, buenas o dañinas, según favorezcan la armonía del cuerpo o la lesionen. En cuanto a las primeras, todo cambio o pasión conveniente a algún cuerpo, se le puede atribuir a aquél de

²⁵⁹ Cfr. DE MORAGAS, J., *Psicología del niño y del adolescente*, Labor, Barcelona, 1970, 126.

²⁶⁰ CERDÁ, E., *Una psicología de hoy*, Herder, Barcelona, 1990, 439.

²⁶¹ Cfr. ST1 qu20 ar1 ra1, ya citado anteriormente.

²⁶² USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos*, op.cit., 220.

quien es el cuerpo. En cambio, a las segundas, las molestias corporales se llaman propiamente pasiones del cuerpo. Éstas son las que más hacen padecer al cuerpo y a los apetitos sensibles y, por ello, las pasiones que más razón tienen de pasión corporal, y las que menos están en nuestra potestad. Ante ellas no cabe sino sufrirlas y soportarlas»²⁶³.

Los afectos inferiores se ven acompañados de alteraciones corporales, dichas alteraciones son proporcionadas al movimiento del apetito²⁶⁴. El miedo, por ejemplo, puede ser leve alterando el ritmo cardíaco y moviendo a huir del mal próximo; pero también puede ser tan fuerte que paralice, haga temblar las rodillas y rechinar los dientes. Algo similar ocurre con la ira, «la perturbación del corazón puede llegar en casos extremos a impedir con su movimiento desordenado los movimientos de los miembros exteriores, y entonces sobreviene el silencio y la inmovilidad de los miembros y, en ocasiones, incluso la muerte»²⁶⁵. Una pasión descontrolada e intensa como la ira puede alterar el uso de la razón²⁶⁶ y causar graves daños psíquicos.

La ciencia médica actual ha realizado avances en el estudio de los afectos inferiores —o emociones—, en este sentido, desde un aspecto psicofisiológico se puede decir que la emoción comprende numerosos factores que siguen un proceso en el que se incluye: a) algún objeto externo que la excita; b) sentimientos específicos característicos de determinadas emociones; c) el hecho de que la emoción tiende a hallar expresión en alguna acción característica; d) a los sentimientos y a la actividad motora le acompañan otras manifestaciones fisiológicas en las que tienen una parte importante el sistema nervioso autónomo y la actividad endocrina; y e) un estado fisiológico preexistente el cual es necesario para que se satisfaga el apetito, o la necesidad emocional²⁶⁷.

«El sistema límbico controla el aspecto emocional y también la memoria y gran parte de la conducta. Sin embargo, las funciones de muchas partes del sistema límbico no se conocen muy

²⁶³ SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit., 41-42.

²⁶⁴ Cfr. ST2 qu48 a2 co.

²⁶⁵ ST2 qu48 ar4 ra3.

²⁶⁶ Cfr. ST2 qu48 ar3 co.

²⁶⁷ Cfr. SMITH, LL.H. y THIER, S.O., *Fisio-Patología. Principios biológicos de la enfermedad*, Panamericana, Buenos Aires, 1987, 1071.

bien y lo poco que sabemos se desprende en gran medida de los experimentos efectuados con estímulos eléctricos»²⁶⁸.

2.4. Los afectos inferiores y las potencias cognoscitivas sensibles

Se ha visto que lo propio del apetito es la intención de alteridad, donde el movimiento sigue a esa intención. Una característica esencial de los afectos es que denotan movimiento, son actos muy cambiantes, por eso su estudio no resulta fácil. En primer lugar es preciso distinguir la sensación de la percepción. La «sensación» es acto, es la respuesta inicial de un organismo a un estímulo. Las potencias continuamente están recibiendo estímulos y de manera constante hay sensaciones de diversa índole. Por citar un ejemplo, el oído siempre está activo —incluso durante el sueño—, lo mismo pasa con el olfato o con el tacto. Otra cosa diferente es la conciencia de la «percepción», porque allí sí hay un conocimiento de las respuestas sensoriales. En la conciencia de la percepción hay un aspecto selectivo que es la «atención»²⁶⁹. Atender significa concentrar la percepción en alguno de los múltiples estímulos que son captados por las potencias sensibles o intelectivas. Sin percepción no puede haber afecto, ya que el afecto es un «sentir» dándose cuenta de que uno está sintiendo, en la sensación uno no se da cuenta hasta que con su atención no fija —o selecciona— algún estímulo determinado. Por ejemplo, uno puede estar despierto y concentrado estudiando, de tal manera que no siente los ruidos exteriores, puede venir un mosquito, picarle y uno no darse cuenta. También puede ocurrir durante el sueño, uno no se da cuenta que una araña acaba de pasearse encima de su cuerpo. En estos casos, no puede desencadenarse el proceso afectivo. También es cierto que a veces las sensaciones son tan fuertes que atraen la atención y la «desenfocan» de otras cosas (distracción).

2.4.1. Actividad cognoscitiva sensible

Siguiendo con el estudio del fenómeno afectivo, corresponde ver ahora la teoría aristotélico-tomista acerca de la actividad cognoscitiva sensible. Hay en el alma formas que requieren de cierto órgano corporal como soporte, es el caso de los

²⁶⁸ Idem, 1071.

²⁶⁹ Cfr. CERDÁ, E., *Una psicología de hoy*, op.cit., 285-286. En la filosofía tomista la percepción corre a cargo del sensorio común, como se verá enseguida.

«sentidos». Cada sentido detecta exclusivamente un tipo de especies que no las pueden detectar otros sentidos, se denomina sensible propio. Así se dice que, lo propio de la vista es ver colores, no oír sonidos. Cada sentido externo tiene su sensible propio, que establece su diferencia objetiva. Por el hecho de ser inmediatamente afectado por las cosas, el sentido propio —que es el primero en el orden de las potencias sensibles— se distingue de diversas potencias, según las diversas inmutaciones de las cosas sensibles. Esto último permite diferenciar los cinco sentidos externos²⁷⁰.

En primer lugar, hay algunos sensibles cuyas especies provocan una inmutación material en los animales que tienen sensación. Por ejemplo, el calor, el frío, la humedad, entre otros. Estos sensibles afectan a los sentidos por medio de una actividad de orden material, como esa inmutación se produce por contacto, hace falta que sean percibidos también por contacto. La potencia sensible llamada «tacto» es el sentido mínimo que tiene todo ser vivo²⁷¹. «Existen, además, ciertos sensibles que aunque no causen inmutación material sin embargo su inmutación propia tiene una inmutación material aneja. Esto se produce de dos maneras. Primero, de suerte que la inmutación material aneja sea tanto por parte de la cosa sensible como por parte del sujeto que siente; y éste es el caso del “gusto”. Pues aunque, en efecto, el sabor no afecte al órgano del sentido haciéndolo gustoso, esta inmutación no se produce sin cierto cambio, tanto del objeto sávido como del órgano del gusto, sobre todo bajo la forma de una humectación. Segundo, de suerte que la inmutación material aneja sea solamente por parte de la cosa sensible. Tal inmutación es, o según cierta descomposición y alteración del sensible, como ocurre con el “olfato”, o solamente por modo de mutación local, como ocurre con el “oído”. De ahí que el oído y el olfato, no teniendo ninguna inmutación material del sujeto sentiente, aunque haya una del lado del objeto sensible, no perciben por contacto, sino por un medio exterior. Mas el gusto, por requerir una inmutación material por parte del sentiente, no percibe sino por contacto»²⁷². Finalmente, hay otros sensibles que afectan el sentido sin que haya inmutación material, como la luz y el color, que se ordenan al sentido de la «vista». Por esta razón, la vista es el más elevado de todos los sentidos externos y el más abarcante.

²⁷⁰ Cfr. ST1 qu78 ar3.

²⁷¹ Cfr. *Sobre el alma* lb2 cp2 (Bk 414 a 3-4).

²⁷² QDA ar13 co.

En estos sentidos externos, también se admite una jerarquía que va de menor a mayor: tacto, gusto, olfato, oído, vista —algo similar ocurre con los sentidos internos²⁷³—. No se puede decir que estos sentidos externos sean «pasiones» por el hecho de que reciban una inmutación determinada —ya que también son potencias pasivas—, aunque implique en ellos cierto padecimiento. Cuando Tomás de Aquino se refiere a ellas como pasiones, le da un sentido de padecimiento, de inmutación corporal, pero no el de afecto inferior al que ahora nos referimos. Por ejemplo, el tacto versa acerca de lo deleitable, y en cierto modo es sujeto de pasión²⁷⁴; en el gusto «los sabores son pasiones en cuanto a lo dulce, y privaciones en cuanto a lo amargo»²⁷⁵; en el olfato el olor es cierta pasión²⁷⁶; «las acciones de los sentidos, como la audición y la visión, son sin duda movimientos con alguna pasión del sentido»²⁷⁷. «Afectan sólo los sensibles al órgano del sentido en cuanto tienen magnitud para afectarlo. Es la noción clásica de *especie impresa*. Además, las potencias sensibles no conocen otra cosa que esas afecciones, que son sus propias pasiones, pero no las conocen enteras, sino en parte: noción de *especie expresa*»²⁷⁸.

Ahora bien, ¿cómo se realiza la percepción? o, utilizando la terminología clásica, ¿cuáles son los requisitos para la perfección del conocimiento sensible? Tomás de Aquino cita cinco condiciones. «*Primero*, que el sentido reciba la especie de las cosas sensibles: lo cual es el acto del sentido propio. *Segundo*, que discrimine los sensibles percibidos y distinga unos de otros: lo cual debe efectuarse por una potencia en la que desemboquen todos los sensibles y que se llama *sentido común*»²⁷⁹. *Tercero*, que las

²⁷³ Ninguna operación se asienta en ningún órgano, pues depende del *sobrante formal* del órgano. «En el ser vivo la forma es pujante, sobra respecto de lo que se necesita para informar, ordenar, estructurar, la materia. Ese *sobrante formal* permite al ser vivo relacionarse con lo inerte formalizándolo (ej. la forma de un árbol no sólo da para ordenar su materia de acuerdo con su configuración interna, sino también para asimilar con sus raíces el agua y minerales del subsuelo, para realizar la función clorofílica con sus hojas, etc.)». SELLÉS, J.F., *La persona humana. Parte I: Introducción e Historia*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1998, 27. Lo que depende del órgano son las especies impresas y retenidas.

²⁷⁴ 3SN ds33 qu2 ar1 d co; 3SN ds33 qu2 ar2 b co; CSS lb14 n11.

²⁷⁵ CSS lb10 n15; lb9 n1; lb10 n13.

²⁷⁶ CSS lb10 n13; lb13 n2; lb14 n10.

²⁷⁷ CPY lb7 lc4 n2; CAN lb1 lc2 n5; lb1 lc2 n17; lb1 lc10 n20; 4SN ds49 qu2 ar2 co.

²⁷⁸ SELLÉS, J.F., «Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26», op.cit., 46.

²⁷⁹ En algunos estudios recientes se ha estado revisando el alcance que se le suele otorgar al sentido común en la doctrina tomista, la postura de R. Schmidt, por ejemplo, que es contraria a la de Edmund J. Tyan, A.M. Perrault, Robbert E. Brennan, el Cardenal Mercier, entre otros; dice que tiene una capacidad muy limitada de unificación

especies de las cosas sensibles recibidas sean conservadas. En efecto, el animal tiene necesidad de aprehender las cosas sensibles, no solamente cuando están presentes, sino también cuando han desaparecido. Y esto necesariamente debe ser llevado a una potencia distinta, porque aun en las cosas corporales, uno es el principio que recibe y otro el que conserva, pues sucede que lo que es apto para recibir bien, sea impropio para conservar. Tal potencia se denomina *imaginación* o *fantasía*. *Cuarto*, se requieren ciertas intenciones como lo dañino, lo útil y otras semejantes que el sentido no aprehende. El hombre llega a conocerlas investigando y comparando; el animal, al contrario, mediante cierto instinto natural: así, la oveja huye naturalmente del lobo por serle dañino. Así es que a este fin se ordena en los animales la *estimativa* natural, y en el hombre la facultad *cogitativa*, que recoge las intenciones particulares, lo que le vale la denominación de *razón particular* y de *intelecto pasivo*. *Quinto*, es necesario que lo que primeramente fue aprehendido por los sentidos e interiormente conservado sea llamado de nuevo para una consideración actual. Esto depende de la facultad de la *memoria*, que en los animales produce su acto sin que haya investigación, mas en el hombre mediante investigación y estudio: por lo cual en el hombre no es sólo memoria sino *reminiscencia*. Ahora bien, era muy necesario que fuera ordenada a esta función una potencia distinta, puesto que los actos de las otras potencias sensibles se producen según un movimiento que va de las cosas al alma, mientras que el de la memoria se efectúa, a la inversa, según un movimiento que va del alma a las cosas. Pero movimientos diversos necesitan principios motores igualmente diversos, y los principios motores se llaman potencias»²⁸⁰.

de los datos de los sentidos externos, operan sólo el aquí y el ahora (cfr. SCHMIDT, R., "The unifying Sence: Which?", en *New Scholasticism*, 57 (1983), 4); y García Jaramillo piensa que Tomás de Aquino considera la integración del sensible *per accidens* en su significación propia como una integración de la estimativa-cogitativa: "cuando veo un objeto de un determinado color, percibo a este hombre o a este animal, y tal aprehensión se hace en el hombre por la cogitativa, que se llama también razón particular, en cuanto que es integradora de las intenciones individuales, como la razón universal es integradora de las intenciones universales (*In II De An.*, lect. XIII, n.396)", GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, 1997, 192.

También, algunos autores prefieren llamar sensorio común a esta facultad sensible que permite conocer los actos de los sentidos externos, para diferenciarlo de lo que se entiende vulgarmente como sentido común (punto de vista lógico y general de las personas), vid. SELLÉS, J.F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, op.cit., 74.

²⁸⁰ QDA ar13 co.

A esta aprehensión realizada por el conocimiento sensible²⁸¹, le sigue la facultad apetitiva, que se divide en dos: *concupiscible* e *irascible*. Aunque ya se ha repetido varias veces, sólo para seguir el orden expositivo recordamos que lo que es apetecido porque es deleitable y conveniente al sentido se denomina «concupiscible» lo que también busca lo conveniente al sentido y lo deleitable pero pasando por un momento arduo tras vencer las dificultades que suponen adquirir lo apetecido, se denomina «irascible»²⁸². En esto se sigue la tradición platónica. La clasificación tomista de las pasiones se ordena según esta doble división, de tal manera que los afectos se denominan con relación al bien que se desea alcanzar y al modo como se lo consigue.

²⁸¹ La ciencia médica actual ha hecho numerosos avances en el estudio del organismo humano, al respecto de la sensación se puede decir de manera general que: «La principal diferencia entre el cerebro humano y el subhumano está en el gran desarrollo de la corteza cerebral en el hombre. La corteza es, en relación con la percepción, una estación terminal en la cual se reciben impulsos nerviosos derivados de los ojos, los oídos, y otros órganos sensoriales. Las regiones correspondientes de la corteza están vinculadas por vías de asociación a través de las cuales las sensaciones que forman la materia prima de la percepción, provocan recuerdos y se enriquecen con significados, que pueden ser comunicados a los demás por medio del lenguaje, la escritura y los gestos. Por lo tanto, la función perceptual de la corteza cerebral es fundamentalmente discriminativa, y su desarrollo masivo en el hombre en comparación con el de los animales inferiores corre en forma paralela al incremento de sus facultades discriminativas. Esto ha ocurrido a pesar del poco avance, y en algunos casos la regresión real, de la agudeza sensorial del hombre.

«Por el contrario, existen menos diferencias entre el hombre y los animales inferiores en lo que se refiere al desarrollo de centros subcorticales, en especial el tálamo y el hipotálamo. Estas regiones del encéfalo, básicas igualmente en situación y función, están íntimamente vinculadas con el elemento afectivo del sentimiento, con la vida emocional e instintiva, con la regulación del sistema nervioso autónomo y, en cierto grado, con la función metabólica y endocrina. Sin embargo, el cerebro actúa como un todo y hay un constante interjuego entre la actividad cortical y subcortical. La percepción provoca emoción y, a la inversa, la emoción proporciona el interés que activa la percepción.

«No obstante, existe otro aspecto de esta relación. Discriminación, la función de la corteza, implica inhibición, ya que para que un organismo reaccione adecuadamente a un estímulo, deben ser inhibidas simultáneamente las reacciones inadecuadas. Esto es así aun en el nivel de un simple arco reflejo. Es mucho más esencial cuando los límites de los estímulos potenciales y de las reacciones potenciales están aumentados por el desarrollo de la corteza. Por lo tanto, la corteza adquiere funciones inhibitoras como complemento de sus funciones discriminativas», SMITH, LL.H. y THIER, S.O., *Fisio-Patología*, op.cit, 1069.

²⁸² Cfr. QDV qu25 ar2 co.

2.4.2. Los afectos inferiores y el sensorio común²⁸³

Las distintas potencias que reciben las formas sensibles del exterior requieren de un sentido que las pueda aunar y distinguir al mismo tiempo para poder presentarlas a los demás sentidos internos. Aristóteles decía que «hay que ser uno para poder decir que dos cosas difieren, como en realidad difieren lo dulce y lo blanco»²⁸⁴. El *sensorio común* es la potencia superior que mira a los demás actos de las potencias sensibles inferiores en sus diversidades con el objeto de aunarlas, discernirlas y juzgarlas sensiblemente²⁸⁵. Este sentido percibe los actos de las demás potencias sensibles externas. En él terminan todas las inmutaciones de los sentidos externos, y desde allí se nutren los demás sentidos internos. «Este discernimiento no se limita a las imágenes provenientes actualmente del mundo exterior por la vía de los sentidos externos, sino que también discierne entre las imágenes reales y las imaginadas, como ocurre en ciertos momentos del sueño»²⁸⁶. Es interesante preguntarse si todas las impresiones sensibles que llegan al sensorio común son transmitidas a las demás potencias interiores o solamente aquéllas de las que uno es consciente. El aspecto de consciencia perceptiva está relacionado con la selección de las sensaciones, con la atención. Cabría la posibilidad de que el sensorio común pase algunas impresiones sensibles sin que el sujeto sea consciente de su percepción. Eso explican algunas imágenes durante los sueños, y una experiencia común que consiste en silbar o tararear alguna melodía que la escuchamos sin prestar atención y se nos ha quedado grabada²⁸⁷.

²⁸³ Utilizaré el nombre de «sensorio común» y no «sentido común» para distinguir el aspecto sensorial y no el sentido habitual que tiene y que se relaciona más con los juicios prácticos. Este nombre también lo utiliza Victorino Rodríguez, a quien seguiré muy de cerca en los siguientes apartados por ser él un especialista en los sentidos internos, cfr. RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1993.

²⁸⁴ *Sobre el alma* lb3 cp2 (Bk 426 b 20-21).

²⁸⁵ Cfr. ST1 qu1 ar3 ra2 y QDA ar13 co.

²⁸⁶ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 19.

²⁸⁷ Hay que señalar que la ciencia médica explica el proceso de integración sensorial de esta manera: «La función principal del sistema nervioso es la de procesar toda la información que recibe de forma que se produzcan respuestas motoras *adecuadas*. Más del 99% de toda la información sensorial se desecha por el cerebro como poco importante e irrelevante. Por ejemplo, no solemos percatarnos de las partes del cuerpo que están en contacto con nuestras ropas o de la presión sobre el asiento cuando estamos sentados. Igualmente, nuestra atención sólo se fija en un objeto ocasional de nuestro campo de visión, e incluso solemos relegar a segundo plano el constante ruido de fondo del ambiente que nos rodea.

Sellés explica que el sensorio común: «Es capaz de discernir entre los diversos *actos* de los sentidos externos (ver, oír, oler, etc.), y consecuentemente, entre los *sensibles propios* que conocen tales sentidos (colores, sonidos, olores, etc.), y además, capta la *diferencia* de unos y otros sensibles (entre colores y sonidos...), diferencia que no pueden conocer los sentidos externos. Siente, pues, los *actos* de los sentidos. Conocer actos de los sentidos implica tener noción de qué sea la *vida sensitiva*. Por él, por tanto, sabemos que tenemos este tipo de vida»²⁸⁸.

En cuanto a la función que tiene el sensorio común con respecto al discernimiento o juicio se puede decir que de alguna manera este sentido interno actúa a modo de conciencia. Rodríguez la llama «conciencia sensitiva» para diferenciarla de la «conciencia intelectual» y de la «conciencia moral»²⁸⁹. Por su parte, Sellés la denomina «percepción o conciencia sensible»²⁹⁰. Esto no significa que el sensorio común se conozca a sí mismo, «las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de órganos corporales, no se conocen a sí mismas, como es patente en cada uno de los sentidos»²⁹¹.

Con esta introducción general, podemos comenzar a examinar los demás sentidos internos y su relación con los afectos inferiores. Los afectos inferiores son aquéllos que tienen por sujeto a las potencias apetitivas sensibles, que al mismo tiempo es el ámbito de las potencias cognoscitivas sensibles. Es decir, aquí se da la más estrecha relación entre unas y otras.

«Después de haberse seleccionado la información sensorial importante, se canaliza a continuación a regiones motoras adecuadas del cerebro para producir las respuestas deseadas. Esta canalización de la información se denomina *función integradora* del sistema nervioso. Así, si una persona pone la mano sobre una estufa caliente, la respuesta deseada es retirar la mano. También hay otras respuestas asociadas, como la de alejar todo el cuerpo de la estufa, y quizá hasta gritar de dolor. Con todo, incluso estas respuestas representan la actividad de tan sólo una pequeña fracción de la totalidad del sistema motor del cuerpo», GUYTON, A.C., *Tratado de Fisiología Médica*, Interamericana-McGraw-Hill, Madrid, 1992, 500. En este estudio no se abordarán los procesos subliminales.

²⁸⁸ SELLÉS, J.F., *La persona humana II*, op.cit., 109.

²⁸⁹ Idem, 16. Entre otros lugares, se apoya en ST1 qu79 ar13; ST2 qu19 ar3-6; QDV qu17 ar1-5.

²⁹⁰ SELLÉS, J.F., *La persona humana II*, op.cit., 108.

²⁹¹ ST1 qu14 ar2 ra1.

2.4.3. Los afectos inferiores y la imaginación

La mayoría de los antiguos presocráticos confundían entre entendimiento y sentido, y pensaban que lo que existía solamente era posible captarlo por medio de los sentidos y de la imaginación, de ahí que reducían el entendimiento a la imaginación²⁹². Luego se pudo superar esa postura al saber que el sentido solamente conoce lo singular, porque la potencia sensitiva conoce las especies individuales, ya que en su operación intervienen los órganos corpóreos; sin embargo el entendimiento conoce lo universal²⁹³. La *imaginación* capta solamente lo singular y lo corporal, ya que pertenece a la potencia sensitiva. De hecho, etimológicamente el término imaginación proviene del verbo deponente latino *imaginari*; que a su vez proviene de *imago*²⁹⁴, trasladada del griego εἶμα (semejanza)²⁹⁵.

En el comportamiento animal, y también humano, se puede descubrir una actividad que no consiste simplemente en sentir. Hay una búsqueda, un sentido concreto en sus movimientos, la espera de una presa, la conquista de un bien concreto. En ese movimiento se despliega todo su ser y se desencadena una serie de reacciones orgánicas y psíquicas. «La imaginación también se da en los animales. Prueba de ello es que, ausentes las cosas sensibles, huyen o las persiguen; lo que no sucedería si en ellos no permaneciese la aprehensión imaginaria de lo sensible»²⁹⁶. Además, «es de notar que para la vida del animal perfecto se requiere que aprehenda no solamente las cosas en su presencia sensible, sino también cuando están ausentes. De otro modo, como el movimiento y la acción del animal siguen al conocimiento, nunca se movería a buscar lo ausente, lo que es contrario a lo que se observa, más aún en los animales superiores, de movimiento progresivo, que van hacia lo ausente aprehendido»²⁹⁷. Por eso el alma sensitiva debe retener y conservar las impresiones sensibles que recibe. La recepción de las imágenes corresponde al sentido propio y al sensorio común, pero la conservación y retención

²⁹² Cfr. ST1 qu50 ar1 co.

²⁹³ Cfr. SCG lb2 cp66.

²⁹⁴ «Ratio imaginis consistit in imitatione, unde nomen sumitur. Dicitur enim imago quasi imitago», 1SN ds28 qu2 ar1 co.

²⁹⁵ RODRIGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 30. También del mismo autor, cfr. "La imaginación. Conservación de impresiones, reproducción imaginaria, creación fantástica", en *Estudios Filosóficos*, 12 (1963), 198.

²⁹⁶ SCG lb2 cp67.

²⁹⁷ ST1 qu78 ar4 co.

corresponde a la imaginación o fantasía. Por eso la imaginación es como un depósito de las formas recibidas por el sentido²⁹⁸. Una definición de Tomás de Aquino dice que la fantasía es «el movimiento hecho desde un sentido según el acto»²⁹⁹, y al comentarlo dice que se trata de una huella dejada por el acto del sensorio común, propia solamente de los seres sensitivos.

La *imaginación* conserva todas las impresiones que afectan los sentidos, y por esta razón puede recombinarlas en su propio ámbito y volver a re-presentarlas o expresarlas en ausencia de objetos. Por este motivo, la imaginación es clave en la actividad artística (*poiética*), que consiste en configurar y transformar lo real de múltiples maneras posibles que no han sido percibidas como tales³⁰⁰. Aquí se puede observar la superioridad de este sentido interno con respecto a los externos, ya que mientras estos pueden trabajar con las especies impresas —efecto del estímulo externo sobre el órgano—, la imaginación posee un principio activo por el que formaliza la realidad física a una forma psíquica y la convierte en un tipo de conocimiento en el que se activan las así llamadas «especies expresas». La imaginación puede retener las especies expresas y las opera y recombina en ausencia de los principios formalizadores reales (físicos). «Para conocer un determinado objeto, es preciso que se determine por medio de una especie que actualice la facultad para realizar el conocimiento de que se trate en cada caso. Esta actualización es la *praxis* cognoscitiva misma, en la que el cognoscente en acto es lo conocido en acto»³⁰¹. Sin embargo, hay que tener cuidado para no confundir el conocer con el representar. Esta ha sido una de las aporías más sutiles de la teoría del conocimiento a lo largo de los siglos³⁰², aunque no compete su estudio en este trabajo, no está de más advertir el peligro que significa y señalar que uno de los puntos conflictivos en cuanto al conocimiento de la realidad se encuentra en la articulación adecuada entre las funciones de la imaginación, de la

²⁹⁸ Cfr. Idem; QDV qu25 ar2 co. En otro lugar compara la impresión en la imaginación de la causa sensible como una figura sensible que permanece cuando termina la sensación, como queda la figura en la cera cuando la imprime el sello con el anillo. Cfr. CMR lc3 n2.

²⁹⁹ QDA ar4 ag1; basado en Aristóteles según *Sobre el alma* lb3 cp3 (Bk 429 a 1-2). Además, cfr. QDM qu3 ar4 ag4; qu16 ar12 ra2; 3SN ds27 qu3 ar1 co; ST1 qu12 ar3 ag3; qu111 ar3 ag1; SCG lb2 cp59 n16; cp67 n3; cp73 n11.

³⁰⁰ Cfr. CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, op.cit., 183.

³⁰¹ LLANO, A., *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983, 137.

³⁰² Para un estudio detenido y reciente acerca de la representación, cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

memoria, de la cogitativa y del entendimiento³⁰³. Lo que nosotros conocemos no son las especies —eso sería un representacionismo— sino las cosas de las que las especies son semejanzas.

Los sentidos externos, como se dijo, no pueden funcionar al margen de la realidad física, por eso son uno de los «criterios de realidad», de naturaleza. En cambio, «la imaginación, la memoria, el intelecto, etc., sí pueden funcionar al margen de la realidad o, mejor dicho, con cierta independencia de ella, y por eso pueden transformarla: pueden retener todas las “impresiones” y por eso pueden “expresarlas” de muy diversas maneras no dadas: por eso son principio de arte, de ciencia, etc.»³⁰⁴.

Además de la función que tiene de ser como un depósito de las impresiones sensibles, la imaginación al poder conservar dichas impresiones tiene la capacidad de evocarlas, ya que la conservación es para la reproducción. Esta reproducción consiste en la actualización consciente o no de una imagen guardada. Esta función es parecida a la que tiene la memoria pero se diferencia en que ésta conserva con una formalidad distinta, que se verá enseguida. «Es manifiesto que cuando el alma se vuelve al fantasma, que es cierta forma conservada en la parte sensitiva, tenemos un acto de imaginación o fantasía, o también de entendimiento, considerando el universal en él. Mas si se vuelve al mismo, en cuanto que es imagen de lo que antes oímos o entendimos, esto pertenece al acto de recordar. Y como ser imagen significa una cierta intención sobre la forma, por eso dice bien Avicena que la memoria mira la intención, mas la imaginación mira la forma por el sentido»³⁰⁵. Esta representación puede realizarse de manera voluntaria, pero también puede ser involuntaria, cuando responde a estímulos de índole psico-biológica o por leyes de

³⁰³ «Representar no es otra cosa que hacer al objeto conocido presente a la potencia y unido a ella en su ser cognoscible. Y esto —representar— es algo que acontece de dos maneras en el conocimiento intelectual humano. Una es al modo de un principio, como sucede con la especie impresa, que determina a la potencia de la que ha de proceder el conocimiento. Mientras que la otra —que hasta ahora venimos considerando— es al modo de un término, como ocurre con la especie expresa, ya que en ella el objeto se propone y se presenta como lo conocido y el conocimiento que termina dentro de la potencia, que adquiere o gana la razón propia del objeto. Y así el objeto se hace presente, se representa, mediante el concepto o la especie intelectual, tanto impresa como expresa, que une al objeto representado con la potencia que lo representa», LLANO, A., *El enigma de la representación*, op.cit., 162.

³⁰⁴ CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, op.cit., 183.

³⁰⁵ CMR lc3 n17.

asociación espontánea donde no interviene el dominio de la razón³⁰⁶.

Otra función que tiene la imaginación es la de crear imágenes, es decir, puede formar distintas imágenes sensibles a partir de lo que ya pudo percibir o completamente nuevas, componiendo y dividiendo, así uno puede imaginarse los «montes áureos» que nunca fueron vistos, a partir de las imágenes de los montes y del oro, que sí hemos visto anteriormente³⁰⁷. Esto abre un campo sumamente amplio de posibilidades, las combinaciones pueden ser tantas que se puede hablar de infinitos «mundos posibles». De todas maneras, hay algunos límites que se observan. Uno de ellos es que la imaginación se nutre de la sensación externa, por eso una persona que carezca de nacimiento de algún sentido (por ejemplo la vista o el olfato) no podrá imaginar lo propio de ese sentido (colores, olores), hace falta haber tenido experiencia de ello. Otro aspecto es que no puede ir más allá de lo sensible, se queda en las imágenes³⁰⁸, y aquí es bueno señalar que mucha gente confunde imagen con idea, siendo así que la primera proviene de la imaginación y la segunda de la razón. El tercer límite es que la imaginación creativa al parecer sólo ocurre en el hombre, no en los animales, y esto se debe a la relación que tiene la imaginación con la razón³⁰⁹. No se debe olvidar la unidad ontológica del ser humano que se debe a la peculiar forma sustancial que le confiere a todas las potencias una dimensión distinta por estar transida de espiritualidad.

Esta capacidad que tiene la imaginación de retener-representar las imágenes sensibles y de crear nuevas a partir de las ya conocidas, hace que pueda alterar y confundir lo que es real con lo que es una ficción. Como se puede deducir, aquí aparece una de las principales fuentes de error del ser humano. Por supuesto no se trata de un error en el sentido de la misma imagen, ya que ésta no puede ser verdadera o falsa en el sentido propio del término, una imagen es la imagen que se presenta. El error se

³⁰⁶ Cfr. «Apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione, et ideo potest aliquem actum causare antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi», ST2 qu74 ar7 ra4.

³⁰⁷ Cfr. QDV qu10 ar6 ra5; QDL 8 qu2 ar1 co.

³⁰⁸ CAN lc6 n3.

³⁰⁹ Cfr. ST1 qu78 ar4 co. Tomás de Aquino dice que a esta característica creadora, Avicena quiso asignarle una potencia diferente a los demás sentidos internos, entre la estimativa y la imaginación ya que su operación de unir y disociar imágenes era una función más avanzada que la de su mera conservación. El Aquinate junto con Averroes piensa que no hacía falta esta nueva potencia. Cfr. Idem.

refiere al juicio que establece la razón cuando piensa que la imagen es conforme a la realidad. Se pueden presentar, entre otros, dos casos paradigmáticos. El primero es la ilusión y la segunda la alucinación. Las ilusiones son percepciones falsas que se producen cuando los estímulos tienen ciertas características o bien cuando los órganos sensoriales tienen limitaciones. En esa situación, lo que el sujeto cree haber percibido no corresponde a lo que en realidad debería percibir teniendo en cuenta los estímulos sensoriales. Un ejemplo de este tipo es el producido por la cinematografía, donde las imágenes no se mueven, son una serie de fotografías —o dibujos, si se trata de «dibujos animados»— y surge la ilusión del movimiento cuando se proyecta en la pantalla esa serie de fotografías a una velocidad considerable durante un tiempo mucho más breve que lo que nuestros receptores visuales pueden captar. Pero aquí interesa sobre todo esta posibilidad de la imaginación que permite ilusiones a partir de ciertas pasiones o emociones, y viceversa. Como cuando uno tiene miedo y por eso induce que la sombra que surge en la habitación parezca una persona acechando, mientras que en realidad es solamente la sombra de un árbol.

Las alucinaciones son un trastorno más importante, ya que en las ilusiones un objeto o estímulo causaba una impresión determinada, pero en este caso no hay estímulo externo objetivo y el sujeto está convencido de que realmente percibió el estímulo. Los psicólogos también suelen llamarlas «percepciones sin objeto»³¹⁰. Cuando se presentan algunos elementos en la experiencia alucinatoria, puede pensarse que son expresiones de posibles enfermedades mentales. Esos elementos son: a) numerosas o continuas experiencias alucinatorias durante horas, días o semanas; b) pérdida del juicio de realidad sobre la experiencia; c) resistencia a comunicar la experiencia; d) agrupación sindrómica, es decir que no suceden aisladamente sino que forman parte de un síndrome neuropsiquiátrico, orgánico o funcional, de etiopatogenia conocida. La actividad alucinatoria crónica es característica de la esquizofrenia, suelen ser auditivo-verbales y rara vez de otra modalidad sensorial. Así, el paciente oye voces que hablan, o dialogan entre sí, esas voces suelen comentar alguna de las actividades del paciente. Aunque menores, no se descartan las alucinaciones visuales (por ejemplo, el *delirium tremens*), táctiles («delirio de parasitación»), olfativo-gustativas (frecuentes en la epilepsia del lóbulo temporal), o somáticas (cinestésicas o somestésicas referidas al interior del cuerpo o a

³¹⁰ Cfr. CERDÁ, E., *Una psicología de hoy*, op.cit., 304.

alguna de sus partes). También aquí hay una importante relación de las pasiones, ya sea como desencadenantes o como estimulantes³¹¹.

Al cesar la percepción sensorial y el control consciente de la mente, la imaginación reproduce y crea con mayor autonomía y exclusividad; y esto sobre todo ocurre en el sueño³¹². El tema del sueño amerita un estudio más detenido haciendo un repaso de los estudios de diversos filósofos. De todas maneras, se puede hacer una breve referencia acerca de la exposición de Tomás de Aquino a este respecto, ya que durante el sueño también hay manifestaciones afectivas, pasionales, que tienen que ver con las sensaciones no percibidas y las percepciones almacenadas tanto en la imaginación como en la memoria. El Aquinate habla de una triple causa de los sueños: 1) extrínseca espiritual: en donde se revelan contenidos de índole espiritual; 2) intrínseca espiritual: son las imágenes que se ha percibido durante el estado de vigilia; 3) intrínseca corporal: que se refiere a los humores o disposiciones orgánicas que afectan a la imaginación³¹³.

Tomás de Aquino enseña que «las actividades de la vigilia poco a poco pasan al sueño, en cuanto que lo que el hombre vio u oyó o quiso estando despierto se le representa en la imaginación cuando duerme. Por eso las imágenes que se les ofrecen en sueño a los virtuosos, que durante la vigilia se ocupan de cosas honestas, son mejores que las que forman otros que en la vigilia se ocupan de cosas vanas y deshonestas»³¹⁴. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás expone las etapas por las que uno va pasando durante el sueño. En primer lugar señala que los sentidos pierden su actividad durante el sueño a causa de ciertas emanaciones y vapores enrarecidos; y que el mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Estas evaporaciones más que externas son internas, se verá más adelante que una de las principales causas del mayor o menor sopor está en relación a cuánto uno ha comido o bebido. También es cierto que hay una referencia a la influencia de los astros, que se verá enseguida, pero a mi modo de ver es secundaria.

Sigue diciendo que cuando el movimiento de los vapores es grande, se paralizan no solamente los sentidos, sino también la

³¹¹ Cfr. VALLEJO RUILOBA, J., *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, Salvat, México, 1991, 172-175.

³¹² Cfr. QDV qu12 ar9 co.

³¹³ Cfr. 4SN ds9 qu1 ar4b co.

³¹⁴ Cfr. CTC lb1 lc20 n5; 4SN ds9 qu1 ar4A co.

imaginación, hasta el punto de que no presente ninguna imagen, como ocurre sobre todo al iniciar el sueño después de haber comido y bebido mucho. Pero si el movimiento de los vapores (sopor) es algo menor, se presentan imágenes desfiguradas y en desorden, como ocurre con los fiebrados. Si es más lento todavía, se presentan las imágenes con orden, como sucede especialmente al final del sueño y en los hombres sobrios y dotados de fuerte imaginación. Por último, si el sopor es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también en parte el sentido común, de tal modo que aun durmiendo juzga a veces el hombre que lo que ve es un sueño, como discerniendo entre lo que es real y lo imaginario. Pero, otra parte del sentido común sigue embotado y uno no tiene plena conciencia, de tal manera que aunque la realidad se pueda distinguir de lo imaginario, puede haber confusión y error. En la medida en que se va recobrando el sentido y la imaginación, también se va recuperando la conciencia, pero no totalmente. Los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo³¹⁵.

El influjo de la imaginación sobre los afectos inferiores es directo, también durante el sueño puede haber manifestaciones, es por eso que los sueños despiertan emociones de diversa índole. En el hombre —y también en los animales superiores— los sueños captan las impresiones de la imaginación que han sido recibidas de los datos de los sentidos externos con sus características propias. Por esta razón, mientras uno sueña puede recibir imágenes visuales (incluso de colores), sonoras, olfativas, gustativas y también táctiles. Esto representa un fuerte estímulo afectivo, que no tarda en manifestarse en forma de gozo si se sueña un bien; de temor, en el caso de las pesadillas; de desesperación; entre otros. Incluso, dependiendo de la intensidad de los afectos, puede haber transmutación orgánica y uno despierta sudoroso, o llorando, o con fuertes palpitaciones del corazón. Todo esto es resultado de los afectos inferiores. Un aspecto interesante consiste en pensar que los sueños tienen una lógica diferente a la que utilizamos mientras nos encontramos despiertos, o si se quiere, no tiene lógica. Esto significa que el razonamiento puede estar ausente del proceso afectivo, pero lo que no puede estar ausente es la imaginación, porque la presencia de las especies expresas es lo que mueve los afectos.

³¹⁵ Cfr. ST1 qu84 ar8 ra2.

En numerosos pasajes de la *Sagrada Escritura* aparecen revelaciones divinas ocurridas durante el sueño³¹⁶. En este sentido, Santo Tomás intenta ordenar algunas posibles causas del sueño mientras uno se encuentra dormido, porque hay veces en que uno parece no tener sueños mientras duerme, pero otras sí. Las divide en dos grandes grupos:

- 1) Las causas intrínsecas de la misma persona que duerme, que a su vez pueden ser de dos tipos: a) Cuando el mismo sueño es causa del evento futuro, ya que lo que se ve durante el sueño mueve a realizarlo. b) Que sea simplemente un signo futuro, pero que en realidad la causa esté en el sujeto; como cuando el que sueña que se come algo dulce, significa que hay un reclamo orgánico para comer algo dulce y eso le lleva a soñar con lo dulce y a procurar comérselo cuando esté despierto.
- 2) Las causas extrínsecas al sujeto, que también se dividen en dos tipos: a) El conocimiento que recibe el cuerpo por la influencia de los cuerpos celestes. Los astros influyen en los cuerpos inferiores y eso se puede notar en mayor o menor grado, y también según la disposición del sujeto. Ocurre mientras uno está dormido porque uno está más quieto y libre de ocupaciones, sobre todo a la noche y poco después de realizada la digestión. Así los animales también pueden conocer el futuro, según lo necesitan para su sustento, como los peces pueden predecir la tempestad futura, y moverse de un lugar a otro, igual que las hormigas y muchos otros animales, como es evidente a los sentidos. Tienen mayor quietud en la imaginación que los seres humanos, ya que éstos se mueven por múltiples razonamientos. b) El otro modo es el conocimiento del alma que puede recibir influencia por alguna luz de las «sustancias separadas» o sea, Dios o los ángeles. Es más vehemente cuando cesan las ocupaciones corporales y entonces aparecen las revelaciones durante el sueño³¹⁷.

Rodríguez hace una caracterización constitutiva de la imaginación desde el punto de vista orgánico siguiendo algunas apreciaciones de nuestro autor. Seguiremos los puntos principales de su exposición³¹⁸:

³¹⁶ Cfr. Mt 1, 20-24; Mt 2, 13;

³¹⁷ Cfr. 2SN ds7 qu2 ar2 ra6.

³¹⁸ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 56-58; también cfr. RODRÍGUEZ, V., "La imaginación", op.cit., 218-220.

- 1) Su evolución, ejercicio y habituación están esencialmente condicionados por factores físico-biológicos tanto de orden constitucional como de orden funcional³¹⁹.
- 2) Inversamente, el ejercicio imaginativo, sobre todo si es muy intenso, no podrá menos de tener sus reflejos físico-biológicos en los centros más vinculados a su propio órgano, además de las alteraciones propias de la pasión en dependencia de la imaginación³²⁰. Tomás de Aquino va más lejos todavía y advierte posibles relaciones de orden genético³²¹.
- 3) En rigor, no se debe decir que imagina una facultad anímica en un órgano o centro sensorial, sino que imagina una potencia orgánica o un órgano animado de virtud anímica específica, porque la acción imaginativa es del sobrante formal³²².
- 4) El acto imaginativo y la imagen o fantasma dejan su huella en la facultad integralmente considerada, es decir psicofísicamente³²³. De ahí el fenómeno, ya advertido por

³¹⁹ «Est autem considerandum, quod ideo praemisit impressionem phantasmatis fieri in anima et in parte corporis, ut postmodum ostenderet homines diversimode se habere ad huiusmodi impressionem propter diversam corporis dispositionem», CMR lc3 n8.

³²⁰ «Dicendum quod imaginationi, si fortis fuerit, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua. Puta quantum ad casum de trabe in alto posita; quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur in III de anima.

«Similiter etiam quantum ad alterationem quae est secundum calorem et frigus, et alia consequentia, eo quod ex imaginatione consequenter natae sunt consequi passiones animae, secundum quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliae vero dispositiones corporales, quae non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis, puta figura manus vel pedis, vel aliquid simile», ST3 qu13 ar3 ra3. Cfr. QDP qu6 ar3 ag7, ra7; 2SN ds20 qu2 ar1 ra2; QDV qu13 ar4 co (circa finem).

³²¹ «Imaginatio est vis quaedam in organo corporali; unde ad speciem imaginatam mutatur spiritus corporeus, in quo fundatur vis formativa, quae operatur in semine; et ideo interdum aliqua imitatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. Sed infectio peccati, maxime actualis, totaliter manet in anima, et non pertinet ad corpus. Unde non est simile», QDM qu4 ar8 ra13.

³²² «Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in VI imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas, quia corpus sensibile est nobilior organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia», ST1 qu84 ar6 ra2.

³²³ «Daemones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum; possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut

Santo Tomás de la resonancia imaginaria del sonido en el oído de los recitadores o cantores después del acto³²⁴.

- 5) También implica el fenómeno de la excitación de la imaginación por vía física u orgánica al margen del proceso sensorial ordinario³²⁵.
- 6) Una perturbación física del órgano imaginativo no solamente tiene consecuencias en la imaginación y en sus contenidos, sino que es perturbación de la misma imaginación y de su contenido habitual. Es el caso de la locura y similares³²⁶.
- 7) El órgano de la imaginación, según Santo Tomás está en el cerebro, lo mismo que el de los demás sentidos internos, aunque con distinta localización. Aunque el conocimiento que tenían los medievales de la fisiología del cerebro fuese muy elemental, sabían apreciar los datos que ocasionalmente les ofrecía la experiencia para ulteriores determinaciones³²⁷. Petrus Hispanus apoya la tesis de la localización en la parte anterior del cerebro en el hecho de que la lesión en ese lugar lleva consigo la pérdida del uso de la imaginación³²⁸.

Hay una estrecha vinculación entre la imaginación y el sensorio común. La imaginación depende del sensorio común porque es su fuente próxima, los datos de los sentidos externos pasan por el sensorio común y llegan a la imaginación; los sentidos externos son la fuente remota de la imaginación. Al mismo tiempo, el sensorio común también dice relación con la imaginación porque sus imágenes reaparecen en su ámbito y son ordenadas allí³²⁹. Asimismo, tiene relación con los demás sentidos internos y con las facultades superiores, a través de la cogitativa, pero esto se irá viendo poco a poco.

Las potencias del apetito sensitivo y sus actos afectivos dependen funcionalmente de la imaginación. Algunos comentaristas afirmaron que esta dependencia era solamente a través de la cogitativa, sin embargo, Tomás de Aquino parece dar otras

secundum eas aliquae apparitiones fiant», QDM qu16 ar11 ra1. Cfr. QDM qu16 ar11 ra5.

³²⁴ Cfr. CMR lc8 n8.

³²⁵ Cfr. QDP qu6 ar3 ra13; ST1 qu111 ar3 co; ST2 qu80 ar2 co; QDM qu3 ar4 co.

³²⁶ Cfr. CMP lb4 lc14 n2; QDV qu18 ar8 ra4; ST3 qu173 ar2 co.

³²⁷ QDV qu18 ar8 co; QDA ar8 co.

³²⁸ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 58.

³²⁹ Idem, 223.

alternativas³³⁰. «El apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos»³³¹. Una postura intermedia adopta Juan de Santo Tomás quien dice que al apetito irascible solamente le mueve de manera directa la cogitativa, pero al concupiscible puede moverlo también la imaginación³³².

De esta manera se puede apreciar la gran influencia que tiene la imaginación en los procesos afectivos, su incidencia es directa en los afectos inferiores porque se encuentran en el ámbito del apetito sensitivo.

2.4.4. Los afectos inferiores y la memoria

Lo primero que se debe advertir es que Tomás de Aquino habla de dos tipos de memoria, una es la memoria sensible que corresponde estudiar ahora; la otra es la memoria intelectual. «La memoria intelectual no difiere realmente del intelecto posible, sino que es la retención habitual de éste, cuyo acto es la inteligencia, que nace de la memoria como el acto del hábito»³³³. En cuanto a la memoria sensible, es preciso diferenciarla de la imaginación porque cuando se dice que una conserva imágenes y la otra también conserva, se presta a confusión³³⁴. En la cuestión 78 de la *Prima Pars* se dice que «a la recepción de las formas sensibles se ordenan el “sentido propio” y el “común”. (...) A su retención y conservación se ordena la “fantasía” o “imaginación”, que son una misma cosa. La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la “estimativa”. A su conservación, la “memoria”, que es una especie de archivo de tales intenciones. Prueba de ello es que los animales empiezan a recordar partiendo de alguna de ellas, de lo que les es

³³⁰ Idem, 229.

³³¹ ST1 qu81 ar3 ra2.

³³² JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Naturalis Philosophiae. IV Pars: De ente mobili animato*, Turín, Marietti, 1937, 250, b20-45 (Phil.Nat.IV.P.Q.VIII.Art.I).

³³³ ST1 qu79 ar7; qu 93 ar1 ra3.

³³⁴ Un análisis breve que señala la ambigüedad puede verse en RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 82-88.

nocivo o conveniente. Incluso la razón de pasado, que considera la memoria, se computa entre ellas»³³⁵.

Es decir, en primer lugar hay una diferencia explícita entre imaginación y memoria; en segundo lugar, mientras que la imaginación conserva las especies anteriormente aprehendidas por el sentido, la memoria conserva las especies producidas en la estimativa (cogitativa)³³⁶, es decir, la consideración judicativa primaria que realiza esta facultad. En tercer lugar, en su función conservadora añade además una intención de pasado, es decir, incorpora la dimensión temporal que escapa a las funciones de la imaginación³³⁷. Con esto en mente se puede entender mejor las apreciaciones que se hacen en torno a esta facultad. «El Filósofo dice en el primer capítulo del libro *De Memoria et Reminiscentia* que la memoria es pasión o hábito sensitivo o fantástico»³³⁸. El sentido de pasión lo aclara Sellés, «Para Tomás de Aquino el recordar sensible es pasión, “pasión que ocurre al recordar” (*In De Memoria et Reminiscentia*, l.8, n.8), pero la pasión se dice del órgano corporal de la memoria, no de sus actos»³³⁹.

Ubeda Purkiss también hace un análisis donde aclara otro aspecto de la relación entre fantasía y memoria. «Los textos muestran con una claridad meridiana que lo aprehendido por la memoria no está en el mismo plano formal en que se desenvuelve la fantasía. La memoria, según el análisis precedente, por ser facultad superior, debe gozar de un cierto poder de reflexión sobre la fantasía, que, por su parte, carece de tal poder de reflexión sobre sí misma y no puede alcanzar estas connotaciones, que afectan a su propio acto en cuanto realidad vital y subjetiva»³⁴⁰. Con esto subraya la idea que lo que la memoria percibe en la imagen como imagen es su referencia a la conciencia (algo ya pasado) del acto cognoscitivo cuyo contenido reproducirá³⁴¹. Aparece aquí una relación interesante entre la conciencia pretérita y el objeto pretérito

³³⁵ ST1 qu78 ar4 co.

³³⁶ Rodríguez añade: «La memoria retiene y evoca no solamente las imágenes propias de la cogitativa, sino también las venidas del exterior a través de los sentidos y de la imaginación, pero siempre bajo la formalidad de pasadas, formalidad captada por la cogitativa», RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 86.

³³⁷ Más adelante se verá que la intención de futuro viene por parte de la estimativa (cogitativa).

³³⁸ QDS ar11 sc6.

³³⁹ SELLÉS, J.F., “Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26”, op.cit., 47.

³⁴⁰ UBEDA PURKISS, M., “Introducción al tratado del hombre”, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tIII (2º), BAC, Madrid, 1959, 49.

³⁴¹ Idem, 49.

que Tomás de Aquino la expone de tres modos posibles: a) a veces hay duda de si uno recuerda o no porque se conoce la imagen anterior, pero no se determina claramente que lo sea; b) otras, se recuerda la imagen anterior, justamente como anterior, porque se percibe que es imagen de otro; esto es lo propio de la memoria; c) finalmente, se cree recordar lo que realmente no se recuerda, porque nunca se percibió anteriormente³⁴². Esto último señala una defectibilidad de la memoria. Los afectos inferiores son ciegos con respecto al error o defectibilidad, actúan según la impresión que se haya guardado con los datos de la cogitativa, no discierne si son correctos o no, el discernimiento corresponde a otra facultad. Por eso no se puede hablar de un error en los afectos inferiores, porque son simples respuestas a los datos que le llegan de otras potencias relacionadas.

La función esencial que es neta de la memoria es su «razón de pasado» (objeto formal), lo dice el autor en varias partes: «lo sensible bajo la razón de pasado es el objeto de la memoria»³⁴³, «la memoria percibe el tiempo con cierta determinación, esto es, como distante del momento actual»³⁴⁴, «no recuerda las cosas absolutamente, sino en cuanto conocidas en el pasado por los sentidos o el entendimiento»³⁴⁵. Así, el acto de la memoria se refiere al pasado, uno no puede recordar el presente porque el presente es actual³⁴⁶, esto también es válido para los animales, pues solamente aquellos animales que pueden percibir el tiempo pueden tener memoria. En la representación animal hay dos aspectos diferentes, por un lado la realidad misma que se observa, por otro, la representación de dicha realidad. La memoria trabaja con esta representación, porque extrae los datos de un archivo donde previamente se han ido acumulando. Que es una representación resulta obvio porque el mismo sentido se encarga de darle el sentido de pasado. De todas maneras, es importante señalar que dichas representaciones no se presentan «desnudas» y «frías» como ocurre con el concepto intelectual, sino que está cargada de datos afectivos que estimulan de una determinada manera al apetito sensible. Cuando uno recuerda algo o a alguien, lo recuerda bajo determinadas circunstancias y las imágenes que «des-cubre» la memoria conservan el estado afectivo que se

³⁴² Cfr. Idem, 50. Del texto: CMR lc3 n19-21.

³⁴³ ST2 qu30 ar2 ra1.

³⁴⁴ CMR lc2 n10.

³⁴⁵ CMR lc2 n11.

³⁴⁶ Cfr. Idem.

produjo en una determinada circunstancia, lo que vuelve a florecer en los afectos inferiores. Por ejemplo, cuando uno recuerda la imagen de un amigo, dicha imagen está sujeta a una serie de afectos ligados a distintas situaciones que uno vivió con dicha persona; algún juego con ella, alguna situación dolorosa. El recuerdo de esa persona dispondrá a uno según lo que se recuerde en una determinada situación. Total, que las circunstancias afectivas también son archivadas en la memoria. Lógicamente el recuerdo de un número telefónico no tendrá la carga emocional que tiene el recuerdo del ser amado fallecido.

Si se analiza en qué consiste propiamente el acto de «recordar», propio de la memoria, se observa que guarda algún aspecto común con la imaginación. En efecto, también la memoria trabaja con las impresiones sensibles, sólo que no las recibe directamente de los sentidos sino a través de la imaginación y de otros sentidos. Hay una diferencia entre el acto de sentir y el de recordar. El acto de sentir exige la presencia actual del objeto percibido, este objeto inmuta al sentido propio que transmite su especie impresa al sentido común quien a su vez estimula a la facultad imaginativa y ésta recibe la especie sensible. Todo esto se da según una sucesión de actos. El acto de recordar es un acto presente que se realiza en ausencia del objeto —justamente se trata de hacerlo actual— o de algo relacionado con el objeto que estimula en ese momento los sentidos internos. Por ejemplo, uno puede recordar la figura de una persona a la que no ve desde hace tiempo; esa persona no está actualmente presente pero uno la recuerda por alguna relación mediata: una música, una pintura, un aroma, entre otros. Aquí la memoria evoca las imágenes archivadas y las circunstancias relacionadas de una manera consciente. Pero, también puede aparecer realmente la persona amada y entonces con mayor razón esa presencia estimula a la memoria, enseguida se reconoce a la persona y acuden otras informaciones relacionadas con ella.

En el caso del «sentir» es diferente, cuando aparece el ser amado, los sentidos son inmutados y la vista puede percibir los rasgos del rostro, o el color blanco de su camisa, dichas imágenes son guardadas en la imaginación, y de allí pasan luego al depósito de la memoria. Serán la cogitativa y las facultades superiores quienes intervengan para acumular información acerca de dichas imágenes y poder inmediatamente elaborar juicios y despertar

afectos. En ese proceso, el papel de la memoria sensible consiste en evocar las impresiones sensibles y singulares pretéritas³⁴⁷.

Considerando el ejemplo citado más arriba, en el hombre se pueden dar dos tipos de recuerdos provenientes de la memoria, uno que es espontáneo y otro que es intencional y está dirigido racionalmente. Éste último tiene que ver con la reminiscencia. «En los animales, es el recuerdo de lo útil o de lo nocivo el que hace surgir la representación de los objetos anteriormente percibidos; se asiste en ellos a una restitución espontánea de las especies sensibles que depende de la memoria propiamente dicha. En el hombre, por el contrario, es necesario un esfuerzo de búsqueda para que las especies conservadas por la imaginación vuelvan a ser el objeto de una consideración actual; ya no se trata en ese caso de la simple memoria, sino de lo que se denomina la *reminiscencia*»³⁴⁸. La diferencia que hay con respecto a los animales radica más que en la constitución de las facultades sensitivas, en el contacto que tiene la memoria humana con la razón³⁴⁹. «Reminiscencia es la búsqueda activa del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente»³⁵⁰, la memoria está al servicio de la razón y de sus procesos discursivos. «No cabe duda que en los procesos de invención que dan lugar a los descubrimientos se da esta reminiscencia espontánea, la prosecución inconsciente del trabajo de elaboración intelectual que ha preocupado la vigilia del sabio, perseverancia que no obedece únicamente a causas fisiológicas, sino psicológicas cognoscitivo-afectivas»³⁵¹. La reminiscencia también ayuda a la manifestación de los movimientos afectivos y hábitos motrices³⁵².

³⁴⁷ Cfr. CMR lc1 n10.

³⁴⁸ GILSON, E., *El Tomismo*, op.cit., 375.

³⁴⁹ Cfr. QDA ar13 co.

³⁵⁰ UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre", op.cit., 51.

³⁵¹ Idem, 53.

³⁵² «Secundum simile ponit ibi, et comparatur. Et dicit quod praedicta passio, quae accidit in reminiscendo, comparatur nominibus et melodiis et ratiocinationibus cum aliquod eorum cum aliqua intentione per os proferatur, sicut accidit his qui cum magna intentione recitant, nominant, vel cantant, vel argumentantur: quia quando ipsi volunt desistere, adhuc praeter intentionem eorum accidit quod cantent, vel aliquid proferant, propter hoc quod motus pristinae imaginationis adhuc manet in organo corporali. «Deinde cum dicit sunt autem manifestat propositum per hoc quod reminiscencia impeditur per aliquam corporalem dispositionem. Et ponit duas dispositiones corporales impediennes reminiscenciam. Quarum primam ponit dicens, quod illi qui habent membra superiora maiora quam inferiora, quae est dispositio nanorum, quia habent curtas tibias, et superiorem partem corporis proportionaliter maiorem, sunt peius memorativi, quam illi qui habent contrariam dispositionem, propter hoc, quod organum sensitivum in eis, quod est in superiori parte, est aggravatum in eis multitudine materiae, et propter

La reminiscencia pone énfasis en la relación de la potencia memorativa con las facultades superiores. Aristóteles y Santo Tomás han señalado una serie de leyes que facilitan la operación de la memoria, algunas son de orden cognoscitivo, otras de orden afectivo y otras mixtas. La primera se refiere a las leyes de asociación de objetos, donde surgen tres leyes principales³⁵³:

- 1) La ley de la semejanza externa o interna: una imagen recordada es término inductor de su semejante. Cuando uno se acuerda de Sócrates también se evoca el recuerdo de Platón que tiene una semejanza con aquél en cuanto a la sabiduría.
- 2) La ley de contrariedad: una imagen induce a la contraria. Si uno se acuerda de Héctor también se acuerda de su rival Aquiles.
- 3) La ley de proximidad: cada imagen induce la que le es más próxima según los órdenes de continuidad que pueden ser:
 - 3.a) De sucesión causal: el efecto recuerda la causa y viceversa; el signo lleva a lo significado; el afecto trae a la memoria sus motivos y la memoria de los motivos nos hace recordar los afectos (dice el refrán: «Quien bien ama, tarde olvida»).
 - 3.b) De sucesión temporal: se tiene un tema y se hace un seguimiento en el tiempo, es un recorrido histórico que puede ser hacia atrás, o, partiendo de una fecha determinada, hacia delante hasta llegar a la actualidad.
 - 3.c) De sucesión espacial: se recuerda quienes viven o trabajan junto a uno.
 - 3.d) De concomitancia de las acciones y sentimientos de las cosas en el tiempo y el espacio: si se acuerda de un evento concreto, enseguida se asocia con quienes estuvieron, cómo vistieron, qué ocurrió. También una emoción hace recordar el momento de otras emociones parecidas, por ejemplo, recordar cuáles fueron los momentos más felices o tristes ya vividos.

hoc nec motus sensibilibium in eis diu possunt permanere, sed cito dissolvuntur propter confusionem humorum, quod pertinet ad defectum memoriae; nec etiam de facili possunt recte procedere reminiscendo: quia non possunt regulare motum materiae, quod pertinet ad defectum reminiscentiae», CMR lc8 n8-9.

³⁵³ Para esta exposición cfr. RODRIGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 97-98. Basado en CMR lc5 n5-6.

Parece interesante señalar, aunque sea de manera tangencial, algunas sugerencias de Santo Tomás con respecto a las leyes mnemotécnicas, sobre todo considerando que fue uno de los genios con la memoria más prodigiosa de la historia, en su ingente obra la mayoría de las citas y referencias son hechas de memoria³⁵⁴, también aquí se verá la directa relación que existe con el aspecto afectivo. Algunas que señala Rodríguez son:

- 1) Aprender ordenadamente³⁵⁵. Para rememorar fácilmente conviene imaginar una serie ordenada de lugares en la cual se van distribuyendo las imágenes de aquellas cosas que queremos recordar³⁵⁶.
- 2) Atención y afecto³⁵⁷. «Los complejos afectivos tienen un valor asociativo extraordinario. Los lugares, las cosas, los acontecimientos que se han grabado en la memoria cargados de emoción perduran más tiempo y con más viveza»³⁵⁸. A este respecto dice Santo Tomás que «las cosas se graban mucho más en la memoria cuando el afecto hacia el que las dice es mayor. Ahora bien, cuanto más uno conversa con el amigo tanto más crece el amor hacia él; y cuando nos separamos de los amigos el amor se hace más ferviente por el dolor de la

³⁵⁴ «Lo que a él le importa es la verdad, y en orden a ella conoce las tesis centrales de los precursores y las implicaciones de éstas, por eso acostumbra siempre a citar de memoria, aunque en muchos casos recuerde incluso el libro en el que se halla una determinada propuesta o enunciado a dirimir o comentar», SELLÉS, J.F., *Guía de Tomás de Aquino. Filosofía. Proyección. Actualidad, (pro manuscrito)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 25. Simplemente para apreciar la capacidad intelectual y la memoria prodigiosa de Santo Tomás, se puede recordar que «el número de palabras de las obras completas de Tomás de Aquino asciende a 8.686.606. Si consideramos, además, que un libro normal al uso en el mercado hoy en día cuenta con unas 300 páginas y consta aproximadamente de unas 100.000 palabras, el autor que aquí nos ocupa escribió el equivalente a unos 87 libros actuales. No está mal para tan pocos años de producción. En efecto, desde 1252 en que se fecha su primera obra hasta 1273 en que están datadas las últimas, resulta que Tomás de Aquino redactó el equivalente a 87 libros actuales en 21 años. (...) ¿Qué se podría objetar a la extensión de sus obras?, ¿que los textos de Tomás de Aquino son fáciles de leer (y consecuentemente de escribir)?, ¿tal vez que son excesivamente repetitivos? Es obvio que no se cumple ninguna de estas hipótesis. La primera, porque no estamos ante ninguna novela o memorias biográficas, sino ante filosofía bastante densa y con mucha y sutil argumentación. La segunda, porque aunque haya muchos lugares paralelos en sus obras para estudiar un determinado tema no se dan simples repeticiones sino añadidos, ampliaciones explicativas y, por supuesto, no se da en ninguno de sus escritos la labor de copia de otros autores o de cortar y pegar cosas ya dichas en otros lugares por mismo autor», Idem, 26-28.

³⁵⁵ Cfr. ST3 qu49 ar1 co.

³⁵⁶ Cfr. CMR lc6 n6.

³⁵⁷ Cfr. ST3 qu49 ar1 co.

³⁵⁸ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 102.

separación. Y por eso las últimas palabras de los amigos quedan más grabadas en la memoria»³⁵⁹. Asimismo, «las cosas que nos deleitan las pensamos con frecuencia y, por consiguiente, las tenemos en la memoria. Y las cosas que no nos son gustosas raramente las pensamos y, por consiguiente, dejan poca huella en la memoria».

- 3) Repasar con frecuencia y ordenadamente el contenido de la memoria³⁶⁰. En cuanto a esto dice que lo que se hace costumbre es más fácil de recordar porque las cosas naturales se hacen y reparan fácilmente, ya que las cosas vuelven enseguida a su estado natural en virtud de la inclinación de la naturaleza, como se puede ver en el agua calentada, que se enfría enseguida. Las cosas que se consideran muchas veces se recuerdan más fácilmente por fuerza de costumbre³⁶¹.
- 4) Comenzar a recordar desde el principio³⁶². Según diversos tipos de órdenes, ya sea de causalidad, de sucesión, entre otros.

En la medicina actual hay acuerdo en asignar a la memoria las funciones de analizar y almacenar percepciones del mundo externo, se habla de una memoria sensorial. También se admite la relación que tiene la sinapsis en el proceso memorativo. Con todo, «por desgracia, no conocemos con precisión los mecanismos por los que tiene lugar la facilitación de las sinapsis en el proceso de la memoria»³⁶³. Se distinguen entre la memoria primaria o de corto término, la memoria secundaria o de largo término, y la memoria terciaria o remota que en condiciones normales permite recordar durante toda la vida, como por ejemplo el nombre propio³⁶⁴.

³⁵⁹ 4SN ds8 qu1 ar3c ra4.

³⁶⁰ Cfr. CMR lc5 n13.

³⁶¹ Cfr. CMR lc6 n10.

³⁶² Cfr. CMR lc5 n13.

³⁶³ GUYTON, A.C., *Tratado de fisiología médica*, op.cit., 500. Cfr. WINGAARDEN, J.B. y SMITH, LL.H., *Cecil. Tratado de Medicina Interna*, Interamericana-McGraw-Hill, México, 1991, 2306-2307.

³⁶⁴ «Se utiliza el término memoria sensorial para identificar la capacidad de retener señales registradas en las áreas sensitivas del cerebro durante un breve período luego de la experiencia sensorial. Memoria primaria o de corto término es la facultad de retener algunos hechos, palabras, números o letras (como un número telefónico o un nombre y una dirección) durante algunos segundos o un minuto o algo más cada vez. Esta información puede ser recordada instantáneamente a la voluntad. La memoria de largo término es la acumulación en el cerebro de información que puede ser recordada minutos, horas, días, meses o años más tarde. La memoria secundaria está representada por recuerdos de largo término que están acumulados en la forma de vestigios de memoria relativamente débiles, de manera que hace falta un cierto tiempo

En cuanto a las anomalías que pueden producirse con relación a la memoria, la más común es la *amnesia*. Por lo general, la patología o resección bilateral del lóbulo temporal puede afectar seriamente a la memoria. La amnesia es la pérdida de memoria que se caracteriza por la dificultad, y en los casos más severos en la imposibilidad, de almacenar, retener y recordar impresiones de hechos pasados. Puede haber varios tipos de amnesia como la amnesia global transitoria; el síndrome de Korsakov que se debe por lo común a deficiencia de vitamina B₁ (tiamina) y se observa casi siempre en sujetos alcohólicos; e inclusive la amnesia histérica que tiene sus causas en inhibiciones de índole psicológica y aquí interviene directamente el estado afectivo³⁶⁵.

La memoria puede dar lugar a algunos afectos inferiores, como por ejemplo la «nostalgia sensible» que consiste en la tristeza ante un bien que se tuvo y que se desea recuperar. También la poseen los animales, de ahí que algunos puedan llegar a echar de menos a sus amos y «morir de tristeza». La memoria también tiene relación con afectos inferiores cuando permite el recuerdo de acontecimientos buenos o malos para el individuo, en el primer caso despierta el placer, porque reproduce imágenes de situaciones donde se ha experimentado ese tipo de afectos. Dice San Agustín que «igualmente se hallan las afecciones de mi alma en la memoria, no del modo como están en el alma cuando las padece, sino de otro muy distinto, como se tiene la virtud de la memoria respecto de sí. Porque, no estando alegre, recuerdo haberme alegrado; y no estando triste, recuerdo mi tristeza pasada. (...) Y al contrario, otras veces, estando alegre, me acuerdo de mi

para recordar la información, o solo puede recordarse durante algunos días (memoria reciente). Los recuerdos terciarios, por el contrario, están fijados tan profundamente que pueden recordarse a voluntad durante toda la vida (como en el caso del nombre propio de un individuo, las letras del alfabeto, los números primarios, etc.).

«El mecanismo de la memoria de corto término no está aclarado del todo. Se atribuye el mecanismo de recuerdo a: a) actividad en circuitos neuronales reverberativos precisamente definidos; b) potenciación posttetánica en las neuronas correspondientes; y c) despolarización prolongada de neuronas con producción de potenciales dendríticos electrónicos. Se cree que la memoria de largo término depende de cambios físicos en las sinapsis que dan origen a cambios permanentes de la excitabilidad de las neuronas postsinápticas en circuitos neuronales adecuados, llevando así a la facilitación sináptica progresiva. Se ha propuesto, aunque no se ha demostrado, un papel en este proceso del RNA y de la actividad de la célula glial. La repetición de la información (ensayo) y la codificación de estímulos sensoriales en diferentes clases de información ayudan a la consolidación de las memorias de largo término y la transferencia de memoria sensorial en memoria de largo término», SMITH, LL.H. y THIER, S.O., *Fisio-Patología*, op.cit., 1071-1072.

³⁶⁵ SMITH, LL.H. y THIER, S.O., *Idem*, 1075.

tristeza pasada, y estando triste, de la alegría que tuve»³⁶⁶. En el segundo, puede incluso llegar a ser uno de los factores causantes de los trastornos psíquicos, al conservar experiencias que impresionaron vivamente el aspecto emocional del sujeto. En este caso, la presencia de determinados estímulos traen a la memoria situaciones desagradables pasadas y producen un trastorno emocional ya sea controlable y normal, o trastornos más graves como las fobias, las obsesiones o las depresiones. Es cierto que las patologías psiquiátricas son muy complejas y no pueden reducirse a las operaciones de los sentidos, sino que también convergen aspectos biológicos, psicológicos, psicosociales, entre otros.

Aquí es importante considerar el aspecto positivo que cumple la función del olvido, ya que el olvido es un fallo en la retención o evocación de lo que se ha guardado en la memoria. El olvido puede ser consciente o inconsciente, para algunos psicólogos la represión es un olvido inconsciente³⁶⁷. Sería intolerable tener una memoria activada en su total dimensión, ya que contiene tantos datos que traerlos todos de golpe al presente nos dejaría alterados, es necesario que actúe el mecanismo del olvido y que solamente se hagan presentes aquellos recuerdos por evocación o por reacciones ante estímulos circunstanciales. Basta considerar la pérdida de atención que supone el recuerdo inconsciente que aparece repentinamente cuando realizamos nuestros quehaceres ordinarios. Muchas veces se llama ensoñación, y es un estado de distracción donde concurren imágenes, recuerdos, y nuestra atención se traslada a un mundo de fantasía distrayéndonos del mundo real. Sin el olvido sería muy doloroso tener de continuo aquellas situaciones tristes que en su momento nos afectaron seriamente. Por eso, lo constata la medicina, el hombre tiene un mecanismo de defensa que consiste en olvidar.

El fenómeno inverso tampoco es adecuado para el hombre, el hecho de no poder recordar nada, de no tener memoria. Sin memoria sería muy difícil vivir, porque habría que estar aprendiendo a cada instante cómo uno se llama, con quiénes vive, por qué vive con ellos, qué debe comer, qué significan las palabras, cómo se vive en sociedad, y tantas cosas que ya forman una costumbre. Justamente la costumbre opera con el recurso de la

³⁶⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10, 14, 21. De todas maneras es conveniente recordar que para este autor la memoria no es un simple sentido interno, es una de las facultades más importantes del alma, junto con el entendimiento y la voluntad. Cfr. *De Trinitate* 10, 11, 17.

³⁶⁷ CERDÁ, E., *Una psicología de hoy*, op.cit., 305.

memoria, porque la reiteración de actos determinados sobre una potencia termina por grabar ciertos comportamientos inconscientes que facilitan su operación. Y no solamente la costumbre³⁶⁸, si se desciende al nivel molecular basta con pensar que todo el mecanismo replicativo del ADN y el sistema reproductor deben contener una información que será liberada en su momento y «recordará» el modo de crecimiento de los seres vivos³⁶⁹.

Se han presentado las funciones y características principales de la memoria, así como su concepto y el alcance de sus operaciones. Es clara la relación que tiene con respecto a los afectos inferiores. Además, se ha visto el cuidadoso análisis que hizo Tomás de Aquino comentando a Aristóteles acerca de este sentido interno. Ahora falta describir el último y superior sentido interno que es la cogitativa, para comprender mejor la dinámica que surge cuando interviene esta potencia.

2.4.5. Los afectos inferiores y la cogitativa

Toca el turno al último sentido interno, el superior de todos, en los animales lleva el nombre de *estimativa*, y en los hombres, *cogitativa*. Al parecer, se puede rastrear la etimología de la palabra «cogitativa» en San Agustín. Él dice que «hay cosas que no se reciben de las imágenes por los sentidos, sino que se recogen del pensamiento lo que ya estaba contenido en la memoria (...) si las dejo de recordar de tiempo en tiempo (...). Es preciso, como si fuesen nuevas, excogitarlas por segunda vez en este lugar (la memoria) —porque no tienen otra estancia— y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión, de donde vino la palabra *cogitare*; porque *cogo* es respecto de *cogito* lo que *ago* de *agito* y *facio* de *factito*. Sin embargo, la inteligencia ha vindicado en propiedad esta palabra para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitari* de lo que se recoge (*colligitur*), esto es, de lo que se junta (*cogitur*) en un lugar cualquiera, sino en el alma»³⁷⁰. Santo Tomás comenta que la potencia cogitativa es lo más perfecto de la parte sensitiva del hombre; ya que la razón accede a ella y, en alguna medida,

³⁶⁸ Acerca de las últimas investigaciones sobre los hábitos en Tomás de Aquino, cfr. MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998; SELLES, J.F., *Hábitos y virtud (I-III)*, op.cit.

³⁶⁹ Para algunas reflexiones antropológicas al respecto, cfr. CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, op.cit., 58-70.

³⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* 10, 11, 18.

participa del discurso racional³⁷¹. En esto se apoya en el Pseudo Dionisio, quien afirmaba que lo que comienza segundo se conecta con el final de lo que es primero a modo de continuidad³⁷². La cogitativa está en el confín de la parte sensitiva e intelectual, porque por un lado tiene una parte sensitiva, al considerar las formas particulares; y otra parte intelectual, que es el juzgar y comparar³⁷³. Es más, también le asigna un lugar físico concreto donde se asienta la cogitativa, que es la parte central superior del cerebro, dato que recoge de la medicina de su tiempo³⁷⁴.

Aristóteles denominaba «naturaleza» al sentido estimativo, porque es una facultad innata por la que los animales realizan ciertas tareas sin aprendizaje previo, como por ejemplo, la abeja que construye su panal, el hornero que hace su nido «de la misma forma que en los tiempos del viejo Homero», el ciervo que sabe huir del león, entre otros. Es la facultad de percibir, sin ejercicio o experiencia previa, tanto las cosas útiles como las nocivas para el organismo. Esta potencia es capaz de recibir cualidades insensibles, en el sentido de que carecen de especies impresas. En el hombre la cogitativa tiene rasgos de la inteligencia, pero no es la inteligencia porque se halla en la parte sensitiva. Por otro lado, como se puede apreciar, esta facultad también tiene algunas características de lo que solemos denominar «instinto»³⁷⁵, que determina la vida animal en la manera de realizar las tareas de su especie. No debe entenderse el instinto como algo rígido o automático, sino que se articula con el aprendizaje. En los animales hay mayor fuerza y determinación de los fines por mediación de los instintos, en cambio en el hombre está más desarrollada su capacidad de aprendizaje y la formación de hábitos conductuales. «Por encima de los animales están los seres que se mueven en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del intelecto, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su fin conduce y

³⁷¹ Cfr. QDV qu14 ar1 ra9.

³⁷² Idem. Cfr. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII, 3 (872 A *ad finem*).

³⁷³ Cfr. 3SN ds23 qu2 ar2a ra3.

³⁷⁴ Cfr. QDV qu10 ar5 co; ST1 qu78 ar4 co.

³⁷⁵ Biológicamente el instinto «se refiere al comportamiento innato que es programado genéticamente», SOLOMON, E.P., BERG, L.R., MARTIN, D.W., VILLEE C., *Biología de Villee*, op.cit., 1007. El aprendizaje en los animales significa «la capacidad de aprender respuestas apropiadas para nuevas situaciones, es adaptativa, porque las respuestas aprendidas pueden moldearse para satisfacer las necesidades del ambiente cambiante que la mayor parte de los animales experimentan», Idem.

subordinar esto a aquello»³⁷⁶. Por esto se dice que mientras que en los animales el «proceso ontogenético» —relación al individuo— está fuertemente subordinado al «proceso filogenético» —relación a la especie—, este proceso es inverso en el hombre, donde el proceso ontogenético excede al proceso filogenético³⁷⁷.

«La cogitativa percibe la razón de bien para el sujeto, tanto en la sensación táctil como en aquellas otras especies que se escapan totalmente al sentido externo. También aquí resplandece la función integradora de esta facultad»³⁷⁸. Por eso, los animales, aunque estén ejercitando alguna función que les reclama su naturaleza como la nutrición o el coito sexual, si es que hay algún peligro mayor para su naturaleza, abandonan esas funciones y huyen. Esto permite señalar otra característica de la cogitativa y es la «intención de futuro» que agrega a la información que le llega de los demás sentidos.

En relación a los demás sentidos internos se puede decir que, el sensorio común integra las informaciones y las pasa a la imaginación, memoria y cogitativa. La imaginación conserva en cuanto a la composición y en relación a los datos que reciben de los sentidos externos. Pero, únicamente la cogitativa descubre, en el aspecto sensible, la bondad o maldad que hay en las impresiones sensibles³⁷⁹ en relación al sujeto. A veces se le quiere atribuir a la imaginación o a la reminiscencia una acción independiente de la cogitativa, pero hay varios textos donde Santo Tomás parece darle una exclusividad a la cogitativa, por lo menos en la relación directa con los afectos. Este tema se desarrollará enseguida.

A la cogitativa también se la conoce con el nombre de «razón particular»³⁸⁰ o «entendimiento pasivo»³⁸¹. Tomás de Aquino al principio de su crítica a Averroes acerca del rasgo diferenciador entre hombres y animales, describe algunas funciones de la cogitativa. El tema de la cuestión en la *Suma contra Gentiles*

³⁷⁶ ST1 qu18 ar3 co.

³⁷⁷ Para una reflexión antropológica acerca de la escala de la vida bajo los aspectos ontogenéticos y filogenéticos, cfr. CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, op.cit., 32-40.

³⁷⁸ Idem, 144.

³⁷⁹ Cfr. RODRIGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 140-141. En Santo Tomás cfr. QDA ar13 co.

³⁸⁰ «In hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio», 3SN ds26 qu1 ar2 co.

³⁸¹ SCG Ib2 cp60.

es la diferencia entre entendimiento pasivo y posible³⁸². «Dice Averroes que el hombre se diferencia específicamente de los brutos por el intelecto que Aristóteles denomina pasivo, o sea, la facultad cogitativa, que es propia del hombre, en lugar de la cual los animales tienen cierta estimativa natural. Y propio de esta facultad cogitativa es distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí; así como el entendimiento, que es separado y sin mezcla, compara y distingue entre las intenciones universales. Y es por esta facultad, juntamente con la imaginación y la memoria, que se preparan los fantasmas a recibir la acción del entendimiento agente, por el que se hacen inteligibles en acto»³⁸³. En realidad, en el conocimiento no es posible que la cogitativa o entendimiento pasivo sea quien disponga a la inteligencia de las especies. Porque una potencia pasiva de la parte sensitiva no puede estar en un género de vida superior a la misma vida sensitiva, y la cogitativa solamente versa sobre lo particular, no sobre lo universal que es propio del intelecto posible. Solamente el entendimiento posible puede conocer las formas sensibles de un modo universal porque el entendimiento agente las ilumina; por eso, otra diferencia esencial entre el hombre y los animales es el entendimiento posible, no solamente el entendimiento pasivo, como pensaba Averroes.

La cogitativa es fundamental para el conocimiento intelectual, ya que el alma jamás entiende sin el fantasma preparado por el entendimiento pasivo, como ya decía Aristóteles³⁸⁴. Sobre la cogitativa descansa la intelección, lo mismo que la visión sobre el color. El entendimiento posible puede conocer mediante el fantasma que retiene la cogitativa. El entendimiento agente no actualiza las especies inteligibles con el fin de entender mediante ellas, porque no está en potencia, lo que hace es actualizar los fantasmas para que pueda entender el entendimiento posible³⁸⁵. Además, otra función importante de la cogitativa es la de distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí, es decir, una función judicativa. «Como el juicio absoluto de los primeros principios pertenece al entendimiento en universal, y a la razón el discurso de los principios a las conclusiones; así también

³⁸² A este respecto dice que «Intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et universalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi; ut patet per Aristotelem, in III de anima et in VII eth.. Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo», Idem, n4.

³⁸³ Idem, n1.

³⁸⁴ *Sobre el alma* lb3 cp7 (Bk 431 a 16-17).

³⁸⁵ Cfr. SCG lb2 cp76 n3.

sobre el singular la potencia cogitativa se llama entendimiento en cuanto tiene juicio absoluto de los singulares»³⁸⁶. Hay un juicio muy especial de la cogitativa que es frecuente en Aristóteles y Tomás de Aquino, se trata del *experimentum* que es un tipo de conocimiento complejo que no trasciende el orden de lo sensible pero que tiene singular relación con el conocimiento afectivo o por connaturalidad.

Aunque las funciones de la cogitativa han sido estudiadas sobre todo en el ámbito de la gnoseología, esto no quiere decir que no tenga que ver con los procesos afectivos. Todo lo contrario. La cogitativa es el sentido interno que tiene especial relación con los afectos inferiores. Un aspecto de esta relación —entre cogitativa y afectos— ha sido estudiado como parte del conocimiento por connaturalidad, pero también hay otro aspecto que se tratará aquí y no es ajena a la investigación de los tomistas³⁸⁷.

Si el apetito sensitivo solamente es afectado emocionalmente cuando se le presenta un objeto sensible en cuanto conveniente, ya se ve que es la cogitativa quien señala su razón de conveniencia. «Ningún apetito se mueve hacia su objeto si no se aprehende algo bajo la razón de bien o de mal, de conveniente o nocivo»³⁸⁸. Aquí, sin embargo, es preciso hacer una distinción que ha generado polémica, porque en otro lugar dice Tomás de Aquino: «Hay que tener en cuenta que, si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido»³⁸⁹. Se pone en duda acerca de si los

³⁸⁶ CTC lb6 lc9 n15.

³⁸⁷ Sobre el conocimiento por connaturalidad ya se recomendó alguna bibliografía. Rodríguez dice así: «Ya hace más de cuarenta años que me ocupé inicialmente de este punto, dejando formulada la conclusión de que *la cogitativa es la única facultad que ejerce influencia objetiva inmediata sobre el apetito sensitivo; sólo ella provoca inmediatamente la emoción*. Sé que buenos tomistas no comparten esta tesis en el sentido exclusivista con que está formulada», RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 139. Cfr. también GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, op.cit., 405.

³⁸⁸ 2SN ds24 qu2 ar2 co.

³⁸⁹ ST1 qu78 ar4 co.

sentidos externos pueden percibir cierto aspecto de nocividad o conveniencia muy primario, donde no hace falta la intervención de la cogitativa. Y es que las potencias de suyo tienen por naturaleza cierta inclinación hacia lo que les resulta bueno. En este caso, las funciones de la cogitativa estarían en un segundo nivel «judicativo», donde se considera la utilidad o conveniencia del sujeto, no de un órgano sensible concreto.

En este sentido, Rodríguez advierte una ambigüedad que puede llevar a pensar que hay contradicción en el desarrollo de este tema en el Aquinate, por eso señala la necesidad de una labor exegética. «Santo Tomás afirma varias veces que la cogitativa, y *únicamente* ella provoca *inmediatamente* la emoción³⁹⁰. Otras veces habla de la pasión motivada por el bien *imaginado* o *sentido*. Algunas veces afirma explícitamente que no sólo la cogitativa, sino también la imaginación y el sentido provocan la emoción³⁹¹»³⁹². Luego de analizar una serie de textos del *Corpus Thomisticus* y de establecer la correlación en cuanto a obras y épocas en que fueron escritas, a fin de desechar la idea de algún cambio de pensamiento en el Aquinate³⁹³, se reafirma en la tesis según la cual la cogitativa, en su función afectiva, es la única facultad que provoca inmediatamente la emoción³⁹⁴. Para poder concluir esto, argumenta lo siguiente:

- 1) Decir que la imaginación y el sentido mueven al apetito sensitivo no es incompatible con su tesis, mientras no se entienda de una motivación inmediata; en los textos se habla de una moción objetiva sobre el apetito, pero no en todos se dice que sea inmediata.
- 2) El término «imaginación» o «fantasía» tiene una doble acepción en el autor: una específica o estricta, significando a uno de los cuatro sentidos internos; y otra común o genérica a todos los sentidos internos, o al menos a los tres superiores (imaginación, memoria, cogitativa).

³⁹⁰ Cfr. 2SN ds24 qu2 ar1 co; 3SN ds17 qu1 ar1b ra2; SCG lb1 cp72 n6; CAN lb3 lc4 n20-21, entre otros.

³⁹¹ Cfr. 3SN ds15 qu2 ar2 ra3; 3SN ds17 qu1 ar4 ra4; QDV qu15 ar2 co; SCG lb2 cp48 n3; CAN lb3 lc15 n9, entre otros.

³⁹² RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, op.cit., 145.

³⁹³ Cfr. Idem, 150.

³⁹⁴ Cfr. Idem, 154.

- 3) Cuando en los textos se refiere a la moción de la imaginación hay indicios para pensar que en realidad es la estimativa o cogitativa, o al menos la incluiría.
- 4) El conocimiento del bien, o del mal, sensible —motivo de la emoción— puede provenir de una impresión externa ante un objeto presente, real y actualmente percibido por el sentido externo (=emoción causada por el sentido); o puede originarse en la interioridad del sujeto (recuerdo, combinación imaginaria de sensaciones anteriores, etc.) sin estímulo externo actual (=emoción causada por la imaginación); o, finalmente, puede ser que esta imagen ni proceda actualmente ni haya procedido *formalmente* nunca del contacto sensorial con las cosas, sino que la descubre la cogitativa en las demás sensaciones o la recibe de la razón universal (=emoción causada por la cogitativa y la razón)³⁹⁵.

En esta polémica puede recordarse la postura de Juan de Santo Tomás, mencionada en el apartado sobre la imaginación. Allí, su punto de vista es intermedio, dice que la imaginación interviene en los afectos de una manera directa si se trata de los relacionados al apetito concupiscible, y a través de la cogitativa cuando se trata del apetito irascible, ya que en este último caso, se debe elaborar cierta «táctica» a fin de sortear los obstáculos que se presentan para alcanzar el bien deseado. «En la misma obra en que Santo Tomás afirma varias veces que la fantasía es reguladora del apetito sensitivo encontramos el pasaje más explícito en que se alude a la necesidad absoluta de la intervención de la estimativa o cogitativa para desempeñar este cometido»³⁹⁶. Al parecer, la confusión se establece cuando Tomás de Aquino se refiere a la imaginación no como una facultad específica, sino como un género que reúne los demás sentidos internos, y esto puede deberse a la influencia de Aristóteles, quien no elaboró suficientemente una doctrina de la estimativa, y la fantasía viene a identificarse con los sentidos externos o con el entendimiento³⁹⁷. Una posición clara se puede observar en el siguiente pasaje del comentario de Santo Tomás al libro III de *Sobre el alma*: «La pasión del apetito no sigue a la imaginación, porque cuando se nos aparece algo en la imaginación estamos como si considerásemos en pintura algo terrible o atrayente; luego, la opinión no es lo mismo que la imaginación (...) y es que el apetito no se impresiona ni se mueve

³⁹⁵ Idem, 150-153.

³⁹⁶ UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre", op.cit., 63.

³⁹⁷ Idem, 63.

ante la simple aprehensión de las cosas, tal como las presenta la imaginación. Es necesario aprehenderlas bajo la razón de bien o de mal, de conveniente o nocivo. Y esto, en el hombre, lo hace la opinión, componiendo y dividiendo, por ejemplo, la opinión de que esto es terrible y aquello deseable y bueno. Mas la imaginación no compone ni divide. En los animales, en cambio, el apetito sigue a la estimativa natural, que tiene en ellos la misma función que la opinión en los hombres»³⁹⁸.

La otra fuente de confusión se presenta en el sentido del tacto, ya que es el sujeto del placer orgánico y del dolor físico³⁹⁹. Con relación a este tema dice Ubeda Purkiss que «ciertamente, el tacto, en cuanto *sensus laesionis*, es capaz de provocar una pasión o reacción de dolor físico, así como estímulos no sensoriales, o, más exactamente, no conscientes, pueden desencadenar reflejos. La estructura del psiquismo no es homogénea ni lineal, sino compleja y, en cierto modo, piramidal; las funciones más rudimentarias y primitivas son la base del esquema sobre el que trabajan funciones más elaboradas y específicas. Las tensiones fisiológicas condicionan y alimentan los instintos; éstos condicionan y dan sentido a las emociones y pasiones; las pasiones condicionan y sirven a los sentimientos y decisiones de la voluntad. Y en cada nivel hay una cierta correlación entre receptores y efectores, de información y descarga, de potencias cognoscitivas y apetitivas»⁴⁰⁰. El sentido del tacto *algésico* percibe algo que es nocivo al cuerpo, pero no bajo la razón parcial de bueno o malo para el sujeto. El sensorio común percibe, además la operación misma táctil; pero tampoco aprehende el carácter de conveniente o nocivo. De esta manera, solamente la cogitativa puede percibir esa razón de conveniencia, y a partir de allí despertar la reacción afectiva en el apetito sensitivo. Aquí parece que la confusión puede estar en no diferenciar el acto de sentir con el acto de padecer un afecto correspondiente a dicho sentir. Es decir, cuando los sentidos externos se ven inmutados por los estímulos externos, por un lado se recibe dicha inmutación, que es propiamente el acto de «sentir» en sentido fisiológico, y por otro lado se desencadena una serie de reacciones psicofísicas, una de las cuales es el afecto inferior, es decir, la respuesta al estímulo a modo de padecimiento. Así como hay un centro orgánico nervioso que regula y actúa conforme a los estímulos físicos captados por los sentidos, no sería impropio pensar en un centro que también ordene la conveniencia de dichos

³⁹⁸ CAN lb3 lc4 n20-21

³⁹⁹ Cfr. ST2 qu35 ar2 co.

⁴⁰⁰ UBEDA PURKISS, M., "Introducción al tratado del hombre", op.cit., 61.

estímulos para enviar una respuesta afectiva conforme a los requerimientos de la naturaleza. Esto no contradice el adagio, «la naturaleza no redundando en lo que no es necesario».

La actividad de la cogitativa a veces puede no ser consciente. Podría actuar de manera paralela a nuestra atención, por ejemplo cuando uno está durmiendo y adopta ciertas posturas inadecuadas para el organismo, se desencadena un sistema de defensa que motiva el sueño de pesadillas, que obligan a modificar la conducta o incluso a despertarse. Aquí el papel de la cogitativa consiste en advertir una inconveniencia para el sujeto e influye en la imaginación para la presentación de imágenes que despierten afectos de malestar. En los animales, la estimativa es la facultad que regula las actividades biológico-instintivas que permitan juzgar acerca de la conveniencia de ciertas situaciones para el bien del individuo, como ocurría en el caso de la oveja y del lobo citado más arriba.

Así como Rodríguez, Ubeda Purkiss tampoco admite una excepción en la regulación universal del apetito por la estimativa⁴⁰¹. «La cogitativa, pues, en su función práctica (y la cogitativa carece de función especulativa), juzga de dos extremos: los datos sensibles, tales como son presentados por la imaginación —sola o integrando el acto perceptivo total—, y el estado subjetivo, biológico y afectivo del sujeto. En el caso de los animales, ambos extremos tienen una fijeza, una conexión o proporción constante; por eso el juicio de la estimativa es inmediato, intuitivo, natural y necesario. Pero en el hombre los extremos en juego tienen un campo de variabilidad infinitamente mayor»⁴⁰².

Así, se puede observar que de todos los sentidos internos, es la cogitativa la que tiene una preeminencia con respecto a la intervención de los afectos inferiores. No se debe olvidar que al ser el sentido interno más perfecto, los demás sentidos internos y externos se dirigen a él como a su fin, más aún teniendo en cuenta la directa relación que tiene con la razón. En el siguiente capítulo se podrá observar la continua relación con las facultades superiores.

2.5. Características generales de los afectos inferiores

Llegados a este punto, se ha podido presentar la naturaleza y principales relaciones de la afectividad del hombre en

⁴⁰¹ Cfr. Idem, 60-66.

⁴⁰² Idem, 66.

el nivel sensitivo. Los afectos inferiores, para Tomás de Aquino, son *operaciones inmanentes* que suceden en la parte sensitiva del hombre y corresponden a los apetitos concupiscibles e irascibles. Tienen como característica principal su directa relación con la parte orgánica, por eso sus actos se manifiestan a través de transmutaciones corporales de forma casi instantánea. También son de corta duración, son reacciones temporales, pasajeras; aparecen de forma brusca pero intensa. En la misma parte sensitiva, el hombre posee otras potencias de índole cognoscitiva, se trata de los sentidos externos e internos, mediante los que puede entrar en contacto con el mundo y obtener información de él. Estas potencias interactúan con los apetitos sensibles dando lugar a un mutuo influjo que servirá al hombre en sus operaciones como individuo.

Los afectos inferiores han tenido y tienen diversos nombres: pasiones, pasiones sensibles, pasiones corporales, emociones, emociones sensibles, sentimientos sensibles, estados de ánimo, entre otros. En este trabajo el término «afectos» indica el nombre genérico de los fenómenos que se están estudiando en distintas dimensiones. Los afectos inferiores son los afectos sensibles a los que Tomás de Aquino denomina «pasiones corporales», en este trabajo se respeta el término clásico de «pasiones» pero se prefiere utilizar la expresión más moderna de «emociones». De esta manera, cuando se haga referencia a algún afecto inferior se lo denominará «emoción» o «pasión»; para diferenciar los afectos intermedios que serán llamados «sentimientos». De manera general, hay algunas características que poseen los afectos inferiores en lo que se refiere a su fundamento biológico, su dinámica operativa y algunos factores condicionantes internos y externos, finalmente las patologías que suele producir⁴⁰³.

2.5.1. Fundamentos biológicos

Aunque no profundizaré mucho en la anatomía y fisiología humanas para explicar el modo como actúan los afectos inferiores, simplemente me limitaré a realizar un bosquejo para identificar aquellos órganos y funciones que admite la medicina actual⁴⁰⁴.

⁴⁰³ En los siguientes apartados se sacarán algunas conclusiones con base en las investigaciones presentadas en los capítulos y párrafos precedentes, por tal motivo no se repetirá el aparato crítico, solamente se mencionarán las nuevas fuentes.

⁴⁰⁴ Se utilizarán para este resumen los trabajos de GUYTON, A.C., *Tratado de fisiología médica*, op.cit.; SMITH, LL.H. y THIER, S.O., *Fisio-Patología*, op.cit.; y CERDÁ, E., *Una psicología de hoy*, op.cit.

Una de las características fundamentales de los animales superiores es la existencia de células nerviosas que permitirán la realización de actos y movimientos de enorme variedad y flexibilidad. El elemento más importante del sistema nervioso es la *neurona*. En el organismo, las fibras de varias neuronas se agrupan formando nervios que conectan las diversas partes del cuerpo con un sistema nervioso central, a través de un circuito sensorio-motor. La *sinapsis* es el punto de unión de una neurona con la siguiente. Ellas determinan la dirección en que las señales nerviosas se esparcen por el sistema nervioso. Realizan una acción selectiva, en general bloquean las señales débiles y permiten el paso de las más fuertes; pero a veces seleccionan y amplifican algunas señales débiles, y a menudo canalizan las señales en muchas direcciones diferentes.

Hay dos órganos especialmente importantes para el funcionamiento humano: 1) la *médula espinal*, que es un centro asociativo que permite los actos reflejos y además es una vía de conducción de la periferia hacia los centros cerebrales y viceversa; 2) el *encéfalo*, que se encuentra en la caja craneal, es parte del neuroeje y consta de células, fibras nerviosas y varios tejidos que cumplen una función de entramado y soporte. El encéfalo se divide en tres partes principales: la parte *postero-inferior*, que comprende los pedúnculos cerebrales, el bulbo y el cerebelo; la parte media o de conexión, que es una especie de puente que enlaza la parte postero-inferior con la superior; y la *parte superior* o cerebro propiamente dicho.

En la parte superior del encéfalo se puede volver a distinguir algunas partes importantes: el *tálamo*, por donde pasan los impulsos que se originan en los receptores sensoriales; el *hipotálamo*, el *septum* y la *amígdala*, cuyas funciones no son todavía suficientemente conocidas, pero que desempeñan un importante papel en la vida emocional y pulsional (inhibidores y excitadores); y finalmente el cerebro y la corteza cerebral. El cerebro está organizado como un conjunto de centros coordinadores donde llegan los impulsos sensoriales y nerviosos; y desde donde parten los impulsos que dirigen las glándulas y los músculos de todo el organismo. «Las manifestaciones orgánicas más fáciles de apreciar durante los estados emocionales son consecuencia de la acción del sistema nervioso autónomo, acción que, a su vez, está subordinada a los centros hipotalámicos»⁴⁰⁵. El sistema nervioso autónomo está constituido por fibras nerviosas

⁴⁰⁵ CERDÁ, E., *Una psicología de hoy*, op.cit., 260.

Los Afectos Inferiores

procedentes del encéfalo y de la médula espinal que se dirigen a los órganos del tórax, abdomen, músculos lisos del aparato circulatorio, y algunas glándulas de secreción. Se llama «autónomo» porque sus reacciones son independientes del control de la voluntad, está constituido a su vez por el sistema *simpático* y el *parasimpático*. La estimulación simpática produce efectos excitadores en algunos órganos, pero inhibidores en otros. Ocurre igual con la estimulación parasimpática. Cuando la estimulación simpática excita a un órgano determinado, la estimulación parasimpática a veces lo inhibe, actuando ambos sistemas de manera recíproca. De todas maneras, la mayoría de los órganos están controlados de manera dominante por uno u otro sistema. Según Guyton⁴⁰⁶, no cabe ninguna generalización para explicar si la estimulación simpática o parasimpática va a dar lugar a excitación o inhibición de un determinado órgano. Hay efectos concretos que este autor nos presenta en la siguiente tabla:

ÓRGANO	SIMPÁTICO	PARASIMPÁTICO
Ojo Pupila Músculo Ciliar Glándulas	Dilatación Relajación ligera (visión lejana) Vasoconstricción y ligera secreción	Constricción Contracción (cercana) Estimulación secreción copiosa
Glándulas Sudoríparas Apocrinas	Sudoración copiosa (colinérgica) Secreción densa, de olor intenso	Sudoración en las palmas de las manos Ninguno
Corazón Músculo Coronarias	Aumento de frecuencia Aumento fuerza de contracción Dilatación (β_2); constricción (α)	Descenso de frecuencia Fuerza de contracción disminuida (esp. aurículas) Dilatación
Pulmones Bronquios Vasos sanguíneos	Dilatación Constricción moderada	Constricción Dilatación (ζ ?)
Intestino Luz Esfínter	Disminución peristaltismo y tono Aumento de tono (habitualmente)	Aumento peristaltismo y tono Relajación (habitualmente)
Vesícula y		

⁴⁰⁶ Cfr. GUYTON, A.C., *Tratado de fisiología médica*, op.cit., 704.

Los Afectos Inferiores

ÓRGANO	SIMPÁTICO	PARASIMPÁTICO
vías biliares	Relajación	Contracción
Higado	Liberación de glucosa	Ligera síntesis de glucógeno
Riñón	Disminución del gasto y secreción de renina	Ninguna
Vejiga Detrusor Trígono	Relajación (ligera) Contracción	Contracción Relajación
Pene	Eyacuación	Erección
Arteriolas sistémicas Visceras abd. Músculo Piel	Constricción Constricción (adrenérgica α) Dilatación (adrenérgica β_2) Dilatación (colinérgica) Constricción	Ninguno Ninguno Ninguno Ninguno Ninguno
Sangre Coagulación Glucosa	Aumento Aumento	Ninguno Ninguno
Metabolismo basal	Aumento hasta el 100%	Ninguno
Secreción de la médula suprarrenal	Aumento	Ninguno
Actividad mental	Aumento	
Músculos piloerectores	Contracción	Ninguno
Músculo esquelético	Aumento de la glucogenolisis Aumento de la fuerza	Ninguno
Adipocitos	Lipólisis	Ninguno

De esta manera, algunas emociones moderadas desencadenan una acción del simpático en porciones aisladas del sistema. Pero, cuando se trata de una respuesta de «alarma» acaece una descarga masiva. Suele ocurrir al activarse el hipotálamo por susto, miedo o dolor intenso, entonces se registran cambios como:

- 1) Aumento de la presión arterial.
- 2) Aumento del flujo de sangre a músculos activos, a la par que disminuye el riego sanguíneo a órganos, como el tubo digestivo

y los riñones, que no se necesitan para una actividad motora rápida.

- 3) Aumento del metabolismo celular de todo el cuerpo.
- 4) Hiperglucemia.
- 5) Aumento de la glucogenolisis en el hígado y en el músculo.
- 6) Incremento de la fuerza muscular.
- 7) Aumento de la actividad mental.
- 8) Aumento de la velocidad de coagulación de la sangre⁴⁰⁷.

Todo esto dispone al organismo para llevar a cabo una actividad física más agotadora de lo que sería posible en condiciones normales. En algunos casos, estas mismas disposiciones orgánicas preparan para la lucha o para la fuga.

A diferencia del sistema simpático, las funciones de control del sistema parasimpático son más específicas y tienen que ver con los reflejos cardiovasculares parasimpáticos que actúan sobre el corazón para aumentar o disminuir su ritmo de latido; o con la secreción exclusiva de glándulas de la boca, o glándulas gástricas. Muchas veces estas funciones están relacionadas y aparecen asociadas, como por ejemplo, aunque la salivación puede aparecer con independencia de la secreción gástrica, las dos suelen coincidir, y al mismo tiempo es frecuente la secreción pancreática.

2.5.2. Dinámica operativa de los afectos inferiores

Luego de ver el desarrollo de los mecanismos perceptivos, es conveniente relacionarlos con la parte psíquica, a fin de presentar una secuencia con respecto a la dinámica de los afectos inferiores. En efecto, los afectos son movimientos que se sienten, duran en el tiempo, cambian continuamente. Es esa movilidad lo que dificulta su estudio. Solamente se puede comprender qué son los afectos cuando se los ha experimentado, las descripciones pueden dar cierta idea, pero únicamente la experiencia certifica el análisis intelectual que se puede hacer de ellos. No se puede saber qué cosa es «enamorarse» hasta que uno realmente no se haya enamorado, uno puede ver sus efectos, ver a otras personas enamoradas, pero solamente al pasar por ese estado uno siente lo que es. Los afectos son fenómenos que se sienten, las descripciones ayudan a la comprensión, pero hay ciertas realidades

⁴⁰⁷ Cfr. Idem, 709.

que escapan al *logos* y deben ser asumidas como lo que son, un conocimiento experiencial⁴⁰⁸.

En este sentido, son útiles las palabras para identificar los afectos, ya que compendian una serie de procesos nada fáciles de sintetizar. Cuando uno sabe qué siente bajo un término, parece comprenderse mejor y eso da cierta tranquilidad —también afectiva— porque sabe a qué atenerse o por lo menos, qué es lo que le sucede. Por eso, cuando uno tiene algunos síntomas y se los describe al médico, después de los estudios pertinentes, éste le diagnostica la enfermedad y le pone un nombre, entonces el paciente sale de la incertidumbre y sabe a qué atenerse. Es el poder objetivador del *logos*. El problema con los afectos es que como son fenómenos subjetivos, a veces es difícil determinar qué le ocurre realmente a la otra persona, por los síntomas y manifestaciones se puede suponer, pero solamente suponer.

Hay cuatro etapas que se cumplen en el desencadenamiento de un afecto⁴⁰⁹: 1) existe un objeto que inmuta a uno de los sentidos, es el desencadenante del proceso afectivo; 2) el sujeto percibe la inmutación y se produce una perturbación anímica; 3) a dicha perturbación anímica le siguen unas alteraciones orgánicas o síntomas físicos; 4) finalmente hay una conducta o manifestación de dichos afectos.

Se pueden ir señalando algunas características en cada uno de los pasos de la dinámica afectiva. En primer lugar, el *objeto* que desencadena la emoción puede ser real, imaginario, simbólico o desconocido; para facilitar el análisis he dividido en dos tipos generales: internos y externos. Es interno cuando se trata de imágenes presentadas por la imaginación o por la memoria, también pueden ser ideas del intelecto o algún deseo de la voluntad —sobre esto se profundizará en el siguiente capítulo—. Los estímulos externos son de índole física, ya que deben ser captados por los sentidos externos y formar la especie impresa que luego se transformará en expresa. Lógicamente, si uno de los órganos receptores se encuentra dañado, o si hay una lesión en el sistema nervioso central, esto puede incidir en la percepción del objeto. También se debe tener en cuenta la cantidad y la cualidad del

⁴⁰⁸ Aquí no entraremos en este tema, sin embargo, es conveniente advertir que no todos los afectos escapan del mismo modo al *logos*. Algunos son *pre-lógicos* donde no interviene la razón, y otros son «ultra-lógicos», es decir, van más allá de la razón.

⁴⁰⁹ La antropología filosófica acepta estos pasos como resultado de un consenso en la ciencia psicológica. Cfr. YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología*, op.cit., 57. También cfr. ARREGUI, V. y CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, op.cit., 211ss.

objeto, esto es, por un lado si el estímulo es fugaz o si es persistente. No es lo mismo escuchar el silbido sorpresivo de una bala perdida que pasa cerca de la oreja, que estar en el frente de combate recibiendo descargas de proyectiles. La cualidad puede referirse al objeto, por ejemplo, cuando uno ve una pintura deteriorada o una pintura en perfecto estado; o al sujeto cuando el que mira la pintura es un hombre sin formación estética o es un pintor. De todos modos, estas características tienen que ver con el fenómeno perceptivo que es el siguiente paso.

En segundo lugar, la *percepción* por parte del sujeto y la estimación del estímulo en la cogitativa y en la inteligencia. Por más que se quiera analizar solamente el aspecto sensitivo y focalizar la atención en los afectos inferiores, no se puede —ni siquiera con ese argumento— dejar de contar con la intervención de las facultades superiores. Una vez que el sujeto reconoce en el objeto algún aspecto de bien o de mal, conforme a los datos de la cogitativa y la luz de la razón, las respuestas orgánicas no se dejan esperar y la voluntad inmediatamente es requerida para la acción. La voluntad también puede estar ausente, pero la inteligencia no, ni siquiera durante el sueño. En el sueño los estímulos de la imaginación y de la memoria se presentan desencadenando las emociones fuera del estado de vigilia. En este lugar son considerados todos los aspectos de carácter fisiológico y temperamental como se mencionó anteriormente.

En la percepción, también influye la cultura y el carácter del sujeto. Para unos estímulos con reacciones psicofisiológicas objetivamente similares se pueden producir emociones diferentes⁴¹⁰. El punto de partida es el deseo, pero el deseo actúa a la manera de potencia. La raíz de todo afecto, según Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás está en el amor. El amor como bien posible y positivo es lo que mueve todo el fenómeno afectivo. Ya se ha visto que los dos instintos básicos de los animales son el nutritivo y el sexual, el primero lleva a la conservación del individuo y el segundo a la conservación de la especie. En los animales superiores también se encuentran estas tendencias, pero solamente la conservación del individuo se vuelve necesaria e imprescindible. De todas formas, hay una dualidad de tendencias que viene desde Platón y es la que justifica la división en las potencias apetitivas sensibles, se trata del *apetito concupiscible (epithymía)* y el *apetito irascible (thymós)*, que en

⁴¹⁰ Este fenómeno fue señalado por Marañón en 1924 y luego estudiado por Schacter y Singer en 1962, cfr. VALLEJO RUILOBA, J., *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, op.cit., 191.

lenguaje ordinario son el deseo y el impulso. El concupiscible versa sobre lo deleitable en el presente, el irascible sobre el bien futuro arduo.

Sobre esta división de los apetitos se conforma el plano básico de los afectos sensibles elaborado por Santo Tomás. Del concupiscible dependen el deseo, el amor y el deleite ante el bien presente; o la aversión, el odio y la tristeza ante el mal presente. Del irascible dependen la esperanza y la audacia ante la posibilidad de conquistar un bien futuro; o la desesperanza, el temor y la ira ante la presencia de un mal futuro. Volveremos enseguida con algunas puntualizaciones respecto a estos afectos.

El tercer paso del proceso dinámico de los afectos ya se ha descrito en el párrafo anterior al señalar las posibles reacciones del organismo ante los estímulos que le llegan al sistema nervioso central⁴¹¹.

Finalmente, el último paso se refiere a la *conducta* o manifestaciones del sujeto fruto de sus emociones. Se puede llamar a esto la expresión de la afectividad. Este aspecto se tratará aquí de manera muy general porque despliega toda su riqueza con los afectos intermedios y superiores⁴¹², por eso, solamente se dirá que las emociones se exteriorizan de alguna manera. Lo natural es manifestar los afectos, el niño cuando siente el pinchazo de una espina grita y llora, le saltan las lágrimas y tiene expresiones de dolor en el rostro; en cambio, si a un veterano agricultor le pincha una espina, tal vez la perciba y con toda tranquilidad retire la espina y siga su trabajo. La manifestación afectiva es muy personal y sobre todo cultural. Hay sociedades que tienen ciertas formas de mostrar sus afectos, de manera completamente diferentes a una sociedad vecina. Estas manifestaciones abarcan la expresión facial, las actitudes y movimientos del cuerpo, la gesticulación y las modificaciones en la emisión de la voz, el brillo en los ojos y la tensión del cuerpo, entre otras. Tampoco se debe olvidar que las emociones pueden desarrollarse de forma natural con el proceso evolutivo de una persona, pero también con la educación y la cultura. También puede ocurrir el fenómeno contrario, la represión y el ocultamiento de las emociones, debido a diversas causas, influirá sin lugar a dudas en la personalidad y el comportamiento del individuo.

⁴¹¹ Cfr. 2.5.1. Fundamentos biológicos.

⁴¹² Como ya he señalado, el estudio de las otras dos dimensiones afectivas que forman parte de este proyecto de investigación, serán publicados más adelante.

Como se puede ver, la dinámica afectiva en el nivel de los afectos inferiores tiene un fuerte componente orgánico, lo que imprime mucha fuerza cuando se trata de satisfacer las funciones vitales del organismo. Tiene cierto parecido a las pasiones de los animales, pero sólo al ser vistos de manera analítica. Los afectos inferiores forman parte del todo afectivo del ser humano, esto significa que están unidos a la dimensión de las facultades superiores, por tanto, se ven claramente influidos por los afectos intermedios y superiores. Pensar de otra manera significa plantear una antropología fracturada por su falta de unidad del ser. Además, no debemos olvidar el principio que menciona Tomás de Aquino cuando dice que los actos inferiores se ordenan a los superiores. Quedarse sólo con el plano afectivo inferior es un reduccionismo antropológico.

2.5.3. Patologías de los afectos en general

Ya se han mencionado ciertas patologías en relación a algunos sentidos del hombre, pero podemos referirnos a otras para completar un poco mejor el elenco, sobre todo a la luz de las investigaciones médicas actuales.

Todas las enfermedades somáticas repercuten afectivamente, algunas son nimias, pero otras son importantes y tienen manifestaciones externas. La aparición de síntomas afectivos a menudo va acompañada de cambios en el comportamiento del individuo, como conductas de evitación en estados ansioso-fóbicos, conductas temerarias en el caso de los maníacos y conductas de aislamiento o suicidas en enfermos depresivos.

Un elenco general de anomalías en relación a los afectos es el siguiente⁴¹³:

- 1) Alteraciones del carácter: la base nerviosa de la emoción no se integra con los cambios corporales que la acompañan. Puede deberse a enfermedades nerviosas orgánicas.
- 2) Inestabilidad emocional: es un síntoma común de las enfermedades nerviosas, el paciente es afectado por cualquier forma de emoción. Se irrita o enoja rápidamente, se torna aprensivo, deprimido o comienza a llorar.

⁴¹³ Para este elenco seguimos a Smith-Thier, cfr. SMITH, LL.H. y THIER, S.O., *Fisio-Patología*, op.cit., 1076-1077.

- 3) Apatía: es la pérdida general de la respuesta emocional sin deterioro intelectual proporcional. El paciente pierde todo interés y afectos anteriores, al carecer del impulso de la vida instintiva, es incapaz de esfuerzo alguno y se sumerge en una existencia vegetativa.
- 4) Euforia: se utiliza este término para indicar un carácter que se identifica por una sensación de alegría y felicidad y sensación de bienestar mental. A veces es inducida por el consumo de alcohol. Es muy característica en la esclerosis múltiple.
- 5) Excitación: es un término que se aplica a varias formas de hiperactividad mental, que puede comprender tanto la esfera intelectual como la emocional o psicomotora.
- 6) Depresión: es lo contrario a la euforia. Es un estado de abatimiento y tristeza del cual frecuentemente el paciente no puede dar explicación. Puede ser la reacción a una causa externa adecuada, como un fracaso o desgracia, o una reacción neurótica a dificultades personales.
- 7) Ansiedad: si el temor es la reacción ante un mal inminente, la ansiedad es la reacción ante un posible peligro futuro, es decir, el temor relacionado con la anticipación. Muchas veces la ansiedad también se manifiesta en forma de incertidumbre, una reacción nerviosa sin un objeto claro que causa inquietud.

De una manera más específica, Vallejo Ruiloba menciona las siguientes⁴¹⁴:

- 1) Alegría patológica: es una variante patológica del buen humor en la que el sujeto se halla en un estado de euforia e hiperactividad. El sujeto está expansivo y presenta una viva reactividad afectiva y tendencia a la hilaridad. Los médicos han detectado estos síntomas en episodios maníacos de la psicosis maniaco depresiva. En personalidades con trastornos (neuróticos) se trata de una especie de recurso evasivo ante una situación, que partiendo de la mezcla realidad-fantasia se presenta amenazante.
- 2) Tristeza patológica: es otra variante anormal del estado afectivo en la que el individuo se siente especialmente apenado, triste y afligido. La psicología actual liga esta emoción con la pérdida de algún atributo hasta entonces

⁴¹⁴ Las siguientes patologías son un resumen del análisis que hace Vallejo Ruiloba, cfr. VALLEJO RUILOBA, J., *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, op.cit., 194-202.

presente. El sujeto suele ser parco y breve en su discurso, también hay inhibición en la expresión facial y en sus movimientos, se muestra aislado y poco comunicativo, tiene somnolencia.

- 3) Angustia patológica: el individuo se siente tenso, atemorizado y alarmado en una forma desagradable y con notable cortejo somático. Hay inquietud psicomotora con insomnio inicial, pensamiento atropellado y poco determinativo, junto con frigidéz o impotencia. A esta enfermedad se le asocia con frecuencia los cuadros de ansiedad.
- 4) Indiferencia o frialdad afectiva: el individuo apenas experimenta sensaciones afectivas en sus relaciones con el mundo exterior. Puede aparecer en la esquizofrenia procesal y en los cuadros de autismo.
- 5) Anhedonía: se refiere a la incapacidad de experimentar placer, los síntomas se presentan como coadyuvantes de la represión del conflicto neurótico. También puede haber componentes comportamentales y biológicos.
- 6) Paratimia: o inadecuación afectiva, se refiere a la situación en la que la afectividad no parece adecuada al contexto en que se produce. Algunos pueden situarse dentro de los cuadros esquizofrénicos.
- 7) Labilidad afectiva: son los cambios afectivos súbitos. Hay una falta de control de la expresión afectiva que suele ser desproporcionada respecto al efecto subjetivo. El paciente está contento al tratar un tema y llora fácilmente al cambiar a otro.
- 8) Distimia: se refiere a toda disfunción del humor. En algunos casos tienen relación con los cuadros epilépticos.
- 9) Disforia: se usa para referirse a una sensación de malestar general y más específicamente a un estado de ánimo depresivo.
- 10) Aprosodia: se refiere a trastornos del lenguaje afectivo que surgen en los pacientes con lesiones en el hemisferio derecho (para los diestros). El lenguaje afectivo parece estar ubicado en el hemisferio no dominante.
- 11) Alexitimia: se refiere a la falta de palabras para expresar los afectos, es un cuadro un poco más global que el anterior.

Como se puede observar, son muchas las patologías que tienen relación con el aspecto emocional del ser humano. Algunas

etiologías son de índole biológica, pero también hay experiencias vitales, relaciones sociales y en general, modos de vida de las personas, que influyen considerablemente en ellas. La educación del carácter ayuda a enfrentar situaciones difíciles, conduce las expresiones emocionales y conserva un equilibrio que no vaya en desmedro de la salud propia. Este es un indicador claro de la madurez humana. Tanto la inteligencia como la voluntad pueden ayudar a superar muchas situaciones dolorosas e imponerse a ellas, ordenando los afectos inferiores que siguen a las reacciones más orgánicas, mediante otros afectos superiores. Sin embargo, también es conveniente advertir de las alteraciones fisiológicas que tienen que ver con el nivel biológico del ser humano, por ejemplo las alteraciones de elementos químicos en el organismo, o el desequilibrio hormonal, o incluso alguna enfermedad localizada en el sistema nervioso o en el cerebro. En este caso, las afecciones emocionales pueden ser ayudadas con la medicación oportuna y no sólo con la educación de los afectos y de la voluntad.

2.6. Elenco de afectos inferiores

Para concluir este trabajo, después de haber realizado una exploración sobre varios aspectos que se relacionan con los afectos inferiores, parece conveniente presentar un breve elenco que enlace con lo ya expuesto en la primera parte. Me ha parecido adecuado elegir una terminología que se refiera al aspecto sensible, para no confundirlo con otros afectos intermedios y superiores, de esta manera, el término «amor» o «alegría» no serán incluidos en este elenco bajo esos nombres porque representan un aspecto mucho más profundo que el que pueda tener un afecto de índole inferior⁴¹⁵.

Es importante considerar además, que en este nivel se encuentran los llamados «estados de ánimo». Los estados de ánimo son aquellas situaciones afectivas que se manifiestan como resultado de factores exógenos: el clima, la influencia de los astros,

⁴¹⁵ Cabe recordar que el Aquinate utilizaba el término amor en distintos grados. Tomás de Aquino se refiere a tres tipos de amores de los cinco que comenta el Pseudo Dionisio Areopagita; se queda con tres a fin de que corresponda con cada uno de los apetitos que hay en el hombre: «Distinguit, primo, quinque amores: quorum primus est amor divinus; secundus amor angelicus; tertius amor intellectualis, quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animalis qui pertinet ad sensitivam partem sive in hominibus sive in animalibus; quintus est naturalis qui pertinet ad appetitum naturalem, sive in animalibus quantum ad nutritivam partem sive in plantis sive etiam in rebus inanimatis», CDN cp4 lc12.

la disposición orgánica, situaciones circunstanciales positivas o negativas de diversa índole, entre otros. Son reacciones afectivas al conocimiento sensible. Es decir, son estados afectivos pasajeros muy ligados a estímulos sensoriales que se pueden manifestar de una manera intensa y que luego disminuyen hasta volver a la normalidad. También es adecuado señalar que una situación de normalidad afectiva se considera un estado de calma o serenidad interior con momentos de alegría o dolor proporcionados a los estímulos que se reciben del exterior o del interior.

Uno de los elementos que pesa en el estado anímico es el *cansancio físico o psíquico*. La persona cansada se muestra muchas veces impaciente ante sucesos triviales, y tiende a ser irascible o a ver las cosas de manera negativa. Como el estado anímico se ve influenciado por los estímulos externos, así también, el mismo estado anímico puede disponer los afectos sobre los estímulos que se perciben. Esto quiere decir que ante una misma realidad se pueden tener afectos desiguales. Por ejemplo, para una persona que se encuentra con un buen estado de ánimo, toparse con gente conocida por la calle puede resultarle sumamente grato; en cambio, para el que se encuentra mal dispuesto, esa misma gente puede provocarle malestar y tratará de evadirla. Las reacciones ante los estímulos son muy complejos por la cantidad de variables que intervienen, por eso la carga subjetiva que conlleva elude estudios poco flexibles.

Los afectos inferiores, son eso, inferiores, hay otros afectos más profundos por estar más directamente en contacto con las facultades superiores. Los afectos inferiores son muy similares a los de los animales superiores, porque su base orgánica y nerviosa es parecida. De todos modos, una comparación de los afectos humanos con los afectos de los animales debe ser realizada con cuidado. Se tendría que echar mano de la analogía y salvar la distancia ontológica que supone poseer un alma de índole espiritual. Decía antes que los animales también sienten y conocen, pero de una manera distinta a la humana. Esto se puede comprobar por los efectos en el modo de actuar⁴¹⁶. Algunas pasiones de los animales pueden darnos idea de cuáles son los afectos inferiores, aunque carecen de los que son propios de los seres con uso de razón. Por ejemplo, la vergüenza sensible es un afecto inferior del

⁴¹⁶ Hay personas que no admiten una distinción cuantitativa ni cualitativa al comparar la especie humana con la animal. En mi opinión, cuando el ser dispone de mayores capacidades en cuanto a los actos que puede realizar con relación a otros seres, es posible hablar de un más o un menos. Esto no disminuye el valor ontológico de un ser, pero evidentemente lo diferencia.

que carecen los animales, ya que la vergüenza está en relación con la intimidad del sujeto, pero los animales no tienen intimidad, luego, no tienen vergüenza⁴¹⁷.

A su vez, hay otras características propias de los animales. Por ejemplo, a menos que haya alguna anomalía de índole fisiológica, un animal nunca podrá abusar de sus actos, porque sigue los patrones impuestos por su instinto o naturaleza. Los límites o medidas para comer, beber, establecer el coito sexual, descansar o luchar, entre otros, están puestos por patrones de los que no pueden escapar ni prescindir. En ellos hay un margen pequeño para optar, pero esa libertad para hacer esto o lo otro, no se equipara ni mucho menos con la libertad humana. El hombre, en cambio, sí puede cometer abusos, puede incluso llegar a destruirse a sí mismo, porque en sus decisiones interviene la razón, que no siempre coincide con las tendencias⁴¹⁸.

El elenco que presento a continuación servirá para ilustrar e identificar algunos afectos inferiores a modo de ejemplo.

2.6.1. **Apetito concupiscible**

El apetito concupiscible es el movimiento para conseguir el bien deleitable⁴¹⁹. La mayoría de las pasiones secundarias o derivadas son estudiadas por Santo Tomás en la cuestión veintiséis del *De veritate* y en la *Secunda Secundae* de la *Suma Teológica*, también pueden encontrarse las pasiones que se tornan en vicios en el *De malo* —cuestiones siete a quince—. El Padre de la Iglesia más citado en la cuestión veintiséis es San Juan Damasceno, Tomás de Aquino toma prestado de él las definiciones y los términos de las pasiones⁴²⁰.

1) Atracción (amor sensible, amor): es la connaturalidad afectiva con el estímulo por considerarlo bueno, clásicamente se conoce como «amor sensible» pero, como ya dije antes, evitaré utilizar el término amor en el nivel de afectos inferiores. Los animales no se «aman» se «atraen» el primer encuentro del hombre con un bien le supone una «atracción» que luego

⁴¹⁷ Cfr. QDV qu26 ar4 ra7. Se trata de una vergüenza sensible y está en relación con la cogitativa, por eso es un afecto inferior, también hay otra vergüenza de índole espiritual.

⁴¹⁸ Este es un tema continuamente tratado por los clásicos, se refiere a la confrontación entre tendencias inferiores y superiores.

⁴¹⁹ Cfr. ST2 qu23 ar4 co.

⁴²⁰ Estas pasiones las trata el Damasceno principalmente en el *De Fide Orthodoxa* II, 14-15.

despertará otra pasión aneja, el deseo de posesión. La atracción supone cierto reconocimiento del estímulo como algo bueno, ya implica cierto deseo. «Es cierta información del apetito concupiscible por parte del mismo apetecible, por lo cual se dice que el amor es cierta unión del amante y del amado»⁴²¹. Esta unión es de un modo psíquico, que busca concretarse de manera real⁴²².

- 2) **Deseo (*concupiscentia*)**: es la tendencia que se manifiesta ante la atracción obrada por un bien. El deseo es el segundo paso afectivo, sigue a la atracción que reconoce el bien y desarrolla unas disposiciones orgánicas para conseguir dicho bien.
- 3) **Delectación o placer (*delectatio*)**: es la complacencia ante la posesión de un bien sensible, también evito utilizar la palabra «gozo» en todo caso se pueden utilizar como sinónimo el deleite o de «estar contento».
- 4) **Repulsión (*odium*)**: es la actitud afectiva ante una disarmonía con un estímulo determinado por considerarlo malo. La utilizo en reemplazo del «odio sensible» El término «odio» tiene connotaciones más profundas. Comúnmente se suele utilizar la expresión «no me gusta» para indicar la repulsión.
- 5) **Aversión (*aversio*)**: es la emoción concomitante a la repulsión que lleva a alejarse del mal presente. Indispone al organismo para evitar su encuentro con el estímulo. Es sinónimo de «huida».
- 6) **Dolor (tristeza sensible, *tristitia*)**: es el afecto inferior equivalente a la «tristeza sensible», este término denota un aspecto más físico que la tristeza. Por más que también en los afectos inferiores haya un dolor interior, en este caso se buscará otro término.

Estos son los seis afectos inferiores radicales del apetito concupiscible, a partir de ellos se elaboran otra serie de afectos dependientes con distintos matices. Por lo general, esta clasificación ya no hace referencia al sujeto donde radica (apetito concupiscible), sino al tipo de objeto al que se refiere o a la intensidad que imprime el afecto. Por ejemplo:

⁴²¹ QDV qu26 ar4 co.

⁴²² Idem.

- 1) **Lujuria (*luxuria*)**⁴²³: es el afecto inferior que desea el placer sexual. «Es la pasión que más ciega a la razón, dado que también versa sobre el placer sexual, que es el más intenso, y el que más bestiales hace a los hombres que se dejan arrastrar por él»⁴²⁴.
- 2) **Gula (*gula*)**⁴²⁵: es el afecto inferior que desea el placer de la comida y la bebida. La ebriedad⁴²⁶ es una especie de gula que se refiere a la bebida.
- 3) **Celo (*zelus*)**⁴²⁷: es la intensidad por cuidar de modo exclusivo lo que a uno le atrae.
- 4) **Compasión (*miser cordia* sensible, *miser cordia*)**⁴²⁸: es la tristeza del apetito concupiscible ante la adversidad ajena en cuanto se estima como mal propio.
- 5) **Exultación (*exultatio*)**⁴²⁹: es la intensidad del gozo interior que prorrumpen en signos exteriores. También puede provenir de otra pasión negativa, como de la envidia⁴³⁰.
- 6) **Jovialidad (*jocunditas*)**⁴³¹: es la intensidad del gozo interior según la cual se disponen las palabras y los signos.
- 7) **Hilaridad (*hilaritas*)**⁴³²: es la exultación del apetito en la que aparecen las señales externas del afecto por su cercanía a la imaginación. Esas señales de satisfacción se manifiestan especialmente en la cara.
- 8) **Envidia (*invidia*)**⁴³³: es la tristeza del apetito concupiscible ante la prosperidad ajena en cuanto se estima como mal propio. «Se da referida a otras personas, pero no a cualesquiera, por ejemplo, no se refiere a las que son muy desiguales a nosotros, sino sólo respecto a aquellas personas

⁴²³ Cfr. ST3 qu153 ar1-5; qu154 ar1-12; qu156 ar1-4; CTC lb7 lc3 n15.

⁴²⁴ SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit., 64.

⁴²⁵ Cfr. ST3 qu148 ar1-6.

⁴²⁶ Cfr. ST3 qu150 ar1-4.

⁴²⁷ Cfr. QDV qu26 ar4 co; 3SN ds26 qu1 ar3 co; ST2 qu28 ar4 co.

⁴²⁸ Cfr. QDV qu26 ar4 co.

⁴²⁹ Cfr. QDV qu26 ar4 ra5; ST2 qu31 ar3 ra3.

⁴³⁰ Cfr. ST3 qu36 ar4 ra3.

⁴³¹ Cfr. QDV qu26 ar4 ra5; ST2 qu31 ar3 ra3.

⁴³² Cfr. QDV qu26 ar4 ra5.

⁴³³ Cfr. ST3 qu34 ar6 ra1; qu36 ar1 co; 2SN ds5 qu4 ar1 co, ra2; 3SN ds26 qu1 ar3 co; QDM qu8 ar1 co,ra5; entre otros.

con las cuales uno se compara y quiere igualarse, y mira sobre todo a aquellos bienes referidos a la gloria y al honor. Por eso los que ambicionan el honor y los que son pusilánimes son envidiosos»⁴³⁴.

En cuanto a la comparación con los animales superiores, es evidente que algunos de estos afectos no existen en ellos, por ejemplo, no puede haber un animal «lujurioso» ya que los animales actúan por instinto; tampoco podría hablarse de «gula» porque depende de cómo esté regulado su organismo, de alguna manera estas dos pasiones son vicios, es decir, tienen una connotación moral que solamente se da en el hombre. Se podría decir que el celo, la compasión y la exultación sí son afectos que se observan en los animales, pero la jovialidad y la hilaridad son propias del hombre, ya que se apoyan en manifestaciones más perfectas donde intervienen los gestos, la expresión facial y la palabra. En la exultación de algunos animales también se observan gestos, como cuando el perro mueve la cola, o en los saltos de los chimpancés, pero a eso no se le podría llamar propiamente «jovialidad». En cuanto a la envidia, en los animales hay un deseo de poseer un bien que otro animal puede tenerlo, pero eso no es envidia propiamente dicho, porque no hay una comparación cualitativa con respecto a lo que tiene el otro. En todo caso hay un deseo de poder, en el caso de erigirse un animal como líder de la manada; o de dolor por haber perdido dicho mando, pero no se puede hablar de «envidia», este afecto también tiene una connotación moral.

2.6.2. **Apetito irascible**

Las pasiones del irascible «nacen de las pasiones del concupiscible y terminan en ellas»⁴³⁵. También en el apetito irascible hay algunas pasiones que son las principales o dominantes, a partir de ellas surgen las demás. Estos apetitos, como ya se ha señalado varias veces, tienen más estrecha relación con la cogitativa y por tanto con el uso de la razón. Además, por tratarse de los bienes futuros, es necesaria una potencia que pueda imprimir la intención de futuro, es decir, la cogitativa.

- 1) **Esperanza sensible (*spes*)**: es la emoción del apetito irascible hacia un bien que se presenta arduo y dificultoso.
- 2) **Arrojo (*Audacia sensible, audacia*)**: es la emoción del apetito irascible que considera un bien arduo pero posible de lograrlo.

⁴³⁴ SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas al *De veritate*, 26", op.cit., 69.

⁴³⁵ QDV qu26 ar4 co.

- 3) **Miedo (*timor*)**: es la inclinación del apetito irascible respecto del mal todavía presente, pero que se estima próximo y que excede a las posibilidades de evitarlo.
- 4) **Desesperanza (*desperatio*)**: es la inclinación del apetito irascible hacia un bien que considera inalcanzable porque sobrepasa la facultad.
- 5) **Ira (*ira*)**: es la inclinación del apetito irascible cuando el mal está presente y se estima que no excede a la facultad.

A este elenco principal de afectos inferiores del apetito irascible, siguen otros afectos secundarios o derivados.

- 1) **Vergüenza (*verecundia*)**⁴³⁶: es el temor hacia el acto torpe y hacia la manifestación de la intimidad de manera inapropiada.
- 2) **Pereza (*segnities*)**⁴³⁷: cuando se teme realizar una acción porque es laboriosa. Cuando este temor lleva a la pérdida del interés y de la acción se denomina apatía.
- 3) **Admiración (*admiratio*)**⁴³⁸: es el temor por la gran imaginación. Acaece en cuanto algo cognoscible se aprehende como excediendo enteramente a la cognición, y así su consideración se aprehende como superflua y de ese modo como nociva, se pone de relieve su aspecto de magnitud. No se refiere al encanto que nos produce, por ejemplo, la personalidad de alguien. Aquí se trata más bien de una fascinación cercana al estupor.
- 4) **Estupor (*stupor*)**⁴³⁹: es el temor por la imaginación desacostumbrada. En cuanto desacostumbrada se diferencia de la admiración.
- 5) **Sonrojo o rubor (*erubescencia*)**⁴⁴⁰: es el temor en la espera del reproche, también tiene una relación con la intimidad al igual que la vergüenza.
- 6) **Pavor (*pavor*)**⁴⁴¹: es una especie de temor en cuanto a su magnitud, que inmoviliza.

⁴³⁶ Cfr. QDV qu26 ar4 ra7.

⁴³⁷ Idem.

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ Idem.

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Cfr. CIS cp8 lc3.

- 7) **Terror (*terror*)**⁴⁴²: también es una especie de temor que «conlleva la perfecta pasión que aleja al hombre del bien de la razón»⁴⁴³.
- 8) **Acidia sensible (*accidia*)**⁴⁴⁴: es una tristeza molesta que deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada. Hay otra acidia que es de índole espiritual. Deriva de la desesperanza.
- 9) **Pusilanimidad (*pusillanimitas*)**⁴⁴⁵: es la huida de los bienes que son arduos de llevarlos a cabo.
- 10) **Dispersión de la mente (*evagatio mentis*)**⁴⁴⁶: es la búsqueda de placeres a causa de la tristeza donde uno distrae la atención sin que haya una regulación de la razón.
- 11) **Angustia sensible (*achos*)**⁴⁴⁷: es una emoción donde se da una tristeza «que quita la voz». Puede provenir del dolor o de la desesperanza.

Tomás de Aquino menciona otras pasiones en la cuestión veintiséis de *De veritate* pero que a mi modo de ver son afectos intermedios o afectos superiores y no inferiores o sensibles, entre ellos está la acidia, la angustia o el gozo.

⁴⁴² Cfr. ST3 qu15 ar7 ra1

⁴⁴³ Cfr. ST4 qu15 ar7 ar1.

⁴⁴⁴ Cfr. ST3 qu35 ar1 co.

⁴⁴⁵ Cfr. ST3 qu35 ar4 co.

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ Cfr. 3SN ds26 qu1 ar3 co; QDV qu26 ar4 ra6.

EPÍLOGO

Llegados a este punto, hemos podido estudiar la naturaleza y principales relaciones de la afectividad del hombre en el nivel sensitivo. Los afectos inferiores, para Tomás de Aquino, son *operaciones inmanentes* que actúan en la parte sensitiva del hombre y corresponden a los apetitos concupiscibles e irascibles. Tienen como característica principal su directa relación con la parte orgánica, por eso sus actos se manifiestan a través de inmutaciones corporales de forma casi instantánea. También poseen una corta duración, son reacciones temporales, pasajeras; aparecen de forma brusca e intensa. En la misma parte sensitiva, el hombre posee otras potencias de índole cognoscitiva, se trata de los sentidos externos e internos, mediante los que puede entrar en contacto con el mundo y obtener información. Estas potencias interactúan con los apetitos sensibles dando lugar a un mutuo influjo que servirá al hombre en sus operaciones como individuo. No hay que confundir lo que se siente a través de los sentidos, es decir, la inmutación corporal, con lo que se siente de manera

interna, en forma afectiva. Hay una estrecha relación pero son fenómenos diferentes.

Este trabajo de investigación ha deseado tratar el tema afectivo desde el punto de vista filosófico, es decir, por medio de una mirada global y no especializada. En este sentido, la investigación de las ciencias particulares, sobre todo la neurociencia, la neurología, la psiquiatría o la psicología realizan este mismo estudio pero por medio de sus métodos cuantitativo-experimentales. Actualmente se analizan tomografías de resonancia con espín nuclear y reacciones de los neurotransmisores no solamente en los hombres, sino también en algunos animales superiores. Estas investigaciones y sus conclusiones pueden ayudar a comprender más todavía la relación de los afectos inferiores con el ámbito corporal. No se oponen con la teoría aquí presentada. Sin embargo, me parece que se caería en un reduccionismo si se intentaran resolver los grandes temas afectivos solamente en el nivel de los afectos inferiores. El amor, la esperanza o la depresión tienen una etiología que supera el ámbito de lo corporal. Las coloraciones en partes del cerebro pueden indicarnos algunos datos, pero no pueden dar una información total de los grandes movimientos afectivos interiores. Las excitaciones del hipotálamo lateral o del *septum* señalarán la presencia de un tipo de afecto, pero no traspasarán el umbral de la intimidad superior que encierra cada hombre en el fondo de su conciencia. Esto simplemente porque los métodos físicos no son adecuados para intervenir en lo que es meta-físico. Con esto, no deseo desmerecer la labor científico-tecnológica, nada más lejos de mi intención, sino que pretendo valerme de sus datos para una aproximación existencial y holística que pueda contemplar al ser humano con sus dimensiones más variadas y profundas.

Como indicaba en la Introducción, los afectos inferiores son el primer peldaño en el estudio de la tridimensionalidad afectiva que estoy planteando en el proyecto de investigación. En la siguiente monografía es preciso detenerse en el estudio de las potencias superiores del hombre y sus efectos en lo que se llamará los afectos intermedios, o más modernamente, los sentimientos.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

1.1. OPERA MAIORA

- 1SN *In I Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
2SN *In II Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
3SN *In III Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
4SN *In IV Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
SCG *Summa Contra Gentes*, Leonina, Roma, vol. XIII, XIV y XV, 1918, 1926 y 1930.
ST1 *Summae Theologiae Prima Pars*, Leonina, Roma, vol. IV, 1988.
ST2 *Summae Theologiae Prima Secundae*, Leonina, Roma, vol. V, VI y VII, 1948.
ST3 *Summae Theologiae Secunda Secundae*, Leonina, Roma, vol. VIII, 1895, IX, 1897, X, 1899.
ST4 *Summae Theologiae Tertia Pars*, ed. Leonina, Roma, vol. XI, 1903, XII, 1905.
QDV *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Leonina, Roma, vol. XXII, 1970-1972.
QDP *Quaestiones Disputatae De Potentia*, Marietti, Turín, 1953.

1.2. OPUSCULA

- OEE *De Ente Et Essentia*, Baur, Münster, 1933.

1.3. COMMENTARIA

- CTC *Sententia Libri Ethicorum*, Leonina, Roma, vol. XLVII, 1969.
CAN *In Libros De Anima II et III*, Marietti, Turín, 1949.

- CMR *In Libros De Memoria et Remiscentia*, Marietti, Turín, 1949.
- CMP *In Libros Metaphysicorum*, Marietti, Turín, 1950.
- CBT *In Librum Boethii De Trinitate*, Decker, Leiden, 1959.
- CDN *In Dionysii De Divinis Nominibus*, Marietti, Turín, 1950.

2. AUTORES CLÁSICOS

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Opera omnia*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Latina*, vols. 32-47, París.
- ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*, Monasterii Westfolorum, Aschendorff, 1951-1993.
- AMBROSIO DE MILÁN, *Opera omnia*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Latina*, vols. 14-17, París.
- ARISTÓTELES, *Aristotelis Opere*, Bekker, Gruyter, Berlin, 1960-1961.
- BOECIO, M.S., *Opera omnia*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Latina*, vols. 63-64, París.
- CICERÓN, *Tusculanae Disputationes*, Aug. Taurinorum, Paraviae, 1984.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, en *Sources Chrétiennes*, vols. 30, 38, 278-279, París, 1951-1981.
- DIÓGENES LAERCIO, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Teubner, Stutgardae, 1991.
- EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid, 1993.
- EPICURO, *Opere*, Introducción, texto crítico y notas por ARRIGHETTI, G., Torino, Einaudi, 1960.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quoad Deus sit immutabilis*, en ARNÁLDEZ, R., MONDÉSERT, C., y POUILLOUX, J., *Oevres de Philon d'Alexandrie*, París, 1961-1988.
- GREGORIO DE NISA, *Opera omnia*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Graeca*, vols. 44-46, París.
- GREGORIO MAGNO, *Opera omnia*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Latina*, vols.75-79, París.

- HIPÓCRATES, *Sobre la enfermedad sagrada*, en *Tratados Hipocráticos I*, Gredos, Madrid, 1990.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesos y A Diogneto*, en *Sources Chrétiennes*, vol. 10, París, 1969.
- JUAN DAMASCENO, *Opera omnia*, en *Patristische Texte und Studien*, vols. 1, 12, 17, 22 y 29, Berlín, 1969-1988.
- JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Naturalis Philosophiae. IV Pars: De ente mobili animato*, Marietti, Torino, 1948.
- *Cursus Theologici*, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae Desclée et Sociorum, Parisiis, 1953.
- *Cuestiones de lógica. Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1987.
- Los filósofos presocráticos I*, Introducciones, traducciones y notas por EGGERS LAN, C. y JULIÁ, V.E., Gredos, Madrid, 1981.
- Los filósofos presocráticos II*, Introducciones, traducciones y notas por CORDERO, N.L., OLIVIERI, F.J., LA CROCE, E., y EGGERS LAN, C., Gredos, Madrid, 1979.
- Los filósofos presocráticos III*, Introducciones, traducciones y notas por PORATTI, A., EGGERS LAN, C., SANTA CRUZ DE PRUNES, M.I., y CORDERO, N.L., Gredos, Madrid, 1980.
- NEMESIO DE EMESA, *De Natura hominis*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Graeca*, vol. 40, París.
- ORÍGENES, *Opera omnia*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Graeca*, vols. 11-17, París.
- PLATÓN, *Platonis Opera*, Oxonii, 1995, vols. I-V.
- PORFIRIO, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, Gredos, Madrid, 1987.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Opera omnia*, en *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vols. 488-489, Roma.
- SÉNECA, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2000.
- TERTULIANO, *De carne Christi*, en *Sources Chrétiennes*, vols. 216-217, París, 1975.

3. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

3.1. MONOGRAFÍAS

- ALARCÓN, E., *Evolución léxica y cronología del corpus tomista, (pro manuscripto)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- ALVIRA, T., CLAVELL, L. y MELENDO T., *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1986.
- ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- ARREGUI, J.V. y CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1993.
- BAKER, R., *The Thomistic Theory of the Passions and their influence upon the Will*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1941.
- BARTH, P., *Los estoicos*, Revista de Occidente, Madrid, 1930.
- BERGUA, J.B., *Mitología universal*, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1960, 2 vols.
- BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía I. La antigüedad, la edad media y la filosofía en Oriente*, Sudamericana, Buenos Aires, 1944.
- BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1969.
- CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona*, Editorial Católica, Madrid, 1974.
- CARO BAROJA, J., *Historia de la fisiognomía: el rostro y el carácter*, Istmo, Madrid, 1988.
- CERDÁ, E., *Una psicología de hoy*, Herder, Barcelona, 1990.
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, Eunsa, Pamplona, 1991.
- *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988.
- DE MORAGAS, J., *Psicología del niño y del adolescente*, Labor, Barcelona, 1970.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

- FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S.Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960.
- *Historia de la Filosofía I*, Rialp, Madrid, 1965.
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, BAC, Madrid, 1990.
- GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- GILSON, E., *El amor a la sabiduría*, Asesoramiento y servicios educativos (AYSE), Caracas, 1974.
- *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1976.
- GONZÁLEZ, A.L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- GUYTON, A.C., *Tratado de Fisiología Médica*, Interamericana-McGraw-Hill, Madrid, 1992.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990.
- *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- KIEFER, O., *Plotin Enneaden I*, Leipzig, 1905.
- LLANO, A., *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983.
- *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.
- MANSER, G.M., *La esencia del tomismo*, CSIC, Madrid, 1953.
- MARCO SIMÓN, F., *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1988.
- MARIAS, J., *Antropología Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- *El valor revelador de la muerte*, Cuadernos de Anuario Filosófico N° 74, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

- OATES, W.J., *The Stoic and Epicurean philosophers. The complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, M. Aurelius*, New York, 1940.
- ONIANS, R.B., *The origins of european thought. About the body, the mind, the soul, the world time and fate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1951.
- ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia I. La Iglesia Antigua y Medieval*, Palabra, Madrid, 1986.
- PABLOS, M., *La antropología de San Agustín en el De Trinitate, (pro manuscripto)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- PANIKKAR, R., *El concepto de naturaleza*, CSIC, Madrid, 1972.
- PIEPER, J., *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1973.
- *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984.
- POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991.
- *Antropología Trascendental I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, BAC, Madrid, 1968.
- *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, BAC, Madrid, 1985.
- REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1961.
- *Storia della Filosofia Antica II. Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1988.
- *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Antigüedad y Edad Media*, Herder, Barcelona, 2001.
- RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1993.
- SEEMAN, O., *Mitología clásica ilustrada*, Vergara, Barcelona, 1960.
- 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.
- *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Colombia, 1997.

- *La persona humana. Parte I: Introducción e Historia*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.
 - *La persona humana. Parte II: Naturaleza y esencia humanas*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.
 - *La persona humana. Parte III: Núcleo personal y manifestaciones*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.
- SERTILLANGES, A.D., *Santo Tomás de Aquino*, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1945, 2 vols.
- SMITH, LL.H. y THIER, S.O., *Fisio-Patología. Principios biológicos de la enfermedad*, Panamericana, Buenos Aires, 1987.
- SOLOMON, E.P., BERG, L.R., MARTIN, D.W., VILLEE, C., *Biología de Villee*, Interamericana-McGraw-Hill, México, 1996.
- TORRELL, J.P., *Initiation à Saint Thomas d' Aquin*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1993.
- USCATESCU, J., *La teoría aristotélica de los templos: un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la antigüedad*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1998.
- VALLEJO RUILOBA, J., *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, Salvat, México, 1991.
- VILLER, M. (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1984.
- WEISHEIPL, J.A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- WINGAARDEN, J.B. y SMITH, LL.H., *Cecil. Tratado de Medicina Interna*, Interamericana-McGraw-Hill, México, 1991.
- YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.
- *Fundamentos de antropología. Un ideal de la existencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

3.2. ARTÍCULOS

- BLANCO, G., "El concepto de pasión en Santo Tomás", en *Sapientia*, 3 (1948), 128-146.

- CHENU, M.D., "Authentica' et 'magistralia', deux lieux théologiques aux XII-XIIIe siècles", en *Divus Thomas*, 28 (1925), 257-285.
- "Les catégories affectives dans la langue de l'Ecole", en *Le Coeur*, Études Carmélitaines, Bruges, 1950, 123-128.
- "Les passions vertueuses. L'antropologie de Saint Tomas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), 11-18.
- ESPADA, A., "Notas sobre la función mediadora del cuerpo en San Agustín", en *Estudio agustiniano*, 12 (1977), 343-368.
- MANZANEDO, M., "La amistad en la 'Ética Nicomaquea' de Aristóteles", en *Studium*, 17 (1977), 71-105.
- "Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad", en *Studium*, 24 (1984), 289-315.
- "El amor y sus causas", en *Studium*, 25 (1985), 41-69.
- "Propiedades y efectos del amor", en *Studium*, 25 (1985), 423-443.
- "La amistad según Santo Tomás", en *Angelicum*, 71 (1994), 371-426.
- MARTÍN-LUNAS, T., "Introducción", en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1995.
- SARANYANA, J.I., "Sobre el diálogo de los pensadores cristianos con las culturas no cristianas (Siglos II al XIII)", en *Scripta Theologica*, 21(1989/1), 125-139.
- SCHMIDT, R., "The unifying Sence: Which?", en *New Scholasticism*, 57 (1983), 1-21.
- SEGAL, CH.P., "Gorgias and the Psychology of the Logos", en *Harvard Classical Studies*, 66 (1962), 99-155.
- SELLÉS, J.F., "Introducción, traducción y notas a *De veritate*, 21", en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 21. *Sobre el bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico N° 78, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- "Introducción, traducción y notas a *De veritate*, 26", en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 26. *Las pasiones del alma*, Cuadernos de Anuario Filosófico N° 111, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

UBEDA PURKISS, M. y SORIA, F., "Introducción al tratado de las pasiones", en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tIV, BAC, Madrid, 1954.

UBEDA PURKISS, M., "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", en *La Ciencia Tomista*, 80 (1953), 433-487, y 81 (1954), 35-68.

— "Introducción al tratado del hombre", en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tIII (2º), BAC, Madrid, 1959.

ÍNDICE DE MATERIAS

- abominación, 73, 74
acidia, 156
acto, 16, 26, 27, 47, 57, 71,
72, 81, 84, 85, 87, 92, 93,
94, 95, 97, 98, 102, 104,
110, 111, 117, 119, 120,
121, 122, 132, 136, 137,
155, 165
actos psíquicos, 95
afecciones, 15, 19, 33, 58,
60, 75, 86, 91, 104, 127,
149
afectos inferiores, 16, 90, 92,
95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 107, 108, 109,
115, 119, 121, 122, 127,
129, 133, 137, 138, 142,
144, 146, 149, 150, 151,
152, 155
afectos intermedios, 32, 93,
96, 98, 138, 145, 146,
149, 156
afectos mixtos, 21
afectos superiores, 64, 149,
156
afición, 23, 30, 32
agresividad, 27, 28, 90
alegría patológica, 147
alexitimia, 148
alma, 13, 14, 15, 16, 18, 19,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
28, 29, 33, 36, 37, 40, 41,
42, 46, 47, 50, 51, 53, 54,
55, 57, 58, 59, 60, 61, 71,
73, 75, 76, 77, 79, 81, 83,
84, 85, 86, 87, 89, 90, 91,
94, 95, 96, 99, 102, 103,
105, 107, 109, 110, 111,
116, 127, 128, 129, 132,
135, 150, 166
alteraciones del carácter, 146
alucinaciones, 113
amistad, 30
amor, 15, 19, 21, 23, 27, 29,
30, 31, 46, 47, 48, 50, 53,
55, 56, 59, 61, 64, 65, 66,
72, 73, 74, 75, 96, 125,
144, 145, 149, 151, 163,
166
angustia, 17, 156
angustia patológica, 148
anhedonía, 148
animales, 16, 24, 29, 30, 34,
52, 70, 72, 76, 79, 80, 81,
84, 86, 89, 90, 91, 93, 96,
97, 103, 105, 106, 109,
112, 115, 116, 119, 121,
123, 127, 129, 130, 131,
136, 137, 139, 144, 146,
150, 151, 154
ánimo, 15, 16, 17, 22, 26, 27,
34, 37, 38, 57, 58, 60,
138, 148, 149, 150, 156
ansiedad, 147
apaciguamiento, 29

- apátheia*, 39, 40, 42, 60
 apatía, 147
 apetito, 71
 aprosodia, 148
areté, 17, 22, 47
 arrepentimiento, 23, 32, 61
 ascetismo, 40, 52
ataraxia, 15, 39
 atracción, 32, 61, 151, 152
 benevolencia, 23, 32, 41, 61
boúlesis, 21, 26, 27, 47
 calma, 23, 29, 32, 150
 cerebro, 16, 17, 18, 20, 25, 84, 100, 106, 107, 108, 118, 126, 130, 139, 149
 cogitativa, 72, 89, 105, 111, 118, 120, 121, 122, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 144, 151, 154, 163
 compasión, 23, 31, 61, 154
 compuesto, 15, 26, 27, 36, 40, 44, 57, 71, 77, 84, 85, 86, 88, 95
 conciencia, 102, 108, 115, 120
 concordia, 23, 32
 concupiscencia, 55, 56, 64, 74, 91
 concupiscible, 20, 24, 30, 53, 55, 72, 73, 74, 75, 84, 89, 92, 96, 106, 119, 135, 144, 145, 151, 152, 153, 154
 confianza, 23, 31, 32
 conocimiento, 18, 39, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 56, 61, 64, 70, 77, 79, 86, 98, 102, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 116, 118, 129, 132, 133, 135, 143, 150, 163, 164
 corazón, 17, 18, 29, 33, 41, 48, 56, 72, 84, 97, 98, 100, 101, 115, 142
 cristianismo, 20, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52
 cuerpo, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 33, 34, 36, 40, 41, 42, 45, 46, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 69, 71, 72, 76, 77, 79, 83, 84, 85, 86, 88, 94, 97, 98, 99, 100, 102, 107, 108, 113, 116, 136, 139, 142, 145, 166
Demiurgo, 43, 46
 depresión, 147
 deseo, 19, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 37, 39, 59, 60, 64, 71, 73, 97, 143, 144, 145, 152, 154
 desprecio, 23, 29, 32
 Dios, 13, 26, 40, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 81, 87, 116
 disforia, 148
 distimia, 148
 dualidad, 21, 83, 144

Los Afectos Inferiores

emociones, 15, 17, 22, 42, 57, 68, 73, 98, 99, 101, 113, 115, 124, 136, 138, 141, 144, 145, 167

emulación, 23

encéfalo, 106, 139

enfermedades, 16, 37, 73, 113, 146

entendimiento agente, 132

entendimiento posible, 132

envidia, 23, 41, 73, 153, 154

eones, 43

eros, 19, 21, 23, 32, 41, 64, 65

escalofrío, 33

esencia, 82, 85, 87, 163, 165

espanto, 23, 32

esperanza, 22, 73, 145

espíritu, 44, 51, 52, 54, 55, 57, 60, 84, 86

estimativa, 89, 105, 112, 119, 120, 129, 132, 135, 137

estoicismo, 35, 36, 38, 40

estupor, 23, 32, 73, 155

éthos, 19

etnografía, 34

euforia, 147

excitación, 147

exultación, 73, 153, 154

facultades, 36, 39, 70, 72, 86, 87, 92, 93, 97, 98, 106, 108, 118, 122, 123, 124, 128, 137, 144, 146, 150

fantasía, 24, 52, 105, 110, 111, 119, 120, 128, 134, 135, 147

felicidad, 16, 18, 19, 26, 30, 36, 38, 39, 40, 47, 147

filantropía, 23, 32, 41

fin, 149

fisiognomía, 33, 34

forma, 16, 13, 19, 23, 28, 30, 37, 49, 52, 54, 55, 58, 61, 64, 71, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 99, 103, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 115, 126, 130, 138, 145, 146, 147, 148, 162

gnosticismo, 43, 44

gozo, 58, 60, 73, 115, 152, 153, 156

gula, 53, 153, 154

gusto, 36, 55, 89, 103, 104

hábito, 93

hábitos, 25, 32, 55, 58, 86, 92, 93, 94, 98, 123, 129, 130

hipotálamo, 106, 139, 141

hormonas, 91

imaginación, 69, 72, 89, 105, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 131, 132, 134, 135, 137, 143, 144, 153, 155

Los Afectos Inferiores

- impasibilidad, 37
- impresiones, 13, 107, 109,
110, 111, 115, 122, 123,
127, 131
- indiferencia, 148
- inestabilidad emocional, 146
- inmortal, 20, 40, 46
- inmutación corporal, 104
- insolencia, 23, 32
- instinto, 21, 64, 97, 105, 130,
151, 154
- intelecto, 25, 28, 93, 105,
111, 119, 130, 132, 143
- inteligencia, 13, 21, 22, 34,
40, 47, 51, 59, 70, 73, 82,
86, 92, 94, 97, 100, 119,
129, 130, 132, 144, 149
- ira, 23, 28, 29, 31, 37, 41, 42,
57, 58, 71, 74, 92, 97,
100, 101, 145, 155
- irascible, 20, 24, 53, 55, 64,
72, 73, 74, 75, 89, 92, 96,
106, 119, 135, 144, 145,
150, 154, 155
- irracional, 24, 25, 27, 28, 36,
37, 40, 51, 64
- jovialidad, 154
- labilidad afectiva, 148
- ley, 23, 49, 124
- lujuria, 49, 55
- maniqueísmo, 44
- materia, 33, 43, 44, 51, 77,
81, 82, 83, 85, 86, 87, 94,
104, 106
- memoria, 22, 89, 101, 105,
111, 114, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 131, 132,
134, 143, 144
- mito, 21, 22
- moralidad., 96
- movimiento, 19, 22, 24, 25,
26, 28, 34, 43, 44, 50, 52,
57, 64, 69, 70, 71, 74, 77,
79, 82, 84, 89, 90, 91, 94,
98, 100, 101, 102, 105,
109, 113, 114, 151
- naturaleza, 14, 19, 22, 26,
36, 37, 38, 43, 48, 50, 56,
61, 70, 75, 76, 77, 78, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 90,
92, 94, 97, 99, 111, 126,
130, 131, 133, 137, 151,
163, 164
- objeto, 71
- objetos*, 15, 68, 74, 87, 92,
93, 95, 100, 110, 123,
124, 164
- odio, 15, 23, 31, 41, 73, 96,
145, 152
- oído, 36, 55, 89, 93, 102,
103, 104, 118
- olfato, 36, 55, 89, 93, 102,
103, 104, 112
- operaciones inmanentes*, 94,
96, 97, 138
- órexis*, 14, 26, 27
- paideia*, 16, 17
- paratimia, 148
- pasión, 19, 22, 25, 27, 28,
29, 30, 32, 37, 41, 48, 49,

- 50, 53, 59, 61, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 90, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 100,
101, 104, 117, 120, 134,
135, 136, 138, 152, 153,
156, 165
- pasiones. Véase pasión
- patrística, 45, 46, 48, 52, 57,
164
- pecho, 25, 34
- pena, 19, 23, 27, 29, 31, 61
- percepción, 25, 28, 58, 71,
93, 102, 104, 106, 107,
108, 114, 119, 143, 144
- perfección, 21, 26, 47, 50,
80, 81, 83, 86, 93, 98, 104
- personalidad, 99, 100, 145,
155
- physis*, 17, 18, 36
- placer, 19, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 37, 38, 40, 42,
47, 56, 59, 90, 91, 127,
133, 136, 148, 152, 153
- potencia, 21, 26, 28, 31, 47,
72, 73, 84, 85, 86, 87, 90,
93, 94, 95, 96, 97, 98,
103, 104, 107, 109, 111,
112, 117, 124, 129, 130,
132, 144, 154
- potencias, 47, 73, 76, 80, 81,
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 97, 98, 102, 103, 104,
105, 107, 108, 112, 118,
121, 134, 136, 138, 144
- principio espiritual, 85
- principios, 15, 21, 33, 44, 47,
57, 64, 75, 77, 83, 84, 86,
87, 93, 105, 110, 132
- querer, 21, 24, 27, 30, 59, 60
- razón, 10, 18, 19, 21, 22, 28,
30, 37, 39, 40, 41, 42, 45,
47, 48, 50, 59, 60, 63, 64,
73, 82, 83, 89, 90, 93, 95,
98, 101, 103, 105, 110,
111, 112, 113, 115, 119,
120, 121, 122, 123, 129,
130, 131, 132, 133, 135,
136, 137, 143, 144, 150,
151, 153, 154, 156, 163,
166
- realidad, 17, 18, 37, 39, 41,
42, 77, 78, 83, 87, 93, 95,
107, 110, 111, 113, 115,
116, 120, 121, 132, 135,
147, 150
- regocijo, 23, 32
- religión órfica, 14
- reminiscencia, 105, 123, 124,
131
- repulsión, 32, 133, 152
- ruborización, 33
- sabiduría, 163
- sangre, 17, 18, 29, 33, 34,
40, 42, 141, 142
- sensitivas, 21, 36, 88, 89, 90,
91, 92, 97, 123, 126
- sensorio común, 102, 105,
107, 108, 109, 118, 131,
136
- sentidos internos., 107, 122
- sentimientos, 13, 23, 39, 56,
101, 124, 136, 138

Los Afectos Inferiores

<i>species</i> , 103	tristeza patológica, 147
sueño, 102, 107, 114, 115, 116, 137, 144	valor, 23, 39, 45, 63, 125, 150, 163
tacto, 36, 55, 72, 91, 93, 102, 103, 104, 136	vegetativas, 88, 89, 90, 92, 93, 97
temblor, 33, 72, 97	vergüenza, 23, 29, 41, 73, 150, 151, 155
temor, 17, 22, 23, 31, 33, 37, 59, 61, 71, 73, 115, 145, 147, 155, 156	vicios, 53, 55, 56, 151, 154
<i>temperamento</i> , 33, 99, 100	viente, 25
temples, 32, 35	vigilia, 114, 123, 144
tendencias sensibles, 14, 21, 48	virtudes, 22, 23, 25, 32, 38, 41, 50, 54, 55, 56, 68, 93, 98
terror, 23, 32, 72, 156	vista, 15, 19, 24, 31, 36, 55, 57, 77, 79, 84, 89, 92, 93, 103, 104, 105, 112, 116, 122, 135
<i>thymós</i> , 15, 26, 27, 144	volición, 27
tórax, 20, 21, 25, 140	voluntad, 21, 27, 40, 47, 48, 51, 56, 59, 60, 61, 68, 71, 73, 88, 89, 93, 97, 98, 126, 128, 136, 140, 143, 144, 149, 164, 166
tranquilidad, 16, 31, 38, 50, 143, 145	
tristeza, 17, 36, 57, 58, 59, 72, 73, 74, 127, 145, 147, 152, 153, 156	

ÍNDICE DE AUTORES

- Alberto Magno, 63, 68, 75, 160
- Alcmeón de Crotona, 16
- Ambrosio de Milán, 54
- Anaxágoras, 15, 18
- Aristón de Chíos, 37
- Aristóteles, 14, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 42, 63, 69, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 91, 92, 93, 100, 107, 110, 114, 124, 129, 130, 132, 135, 144, 160, 162, 163, 165, 166
- Basilio, 53
- Cicerón, 37, 58, 160
- Clemente de Alejandría, 50, 160
- Crisipo, 35, 36
- Demócrito, 15, 16, 38
- Diógenes de Apolonia, 15
- Diógenes Laercio, 37, 38, 160
- Empédocles, 15, 30
- Epicuro, 37, 38, 160
- Evagrio Póntico, 53
- Filón de Alejandría, 40, 160
- Gilson, 71, 163
- González, 163
- Gregorio Nacianceno, 53
- Heráclito, 39
- Hipócrates, 16, 17, 99, 161
- Jesucristo, 42, 45, 46, 48, 51, 60, 62
- Juan Damasceno, 56
- Juan de Santo Tomás, 119, 135, 161
- Macario el Egipcio, 53
- Manes, 44
- Manzanedo, 30
- Martín-Lunas, 62, 63, 166
- Orígenes, 51, 52, 53, 161
- Parménides, 39
- Petrus Hispanus, 118
- Pieper, 42, 63, 68, 75, 164
- Pirrón, 39
- Pitágoras, 15, 161
- Platón, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 35, 36, 39, 40, 42, 43, 75, 77, 84, 124, 144, 161
- Plotino, 41
- Posidonio de Apamea, 36
- Pseudo Dionisio, 45, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 81, 130, 149, 161, 166

Los Afectos Inferiores

Rodríguez, 107, 108, 109,
116, 118, 119, 120, 124,
125, 131, 133, 134, 137,
164

San Agustín, 45, 54, 57, 58,
59, 60, 61, 63, 69, 73,
127, 128, 129, 144, 164,
166

San Ambrosio de Milán, 54

San Juan Damasceno, 49,
69, 151

San Justino, 45

San Pablo, 44, 54, 62, 65

Sellés, 68, 71, 86, 87, 88, 89,
92, 93, 94, 95, 96, 97,
101, 104, 105, 108, 120,
125, 129, 153, 154, 164,
166

Sócrates, 17, 39, 77, 124

Taciano, 45

Tomás de Aquino, 16, 14, 24,
35, 45, 56, 57, 62, 63, 64,
65, 66, 68, 69, 70, 71, 73,
74, 75, 76, 78, 81, 82, 83,
85, 86, 89, 90, 92, 94, 95,
96, 98, 99, 100, 104, 105,
110, 112, 114, 117, 118,
119, 120, 121, 125, 129,
131, 133, 135, 138, 146,
149, 151, 156, 162, 163,
164, 165, 166, 167

Ubeda Purkiss, 15, 17, 68,
72, 120, 123, 135, 136,
137, 167

Uscatescu, 16, 22, 23, 24,
27, 30, 32, 33, 35, 39, 41,
42, 100, 165

Zenón, 36, 37