

La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes

De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico

Organización

José Luis Fuertes Herreros

Ángel Poncela González

David Jiménez Castaño

María Martín Gómez

Paula Oliveira e Silva

Adrián Granado García

LA TEORÍA FILOSÓFICA DE LAS PASIONES Y DE LAS VIRTUDES. DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA AL HUMANISMO ESCOLÁSTICO IBÉRICO

ORGANIZACIÓN

José Luis Fuertes Herreros

Ángel Poncela González

David Jiménez Castaño

María Martín Gómez

Paula Oliveira e Silva

Adrián Granado García

LA TEORÍA FILOSÓFICA DE LAS PASIONES Y DE LAS VIRTUDES. DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA AL HUMANISMO ESCOLÁSTICO IBÉRICO

Organización: José Luis Fuertes Herreros , Ángel Poncela González, David Jiménez Castaño, María Martín Gómez, Paula Oliveira e Silva, Adrián Granado García

Capa: António Pedro

© Autores e Gabinete de Filosofia Medieval / FLUP

Edições Húmus, Lda., 2013

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Dezembro de 2013

Depósito legal: 368641/13

ISBN: 978-989-755-028-7

Coleção

Textos e estudos de Filosofia Medieval, 6

Este volumen se publica bajo la colaboración entre los proyectos *La Filosofía de las Pasiones en la Escuela de Salamanca* (BOCYL-D-29032011-32/ SA 378A11-1 – Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca) y *A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental: A recepção de Aristóteles e a transição para a modernidade* (PTDC/FIL-FIL/109889/2009 – projeto FCOMP-01-0124-FEDER-015290 financiado por FEDER através del Programa Operacional Factores de Competitividade y por Fundos Nacionais; Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, con financiación PEst-C/FIL/UI0502/2013 – ref.ª FCOMP-01-0124-FEDER-037301, através de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia)



ÍNDICE

Introducción	7
I. FILOSOFÍA ANTIGUA	
Razón y pasión en la filosofía de Aristóteles <i>Ignacio García Peña</i>	15
Las pasiones y las virtudes en Plotino <i>Pablo García Castillo</i>	29
II. FILOSOFÍA MEDIEVAL	
<i>Anima, indue te arma lucis</i> The Dialectical Background to Hildegard of Bingen's Ordo Virtutum <i>Georgina Rabassó</i>	45
Los efectos de la <i>intentio</i> como acto volitivo en las pasiones humanas según Tomás de Aquino <i>Miguel Acosta</i>	61
Las virtudes, correlato espiritual de los humores en las notas marginales del <i>De proprietatibus rerum</i> de Bartolomé el Inglés <i>Noemí Barrera Gómez</i>	81
La contribution de l'Art de Raymond Lulle à l'élargissement du système médiéval des vertus théologiques <i>Constantin Teleanu</i>	101
Las dimensiones existenciales del hombre: esbozo semiótico sobre el dolor en una inscripción funeraria hispanohebraica medieval <i>Isabel Mata</i>	123
L'amore alchemico. Il gioco dell'affinità creatrice <i>Francesco Consiglio</i>	139
III. MAQUIAVELO (SECCIÓN ESPECIAL VI CENTENARIO)	
Maquiavelo (1469-1527): Vieja y nueva historia, viejas y nuevas virtudes <i>José Luis Fuertes Herreros</i>	159

LOS EFECTOS DE LA *INTENTIO* COMO ACTO VOLITIVO EN LAS PASIONES HUMANAS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Miguel Acosta^(*)

I. LA PERSPECTIVA DEL ESTUDIO AFECTIVO EN TOMÁS DE AQUINO

Uno de los temas clásicos de la filosofía del hombre y la ética consiste en la influencia que ejercen las pasiones en la voluntad y el entendimiento. Sabemos que en la antigüedad grecorromana la consideración acerca de las pasiones tuvo un cariz negativo; pero al final de la misma, la perspectiva antropológica abierta por el cristianismo mediante el “mandamiento del amor” —especialmente con San Agustín¹—, ha ofrecido una nueva consideración del apetito superior, la voluntad, y con ella de los apetitos sensibles concupiscibles e irascibles. Más adelante, en el tardo medievo, la voluntad adquirió un protagonismo sin precedentes que incluso tuvo primacía en filósofos como J. Duns Scoto y G. de Ockham, pero las pasiones seguirían apareciendo en un tercer o cuarto plano. La atención que se les ha prestado atendía sobre todo a su relación con los vicios y las virtudes en el ámbito de la ética.

Aunque desde antiguo el hombre ha percibido su aspecto de interioridad — en el dintel del oráculo de Delfos se proponía el famoso mandato $\gamma\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, que aludía a la reflexión acerca de sí mismo—, y aunque San Agustín llevara a cabo una explícita profundización interior filosófica en sus *Confesiones*, los elementos neoplatónicos no resultaban suficientes para abordar la cuestión de la

(*) Profesor Adjunto de Filosofía de la Universidad CEU San Pablo, Madrid. Correo electrónico: macosta@ceu.es.

1 Es conocida la tesis agustiniana del *ordo amoris* como virtud central: «Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris», Augustini Hipponensis, *De civitate Dei*, Lib. XV, n. 22. Para una aproximación al amor en San Agustín: H. Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, 149p.; R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino 2005, 244p.

unidad en la doble composición humana cuerpo-alma. Tampoco para dar una adecuada explicación psicológico-metafísica que pudiera responder a una serie de fenómenos antropológicos como es el caso de la armonía de las pasiones.

Desde el realismo filosófico, la teoría de la unidad substancial elaborada por Aristóteles y desarrollada ampliamente por Tomás de Aquino con su tesis *anima forma corporis* ofrece una aproximación más equilibrada de las pasiones en la realidad del espíritu encarnado. Tomás de Aquino presenta un estudio sistemático de las pasiones² donde señala el amor como la más importante y raíz de todas las demás³. Profundiza en su tratamiento mediante una síntesis de las aportaciones de autores como Aristóteles, San Agustín, el Pseudo Dionisio Areopagita, Avicena y Averroes. Más adelante, en este tema también destacarán algunos comentaristas como Bartolomé de Medina o Juan de Santo Tomás.

La aproximación al estudio de los fenómenos espirituales humanos por parte del Aquinate se lleva a cabo desde las potencias naturales. Sabemos que el concepto “persona” era suficientemente conocido en el siglo XIII, pero el estudio del hombre a partir de este concepto difería del que se realiza en las antropologías contemporáneas, sean o no de tipo personalista⁴. Tampoco se puede entender la idea de subjetividad en el mismo sentido que tendrá en la época moderna incoada por Descartes. De cualquier manera, la comprensión unitaria del hombre ya estaba presente en Tomás de Aquino, aún sin los desarrollos plenos de los conceptos mencionados (“persona”, “subjetividad”). El principio muy seguido por Tomás de Aquino que reza «*non intellectus intelligit sed homo per intellectum*», subraya la idea de la unidad substancial del ser humano. Igual que cuando utiliza el término “compuesto” para referirse a la unión de alma-cuerpo.

Por otro lado, como las pasiones son “inmutaciones del alma” lo más propio para su estudio es plantearlo desde el dinamismo de las potencias y desde la acción humana, no desde un punto de vista estático. Unidad y dinamismo serán las formas de aproximación que nos llevarán a comprender los efectos de la *intentio*.

2 Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae I-II*, qq.22-48.

3 Id. q.27, a.4, sol.

4 El concepto “persona” permite una aproximación antropológica más sintética y menos analítica, tal como se lleva a cabo en la actualidad. Sin entrar en profundizaciones ni intentar agotar la lista, me parece ver intentos de superación de los planteamientos clásicos —aunque muchas veces con referencia a ellos— basados en la concepción antropológica alma-cuerpo, las filosofías de Max Scheler, Martin Heidegger, Xavier Zubiri, Pierre Teilhard de Chardin, los personalismos de Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, Karol Wojtyła o Leonardo Polo, entre otros.

Ciertos fenómenos naturales —dejaré de lado los fenómenos sobrenaturales— como la experiencia mística (e.g. el caso de los éxtasis de Plotino o de las escuelas contemplativas de la India)⁵, las percepciones excepcionales (e.g. el caso de algunas intuiciones de ideas geniales) y sobre todo la captación de realidades éticas (e.g. los modos de obrar virtuosos en personas con escasa formación ético-intelectual) son llevadas a cabo mediante una especial intervención del aspecto afectivo en el conocimiento. Tomás de Aquino los explica bajo el término “conocimiento por connaturalidad”⁶ y algunas de sus causas tienen que ver con las pasiones en relación con las facultades superiores. Es conveniente señalar que no hay razones para pensar que esos mismos fenómenos así como pueden influir en ser humano de forma positiva, lo podrían hacer de manera negativa como enfermedades del “alma” que inhiere en el cuerpo, por ejemplo el caso del sudor de sangre de Jesucristo en el Getsemaní ante una situación angustiosa. ¿Hay alguna explicación filosófica para explicar cómo suceden estos fenómenos naturales y a la vez extraordinarios?

Para analizar y buscar una respuesta adecuada veremos en primer lugar los tipos de influjos que producen las pasiones en relación a las facultades superiores (entendimiento y voluntad). Luego, mostraré cómo Tomás de Aquino explica la dinámica afectiva a través de la *intentio* volitiva, desde el punto de vista del hombre como un todo, es decir, superando el plano de las potencias naturales hasta llegar al nivel del “compuesto”. Este será el punto nuclear del trabajo, ya que pretendo mostrar que en el hombre hay algunos actos que sobrepasan de tal manera el ámbito local de las potencias que ponen de manifiesto el aspecto unitario del hombre en la concepción dual alma-cuerpo.

II. RELACIONES ENTRE VOLUNTAD, ENTENDIMIENTO Y APETITO SENSITIVO

Santo Tomás considera las pasiones en una doble dimensión afectiva a partir de sus efectos en el hombre: pasiones corporales y pasiones del alma⁷:

5 Cfr. J. Maritain, *El alcance de la razón*, Emecé Editores, Buenos Aires 1959, p.49.

6 Desde hace varios años llevo estudiando este tipo de conocimiento de forma discontinua, y creo encontrar en la síntesis antropológica que se denomina “persona” el lugar apropiado para su estudio, y los conceptos metafísicos de “participación” e “*intentio*” las raíces de este fenómeno. Un panorama general se puede ver en: M. Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº102, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 2000, 97p.

7 Cfr. Thomas Aquinas, *De Veritate*, q.26.

[D]uplex est passio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quae incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis⁸.

No hay que pensar que al hablar de “pasiones del alma” nos referimos a pasiones que residen en la voluntad, sino a afecciones que concurren en las facultades superiores. En la voluntad no hay pasiones de modo sensible⁹, lo que se observa es una subordinación de las pasiones del apetito sensitivo a la voluntad de manera inmediata. Pero eso no significa que las pasiones respondan de forma automática como ocurre en los mecanismos reflejos del sistema nervioso, por ejemplo ante un pinchazo; sino que actúan en un nivel psíquico, ya que son “afecciones del alma”, y esas movimientos psíquicos tienen repercusión orgánica, por tanto es común hablar de “influjos” o “transmutaciones”: «*Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit*»¹⁰. El problema se plantea cuando las pasiones se imponen a la voluntad y a la inteligencia, haciendo que uno “haga lo que no quiere”. Hay influjos normales que son propios de las facultades apetitivas, pero hay otros que al parecer rompen el cauce ordinario y se “insubordinan” llevando a cabo un desorden en el modo de actuar del hombre. Pero, ¿cómo es posible este desorden?

Tomás de Aquino recoge la tradición filosófica y admite que las pasiones pueden mover a la voluntad y viceversa. Ahora bien, es preciso aclarar de qué manera, ya que hay diferencias específicas: en el apetito sensitivo hay un vínculo con un órgano corporal¹¹ y en el apetito racional no. Por otro lado, ambos dependen de la capacidad aprehensiva del entendimiento. El apetito sensitivo de manera directa con la imaginación y la cogitativa; y la voluntad con el entendimiento, más en concreto con la razón práctica.

En la teoría de las pasiones hay un orden de relaciones que evita la consideración caótica o anárquica de las potencias¹². En este caso, habría que determinar si realmente es lícito hablar de una “sublevación” de las potencias

8 Aquinas, *De Veritate*, q.26, a.9, sol.

9 Cfr. Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 4, ad 2. Asimismo en estos lugares paralelos: *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, ad 4; d. 49, q. 3, a. 1, b, ad 1; *Summa contra Gentiles*, Lib. I, c. 89, n. 2; Lib. II, c. 60, n. 5; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, co, y ad 7; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 3, co; *Summa Theologiae* I-II, q. 22, a. 3, ad 3; I-II, q. 59, a. 4, co; II-II, q. 18, a. 1, co; *In Ethicorum*, Lb. V, lect. 1, n. 5.

10 Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, c. 89, n. 3.

11 Cfr. Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q.17, a.7, sol.

12 En lo que respecta a nuestro estudio, Tomás de Aquino trata acerca de la teoría las potencias en Aquinas, *Summa Theologiae* I, q.77.

inferiores con respecto a las superiores¹³. Veamos primeramente en qué consiste el orden natural de las potencias¹⁴.

La voluntad ($\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\sigma\iota\varsigma$, *voluntas*) por ser el apetito superior tiene dominio sobre el apetito sensitivo, pero este dominio tiene sus limitaciones. Se puede ver en la experiencia que de forma voluntaria somos capaces de mover las pasiones del irascible, como cuando necesitamos excitar nuestra valentía para enfrentar un obstáculo, o del concupiscible, cuando queremos desear algo placentero. En este sentido las pasiones pueden ser una ayuda o pueden arrastrarnos a los vicios. La voluntad cuenta con este poder porque su objeto es el bien universal y por ende, contiene en sí el bien particular de las demás potencias. Pero para detectar el bien universal, la voluntad necesita que el entendimiento aprehenda la forma conveniente: «de la forma nace la inclinación a aquello que hay de conveniente en ella, y en la forma se encuentra no sólo su cognoscibilidad por relación al entendimiento, sino también su bondad concreta en orden a la naturaleza humana»¹⁵.

En Tomás de Aquino la importancia de la voluntad en la operatividad humana todavía es más grande. En efecto, tanto la voluntad como el entendimiento son potencias operativas, ya que no están actuando continuamente en el alma¹⁶. Para pasar al acto, una potencia debe ser movida para “obrar” (*motus quoad exercitium*) y para “obrar esto” (*motus quoad specificationem*). En el orden natural, el entendimiento es la potencia más alta del alma¹⁷ y superior a la voluntad, pero en cuanto al *motus quoad exercitium ad finem*, el objeto de la voluntad tiene primacía sobre el entendimiento, ya que si su objeto es el bien universal, encierra en sí todos los bienes particulares de las demás potencias para alcanzarlo¹⁸. Esto incluye el movimiento del entendimiento. Para moverse hacia su fin y en su acto de tender hacia él, la voluntad será un apetito de “todo”

13 No voy a considerar el misterio teológico del pecado original, me centraré en el aspecto positivo que tienen los efectos de la *redundantia* y la *distractio*.

14 Para el análisis de las influencias entre el apetito sensible y el apetito racional me han sido muy esclarecedores los estudios de: S. Mañero, «Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre», *Revista de Filosofía*, 8 (1949), 401-432 y A. Del Cura, “Voluntad y apetito sensitivo en el hombre”, en *Estudios Filosóficos*, I, 12 (1963), 439-467 y II, 13 (1964), 5-40.

15 A. Del Cura, “Voluntad y apetito sensitivo...”, I, cit., p. 447.

16 Cfr. Aquinas, *Summa Theologiae* I, q.77, a.1, sol.

17 Cfr. Aquinas, *De Veritate*, q.10, a.1, sol.

18 Cfr. Id., q.22, a.12, ad 5. Aquí se ve influencia de San Agustín, en el *sed contra* 4, el Aquinate dice «Praeterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animae potentias.» Id, q.22, a.12, sc.4.

el sujeto. Así, en la multiplicidad de potencias humanas¹⁹ y «[e]n la innumerable variedad de acciones y movimientos, sentimientos e inclinaciones, hábitos y potencias que hay en el hombre existe también una natural monarquía, siendo la voluntad la que impera y domina en todo. (...) Podemos concebirlo como un grande y único depósito de energía»²⁰, aspecto que se verificará en el estudio de la *intentio* volitiva y sus efectos. Tal es la fuerza de la voluntad.

En el análisis dinámico de las potencias es preciso no confundir sus objetos y pensar que la voluntad “percibe” o que la inteligencia “se inclina hacia un bien”, sino que es el hombre como una unidad el que percibe y se inclina hacia el bien, gracias a sus potencias. Cuando decimos que la voluntad no percibe, estamos diciendo que la “percepción” corre a cargo de la inteligencia, y si decimos que la voluntad sólo se mueve ante lo que la inteligencia le presenta como bien, estamos distinguiendo las potencias y sus órdenes de actuación.

El punto de vista desde el dinamismo trata de comprender cómo se lleva a cabo la síntesis donde los efectos no son iguales a la suma de sus partes, sino a algo más que la suma de sus partes (concepto de sinergia). Todas las potencias cognoscitivas y volitivas actuando juntas. Puede haber mociones o impulsos desde el apetito sensitivo hacia la voluntad, pero siempre acompañado de cierto conocimiento, de lo contrario no sería un acto voluntario. La inteligencia acompaña a la voluntad en sus actos, no solamente en la captación del bien, sino también en el orden del obrar. Así, la voluntad necesita del imperio, acto de la razón práctica, para que pueda llevarse a cabo el *usus* de la *voluntas ut ratio*. De nuevo, voluntad e inteligencia se requieren mutuamente como potencias. Por eso se ve necesaria una instancia superior unificadora, y esa instancia última es el hombre como “compuesto”²¹ —actualmente aún se podría afinar aún más explicando esta forma unitaria de actuación bajo el concepto “persona”²².

19 Cfr. Aquinas, *Summa Theologiae* I, q.77, a.2, sol.

20 A. Del Cura, «Voluntad y apetito sensitivo...», I, cit., p. 449.

21 Resulta difícil el análisis de las potencia en la dinamicidad humana, en el mismo caso del imperio, Tomás de Aquino dice que este acto según aspectos diversos puede ser de la inteligencia o de la voluntad, ya que «imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum». Aquinas, *De Veritate*, q.22, a.12, ad 4.

22 «Tomás de Aquino distingue en el hombre, siguiendo a los Padres orientales de la Iglesia (los capadocios y San Juan Damasceno) entre el *ser personal* y la *naturaleza* humana, y considera que “el ser y el obrar son de la persona y de la naturaleza, pero de distinta manera. Pues el ser pertenece a la misma constitución de la persona... Pero la operación es, sin duda, efecto de la persona según alguna forma o naturaleza (*Summa Theologiae*, III ps. q.19, a.1, ad 4).» J.F.

La doctrina tomista afirma que el influjo que va desde la voluntad hacia las pasiones no es igual al que va desde las pasiones hacia la voluntad. En el orden de las potencias, el primer caso se produce mediante un dominio “inmediato” sobre el apetito sensitivo, y, como acabamos de explicar, su influjo debe estar mediado por el conocimiento, «*vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem*»²³, la voluntad no puede sustraerse de la presencia de la facultad cognoscitiva sensitiva. Esto es porque «el apetito sensitivo está naturalmente subordinado al conocimiento del mismo orden, es una prolongación natural y un complemento necesario de la facultad cognoscitiva no pudiendo existir sin ella»²⁴.

Admitiendo este dominio “inmediato”, los comentaristas también se refieren a posibles influjos “mediatos” de la voluntad en el apetito sensitivo, es decir, cuando la voluntad recorre vías intermedias. Aquí tanto S. Mañero como A. Del Cura se apoyan en Bartolomé de Medina para indicar las posibilidades. Por razones de espacio no me detendré en la explicación y sólo mencionaré cuáles son: a) voluntad–entendimiento–apetito; b) voluntad–representación sensible y cogitativa–apetito; c) voluntad–entendimiento–representación sensible y cogitativa–apetito²⁵.

En cuanto al segundo caso, el influjo de las pasiones (apetito sensitivo) sobre la voluntad es el que más nos interesa en este trabajo. Veámoslo. Que las pasiones puedan mover a la voluntad es una posibilidad admitida por el Aquinate²⁶ y ha sido debatida por muchos comentaristas. A la pregunta ¿puede haber un influjo inmediato del apetito sensitivo en la voluntad en el género de

Sellés, «Introducción a la cuestión XXII del De Veritate», en Tomás de Aquino, *De Veritate*, 22. *El apetito del bien. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés*, Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria N°131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., Pamplona 2001, pp. 55-56. Las cursivas son del autor. Aquí haría falta un estudio más detenido acerca de los conceptos naturaleza y persona. Una buena aproximación puede verse en la antropología Karol Wojtyła, específicamente cuando trata acerca de la «Persona y naturaleza: desde la contraposición a la integración», ver K. Wojtyła, *Persona y acción*, Ediciones Palabra, Madrid 2011, pp. 132-143.

23 Aquinas, *Summa Theologiae I-II*, q.17, a.1, ad 1.

24 A. Del Cura, «Voluntad y apetito sensitivo...», II, cit., p.7.

25 Cfr. A. Del Cura, «Voluntad y apetito sensitivo...», II, cit., p.7. También S. Mañero, «Sobre las mutuas influencias de las pasiones», cit., pp. 407-411. En la relación voluntad-entendimiento-apetito, A. Del Cura dice que a este proceso B. de Medina lo llamó *ex redundantia*, pero que no tiene el sentido que Santo Tomás da a esta palabra y a este influjo. Luego da una larga explicación a pie de página para decir que la *redundantia* en este proceso se hace *ex necessitate naturae*, por la natural unión de todas las potencias en el mismo sujeto, pero ni siquiera aquí se puede prescindir del conocimiento. Cfr. Id. nt.107, p.8. Más adelante aclararemos este tema.

26 Cfr. Aquinas, *Summa Theologiae I-II*, q.9, a.2, sol; q.77, a.1, sol; también el Aquinate trata este tema en el *De Veritate*, q.26, aa. 6-7.

la causalidad eficiente?, la posición tomista debe responder que no, debido a que de ser así se admitiría una contradicción con respecto a la naturaleza de la voluntad. La tendencia de la voluntad proviene de un movimiento intrínseco ante la aprehensión de un bien, y por tanto está mediado por el conocimiento. El apetito sensitivo no puede aprehender ni representar el objeto de la voluntad. «[S]ólo la ignorancia de la naturaleza de las facultades, de sus operaciones y de sus relaciones a los objetos podía dar lugar al sofisma capaz de hacernos pensar en el arrastre físico de la voluntad por las pasiones»²⁷.

Por tanto, la influencia inmediata como causa eficiente se suprime. La posibilidad de influencia de las pasiones es de modo mediato y como causa final. En efecto, el fin puede reclamar la atención sin alterar el proceso normal de relaciones entre potencias, pero aquí concurre el entendimiento que detecta el bien. A. Del Cura cita a B. de Medina que lo expone claramente al decir que «*volutas, etiam quando operatur naturaliter, atque etiam quando operatur ut natura quaedam est, sequitur formam apprehensam per intellectum*»²⁸ por eso admitirá que la forma de influjo se da por *redundantia* en el mismo sujeto, como lo estudiaremos más adelante. Del Cura concluye diciendo que:

[L]a voluntad no puede ser movida más que por el bien presentado por el entendimiento. Y éste no puede recibir otro influjo exterior si no es mediante fantasmas. Por lo mismo el influjo de la pasión en la voluntad ha de ser mediante la fantasía y mediante el entendimiento; sólo mediante un rodeo la pasión se apodera de la parte superior, de un imperio que no le pertenece por derecho²⁹.

En las relaciones de potencias que estamos viendo tampoco hay que olvidar a las potencias vegetativas. Éstas no se encuentran ni el orden volitivo ni en el cognoscitivo, por tanto sólo podemos tener sobre ellas cierta intervención ocasional. Eso no significa que su operación pierda importancia, todo lo contrario, en las potencias vegetativas radican los actos más vitales desde el punto de vista biológico hasta tal punto que Del Cura dice que son potencias cerradas, determinadas por su forma natural *ad unum* e incapaces de recibir nuevas ordenaciones. Sus leyes son necesarias según la naturaleza y no libres, como hubiera ocurrido de haber estado en el ámbito cognoscitivo³⁰. Las

27 A. Del Cura, «Voluntad y apetito sensitivo...», II, cit., p.19.

28 Id., p.26. Cfr. Bartholomaeo A Medina (O.P.), In Primam Secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis, q.9, a.1.

29 Id., p.23.

30 Cfr. A. Del Cura, «Voluntad y apetito sensitivo...», I, p. 455.

manifestaciones y requerimientos de las potencias vegetativas serán percibidas de modo indirecto como placer o dolor ya sea en el orden de la sensación cognoscitiva o de las pasiones sensibles.

III. LA REDUNDANTIA Y LA DISTRACTIO COMO EFECTOS DE LA INTENTIO

Cuando se analizan los diferentes influjos de las pasiones sensibles en la voluntad, hay dos casos excepcionales que se denominan *redundantia* y *distractio*. Al parecer vienen provocadas como consecuencia de una forma de “energía sinérgica”³¹ que acaece en el hombre por un tipo de encuentro con la realidad que le llega a través de la *intentio*³².

La *intentio* es un concepto muy rico y a la vez escurridizo proveniente de una observación hecha por Aristóteles cuando explica que «οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψευδὸς καὶ τό ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀλαθὸν ἀληθές τὸ δὲ κακὸν ψευδὸς, ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν ἐν διανοίᾳ»³³. No habla directamente del concepto *intentio*, pero deja entrever que hay un “contacto” real por parte del ser cognoscente con las cosas, lo que permite llevar a cabo un acto de apropiación de sus formas. En el entendimiento, la *intentio* se refiere al objeto, pero siempre con referencia a algo real. M. Cruz Hernández dice que esta idea pasaría a la escolástica medieval por vía de San Agustín, pero que realmente es Avicena quien constituye y desarrolla la doctrina sobre la *intentio*³⁴. Avicena cuando traduce a Aristóteles utiliza el término

31 Esta expresión la utilizo en sentido figurado porque me parece que refleja bien la idea que se transmitirá a continuación, una especie de fuerza que procede de la actuación de las potencias como un todo sinérgico a raíz de una especial concentración sobre una realidad vivida experiencialmente.

32 Dos estudios que me han ayudado acerca de este tema son: P. Gaspar, «O conhecimento afectivo em S. Tomás», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, I, 16 (1960), 411-436 y II, 17 (1961), 13-48 y L. Jugnet, «Élucidation d’une notion thomiste; l’idée de “redundantia”», en *Pensée catholique*, 13 (1950) 26-36. En concreto, P. Gaspar se refiere a la *intentio* como fenómeno central de la *redundantia* y la *distractio*. Cfr. P. Gaspar, «O conhecimento afectivo...», I, cit., pp.415-416.

33 Aristóteles, *Metafísica*, E, 4, bk 1027b 25-27. M. Cruz Hernández por su parte señala como el origen la referencia que hace Aristóteles en *Metafísica*, Δ, 15, bk 1021a 29-32, con respecto a la relación de conciencia frente a otras relaciones en el que uno de sus términos, el objeto, no es precisamente real, «es tan sólo realidad por parte del sujeto a quien afecta, nunca por parte del objeto a que se refiere». M. CRUZ HERNÁNDEZ, Francisco Brentano, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1953, p.117.

34 Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, cit., p.117.

árabe *ma'nâ*, aunque en ocasiones también suelen usarse las palabras *garad* (propósito), *ihtiyâr* (preferencia, elección), o *qasd* (intento)³⁵.

En cuanto a cómo llega a los medievales, A. Gómez Izquierdo dice que «Toledo Dominicus Gundissalvi y su colaborador Avendeat (Joannes Hispanus o Hispalenses), al traducir del árabe al latín las obras de Avicena, emplearon la palabra *intentio* para designar, no un propósito, sino un modo de actividad específicamente intelectual»³⁶. Pero según J. Hamesse y E. Portalupi existen varias fuentes y etimologías, e indican que el lugar común más utilizado por los medievales es Isidoro de Sevilla³⁷.

Santo Tomás le sacará mucho rendimiento a este concepto³⁸. Tiene distintos sentidos, desde la intención voluntaria que incluye la disposición que tienen los ministros a la hora de aplicar algún sacramento, o cuando uno desea expresar algo, hasta el sentido gnoseológico más conocido bajo el vocablo “intencionalidad”.

[P]ara Santo Tomás, la *intentio* es fundamentalmente un acto de la voluntad; pero tan influido por el entendimiento, que cabe distinguir una *intentio voluntatis* y otra *intentio intellectus*. La primera, por su importancia para el análisis de la moralidad de los actos humanos, y también porque representa o significa un hecho psíquico de vulgarísima evidencia, no sólo pasó a la filosofía escolástica, sino que las ideas

35 D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Warburg Institute Studies and Texts, Nino Aragno Editore, London-Turin 2000, p.142; cfr. Id., p.128, nt.278.

36 A. Gómez Izquierdo, «Valor cognoscitivo de la 'intentio' en Santo Tomás de Aquino», en *La Ciencia Tomista*, 29 (Marzo, 1924), p.170.

37 J. Hamesse y E. Portalupi, «Approche lexicographique de l'intentionnalité de Thomas d'Aquin», in J. Follón et J. McEvoy (eds.), *Finalité et intentionnalité: Doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990*, Ed. L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Nueve, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris et Editions Peeters, B.P. 41, Leuven 1992, p.68. Hayen menciona a otros contemporáneos de Santo Tomás que también utilizan este término, como San Alberto Magno, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Enrique de Gante, entre otros. Cfr. A. Hayen, *L'Intentionnel Dans la philosophie de Saint Thomas*, L'Édition Universelle Desclée De Brouwer, Paris 1942, p.31.

38 En toda su obra se puede contar 4.499 veces en 3.354 lugares donde aparece el término *intentio* en diversas formas y casos de declinaciones. Sin lugar a dudas es más abundante su uso en el *Comentario de las Sentencias* (442 veces), luego en la *Suma Teológica* (245), en las qq. 3, 11, 13 y 22 del *De Veritate* (97), en los Lib. III y IV de la *Suma Contra Gentiles* (49), en las qq. 2 y 16 del *De Malo*, en la q. 3 del *De Potentia* (19), y lo demás distribuido en casi todo el resto de su obra. Cfr. R. Busa and associates, «Index Thomisticus», in E. Bernot and E. Alarcón (eds.), *Corpus Thomisticus*, (23-04-2013), URL: <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>.

del Doctor Angélico han merecido siempre a los filósofos y moralistas un amplísimo comentario³⁹.

De estos sentidos el que nos interesa directamente es la *intentio* como acto de la voluntad⁴⁰. Tomás de Aquino denomina con este término a uno de los actos de la *voluntas ut natura*⁴¹. En este sentido, la *intentio* posee un modo diferente de actuación que la *intentio* cognoscitiva. Recordemos que mientras que la inteligencia se apropia de la forma de las cosas, la voluntad es tendencial, va a por las cosas. Por otra parte, la voluntad además de tender hacia su objeto, mueve a la acción (voluntad activa) y en este proceso debe entrar en relación con la inteligencia, lo que se lleva a cabo a través de la *voluntas ut ratio*.

Tomás de Aquino señala que «*intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*»⁴². El “tender” voluntario se puede enfocar de tres maneras: el primero de modo absoluto, que corresponde a la facultad de la voluntad en sí (*simplex voluntas*); el segundo, al considerar el fin en cuanto que se descansa en él, entonces surge la *fruitio* —también acto de la *voluntas ut natura*—; y el tercero, cuando se mira al fin como término de algo que se dirige a ese fin, que corresponde a la *intentio*⁴³. El influjo de las pasiones sobre el voluntario libre actúa a modo de causa final por eso este acto tiene mucha importancia, la *intentio* al sentir la inclinación de la *simplex voluntas* es “lo que mueve al fin”.

Santo Tomás dice que la *intentio* no solamente tiende al fin último de manera general, punto en el que el sujeto descansa mediante la *fruitio*, sino también apunta a los diversos medios que se ordenan a ese fin último. Repito, aunque la *intentio* implica siempre movimiento hacia el fin, no es necesario que sea el fin último, sino que a veces lo es con respecto a los medios que conducen a ese fin, es decir a “fines intermedios”⁴⁴. Esto permite la ordenación de los medios con respecto al fin y hace que la *intentio* esté presente en los distintos actos que conducen a dicho fin.

39 A. Gómez Izquierdo, «Valor cognoscitivo de la “*intentio*”...», cit., p. 173.

40 Para un estudio más detenido sobre los actos de la inteligencia y la voluntad, cfr. J.F. Sellés, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1995, 563p. Sobre la *intentio* volitiva ver específicamente: Id., pp.117-171 y pp.447-484.

41 Cfr. Aquinas, *Summa Theologiae I-II*, q.12.

42 Id. a.1, sol.

43 Id. a.1, ad 3.

44 Cfr. Id. ar.2, sol, ad 2 y ad 3.

La *voluntas ut ratio* se inscribe mediante la *intentio* en orden al fin. Dejar de lado este hecho es descuidar un aspecto importantísimo del querer deliberado, que tiene como consecuencia inmediata su confinamiento al orden de los medios. Es la identificación total entre *voluntas ut ratio* y *voluntas de ea quae sunt ad finem*⁴⁵.

La *intentio* tiene prioridad sobre los actos de la *voluntas ut ratio* por eso puede dirigir la acción de forma directa hacia el fin. S. Pinckaers subraya esta idea diciendo que actúa como el “comandante” del *consensus*, la *electio* y el *usus*⁴⁶. La voluntad a través de la *intentio* pone claramente de manifiesto su capacidad de alteridad y por tanto, su aspecto trascendente hacia las cosas fuera de mí. De esta manera, se puede decir que la voluntad en su acto de tender implica una connaturalidad dada de forma física e intencional entre la subjetividad y su objeto⁴⁷. Lo más interesante es que esa tendencia de mi ser hacia otro ser produce una tensión metafísica unitiva en el acto de querer. A. Millán-Puelles lo dice de forma precisa:

Esta tensión es, pues, una nueva forma de unidad, esencialmente distinta, por una parte, de la conveniencia física ya dada, y, por otra, de la unidad en que estriba el mismo conocimiento que el sujeto volente está teniendo de su respectivo término u objeto. La expresión tendencial de mi unidad con el ser que yo quiero es una peculiar forma de unidad de mi ser con el ser de lo querido. (...) La subjetividad es un ser apto para “expresar” su unidad natural (connaturalidad) con otro ser, en la forma de una tensión inmaterial⁴⁸.

¿Qué pasa cuando la *intentio* posee una fuerza especial proveniente, en nuestro caso, de las pasiones más que del entendimiento y que inclina a la voluntad hacia un fin? En este caso, se producen dos efectos poco frecuentes

45 T. Alvira, *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona 1985, pp.80-81. Las cursivas son de la fuente.

46 «Dès lors, de même que le vouloir pur contient dans son orbite tous les autres actes partiels, on peut dire que l'intention est à son tour grosse des actes concernant les moyens, du côté volontaire, le consensus, l'electio et l'usus, ce qu'on peut représenter par une accolade: *intentio* => *consensus*, *electio*, *usus*. L'intention est particularisée par ces différents actes qu'elle commande et qui reçoivent d'elle leur dynamisme. Ces actes dérivés sont l'intention appliquée à tel ou tel aspect particulier du mécanisme de l'agir volontaire». S. Pinckaers, «L'acte humain suivant Saint Thomas», en *Revue Thomiste*, 55 (1955) 405.

47 A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p.221.

48 Ibid.

denominados *redundantia* y *distractio*⁴⁹. Ambos son fenómenos correlativos, el primero se debe a la concentración intensa de las potencias que cuando obran unificadas en el sujeto tienen tanta fuerza (redundan) que debilitan o disminuyen los actos de otras potencias, hasta el punto de “distracerlas”. En estos efectos es posible detectar la influencia de San Agustín en Santo Tomás en cuanto a la teoría del emanación⁵⁰ y también de forma implícita es consecuente con la doctrina de la participación donde se ve afectada la *intentio*.

3.1. La redundancia

La *redundantia* es una «repercussão, harmónico derivado, do acto intenso na própria esencia da alma, e, a través dela, nas outras potências (“prout in anima radicantur”), em especial nas potências mais próximas em género e em ordem»⁵¹. Se trata de un influjo muy intenso que obra en el alma humana debido a la confluencia de las potencias que se concentran en una sola *intentio*. Es tal la fuerza que absorbe la atención para concentrarla en el bien de la realidad que causa este efecto. Hay dos partes en las que Santo Tomás explica este efecto de manera muy clara. Primero, en el arrebató místico (*De Veritate*, q.13) y segundo, cuando analiza el dolor de la pasión de Cristo (*De Veritate*, q.26). Debido a su importancia expondré ambos textos de manera extensa.

En el texto 1, *De Veritate* q.13 la argumentación dice:

Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui et aliis potentiis animae. Hoc enim in omnibus animae potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur (...) Cuius ratio est, quia ad actum alicuius cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in Lib. de Trinit. Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes potentiae cognoscitivae

49 En el *Corpus Thomisticum* hay sólo 109 veces en 93 lugares donde se menciona el término *redundantia* con diversos casos de declinaciones. Y en el caso de la *distractio* se cuentan 38 veces en 32 lugares también en distintos casos de declinaciones, pero la mayoría de las veces tiene el sentido de la distracción psicológica debido a la falta de atención. Cfr. E. Bernon and E. Alarcón, *Index Thomisticus*, cit., (24-04-2013), URL: <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>.

50 Cfr. L. Jugnet, «Élucidation d'une notion thomiste...», cit., pp.29-30.

51 P. Gaspar, «O conhecimento afectivo...», I, cit., p.416.

fundantur unius et eiusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus: et ideo, cum totaliter anima intendit ad actum unius, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videntiam divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hac visione colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud tendat: et ideo oportet, quod quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino abstrahatur homo a corporeis sensibus⁵².

Como se puede ver, el Aquinate afirma que cuando actúa una potencia se debilitan otras hasta llegar a sustraerse, como cuando uno tiene fija la vista en algo e impide que el oído escuche lo que sucede alrededor. La conjunción de diversas potencias para lograr una sola *intentio* se debe a que se unifican en un solo sujeto, en su alma. En el caso del arrebató místico las potencias cognoscitivas se unen para poder alcanzar un inteligible que es muy intenso ya que se trata de la misma esencia divina, por eso cuando la mente se eleva a la visión de Dios debe sustraerse de sus sentidos corporales. Por un lado comparece la *redundantia* por la fuerza unitiva de la *intentio* y por otro la *distractio* cuando se sustrae de la atención de los sentidos corporales.

El texto 2, *De Veritate* q.26 dice:

[S]ecundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori, eius complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia huiusmodi, ut dicitur in Lib. sex principiorum. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus. Et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio ut iudicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur⁵³.

52 Aquinas, *De Veritate*, q.13, a.3, sol.

53 Id., q.26, a.10, sol.

El texto 2 ofrece más datos acerca de la *redundantia*. Es más explícito con respecto a las potencias que entran en relación según su orden en la naturaleza. Hay una unión entre las potencias en una esencia, y del alma y del cuerpo en un ser compuesto, también de las potencias superiores e inferiores, y las del cuerpo y el alma se influyen mutuamente lo que alguno sobreabunda. Además, establece las formas posibles de *redundantia*:

- a) *Redundantia* ascendente del cuerpo hacia el alma. Se debe a la unidad substancial, todo lo que afecta a uno repercute en el otro. En este caso pone como ejemplo la influencia de la locura o la docilidad.
- b) *Redundantia* descendente del alma en el cuerpo “glorificándolo”, como ya se ha visto en el texto 1.
- c) *Redundantia* de las potencias superiores en las inferiores. Donde al movimiento intenso de la voluntad le sigue el apetito sensual, o cuando por la intensa contemplación se retraen las potencias sensitivas de sus actos.
- d) *Redundantia* de las potencias inferiores en las superiores. Cuando por la vehemencia de las pasiones de la sensualidad se oscurece la razón, haciendo que juzgue bueno cuando al hombre le afecta la pasión.

Recorriendo diferentes lugares en el *De Veritate* y la *Summa Theologiae*, P. Gaspar realiza una clasificación más exhaustiva que incluye los siguientes tipos de *redundantia*⁵⁴:

- a) *Redundantia* ascendente:
 - a.1) Del cuerpo sobre el alma: *De Veritate*, q.26, a.9, ad 3.
 - a.2) De las potencias inferiores sobre las superiores
 - a.2.1) Por parte de la voluntad: *De Veritate*, q.25, a.4, sol.
 - a.2.2) Por parte de la inteligencia: *Summa Theologiae I*, q.78, a.4, ad 5.
- b) *Redundantia* descendente:
 - b.1) Del alma sobre el cuerpo: *De Veritate*, q.26, a.10, sol.
 - b.2) De las potencias superiores sobre las inferiores
 - b.2.1) Por parte de la Inteligencia: *Summa Theologiae I*, q.78, a.4, ad 5.
 - b.2.2) Por parte de la voluntad: *De Veritate*, q.26, a.3, ad 13.

El caso de *redundantia* más natural es la descendente, la ascendente ocurre en casos más extraordinarios, pero también es posible. De esta manera

54 Cfr. P. Gaspar, «O conhecimento afectivo...», I, cit., pp.418-421. He revisado algunas erratas en la localización de las fuentes mencionadas en el original.

podemos observar que tanto el influjo de la voluntad en las pasiones (apetito sensitivo) como el de las pasiones sobre la voluntad son posibles por vía de la *redundantia*. Las condiciones en el nivel de las potencias son: 1) que se lleve a cabo mediante una causa final, no eficiente, y 2) que haya una participación de la razón en el proceso, de lo contrario no sería voluntario. También es conveniente señalar que la *redundantia* no se trata de un acto de “sublevación” de las potencias inferiores sobre las superiores, no se trata de intentar perjudicar a otras potencias, sino que se circunscriben a los cauces naturales respetando la jerarquía de las potencias, sólo que por unirse a través de una *intentio* se refuerzan mutuamente y sobreabundan en sus efectos. En el análisis de la *distractio* se podrá ver que es un caso de disminución de la capacidad de actuación de una potencia por los requerimientos del alma en el compuesto que reclama una especial atención⁵⁵.

3.2. La *distractio*

La *distractio* es «um desvio da força originária da alma, que, desprendeno-se das outras ottências e dos seus objectos, é toda absorvida pela potência em superactividade»⁵⁶. Se trata del movimiento opuesto y consecuente al efecto de la *redundantia*, mientras que ésta se intensifica reclamando la atención de las potencias más directamente afectadas por la causa final a través de la *intentio*, otras potencias disminuyen su actividad produciendo la *distractio*, atenuando sus actos para fijarse en la llamada de la *intentio*.

También podemos encontrar un texto donde Santo Tomás se refiere a este efecto en la *Summa Theologiae*. Analizando si las pasiones del apetito sensitivo pueden mover directamente a la voluntad en la cuestión 77 de la *Prima Secundae*, dice que no la puede mover directa sino indirectamente, y uno de los modos es por medio de la *distractio*.

Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radidentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc

55 Cfr. Id., p.421.

56 Id., p.416.

modum, per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas⁵⁷.

Nuevamente en este texto vemos características similares a la *redundantia*, las potencias del alma radican en una sola esencia, cuando una potencia concentra su acto con intensidad debido a la *intentio*, dispersa la concentración de otras potencias que se debilitan e inhiben. Cuando se fortalece el apetito sensitivo con relación a una pasión, disminuye el movimiento de la voluntad, entonces se observa el efecto de la *distractio*. En el aspecto psicológico, la *distractio* se puede entender como un tipo de desvío de la atención de una o más potencias para atender el reclamo de otras.

P. Gaspar lleva a cabo una clasificación siguiendo la línea anterior de la *redundantia* hasta completar el siguiente esquema:

- a) *Distractio* por la intensidad en la parte superior que afecta a las inferiores:
 - a.1) Inteligencia y voluntad: *De Veritate*, q.26, a.10, sol. (la intensa contemplación obstaculiza las potencias animales de sus actos) y *Summa Theologiae II-II*, q.175, a.2, sol. (en el caso del éxtasis, cuando la fuerza de la voluntad ignora a los apetitos sensitivos).
 - a.2) De la imaginación hacia los sentidos externos: *De Veritate*, q. 13, a.3, sc. 5 (cuando el acto de la imaginación es muy intenso y se sustrae de los sentidos externos).
- b) *Distractio* por la intensidad en la parte inferior que afecta a las superiores:
 - b.1) Del cuerpo sobre el alma: *Summa Theologiae I-II*, q.37, a.1, ad 2 (en los placeres venéreos no se puede ejercer la razón).
 - b.2) Del apetito sensitivo sobre la inteligencia (y la voluntad): *De Malo*, q.3, a.9, sol. (las pasiones impiden el correcto uso de la razón; por la intensidad de la ira, porque el apetito sensitivo versa sobre los particulares, en cambio la razón sobre los universales; y por la misma modificación orgánica que acompaña a la pasión del apetito sensitivo y arrastra consigo a la inteligencia).

57 Aquinas, *Summa Theologiae I-II*, q.77, a.1, sol.

IV. CONCLUSIONES

La *redundantia* y la *distractio* tienen especial importancia en el estudio de las pasiones ya que pueden favorecer o dificultar sus manifestaciones en el hombre. Ambas intervienen en todo el sujeto humano, donde no se puede considerar solamente el aspecto analítico de las pasiones, sino la dinámica que se halla en la unidad substancial humana. Tomás de Aquino supo explicar una serie de fenómenos gracias a esa mirada dinámica y completa del ser humano.

Para poder comprender la dinámica que sigue a los efectos mencionados llevada a cabo por las pasiones, primeramente hemos tenido que analizar las relaciones de las potencias en los distintos ámbitos de la naturaleza humana: conocimiento y apetito sensible, conocimiento y apetito racional. Hemos concluido que hay un orden de las potencias según la cual las potencias inferiores influyen sobre las superiores según una jerarquía. En concreto, no hay una influencia inmediata y eficiente de las pasiones sobre la voluntad, pero sí puede haber una influencia mediata y a modo de causa final que afecte a la voluntad. Por este motivo, se puede explicar de qué manera intervienen los efectos de la *intentio* desde “abajo hacia arriba”.

La *intentio* volitiva es un vínculo metafísico real con carácter unitivo entre el hombre y la cosa, es un dinamismo del alma que orienta las potencias y las aplica a sus objetos⁵⁸. Tanto la *redundantia* como la *distractio* se unifican en la *intentio* que sólo puede ser una en el alma —«*unius animae non potest esse nisi una intentio*»⁵⁹—. Cuando la *intentio* hace referencia a un objeto se pone en acto la potencia correspondiente, y si esa *intentio* es muy intensa, reclama la comparecencia de otras potencias para centrarse exclusivamente en el objeto al que se refiere. Entonces, debido a ese acto intenso que tiende a expandirse —«*bonum est diffusivum sui*»⁶⁰— sobreabunda en otras potencias (*redundantia*) y disminuye la actividad de otras (*distractio*). *Redundantia* y *distractio* son dos tipos de efectos contrarios pero correlativos que repercuten en la única esencia del alma humana que afecta a toda la persona.

Estos efectos de la *intentio* volitiva admiten la libertad humana, esto significa que se trata de un acto consciente y quiere el objeto al que se dirige, cuando la *redundantia* y la *distractio* se refieren a las pasiones, responden conforme a la naturaleza y, aunque afecten a las potencias superiores, no las pueden cegar o

58 Cfr. P. Gaspar, «O conhecimento afectivo...», I, cit., p.426.

59 Aquinas, *Summa Theologiae I-II*, q.27, a.1, sol

60 Aquinas, *Summa Theologiae I*, q.5, a.4, ad 2.

impedir su actuación completa. Lo que pueden hacer es dificultar la realización de sus actos, ya que interfieren en esas potencias.

Asimismo, debido a que parten de actos voluntarios también puede haber una consideración ética, que no analizamos en este estudio. Cuando hay una *redundantia* en las pasiones, habría que tener cuidado al considerar las pasiones en sí mismas. Lo digo para evitar caer en posiciones negativas con respecto a ellas. Es preciso recordar que las pasiones no son en sí mismas malas, «*passiones sunt motus appetitus sensitivi qui utitur organo corporali*»⁶¹, forman parte de nuestra naturaleza y tienen dimensiones tanto sensibles como espirituales. Son respuestas a la realidad con la que se encuentra el hombre, «*passio in quantum huiusmodi, habet principium ab exteriori*»⁶².

También hemos dicho al principio que Tomás de Aquino divide las pasiones en pasiones del cuerpo y pasiones del alma. ¿Cómo afectan la *redundantia* y la *distractio* a las pasiones según esta división? Se puede deducir a partir del análisis realizado. Tanto en el nivel sensible como en el espiritual, las pasiones actúan afectando a toda la persona. Recordemos que «*passiones autem sunt communes totius compositi ex anima et corpore, cum pertineant ad partem sensitivam*»⁶³. Por este motivo el alcance de ambos niveles podrían tener repercusiones que llegarían desde enfermedades como la locura o la depresión hasta extremos como la muerte de la persona, según dice Tomás de Aquino: por la alegría, por la tristeza o por el amor⁶⁴. También he mencionado que son la explicación más adecuada para fenómenos como el éxtasis, el arrebato místico o el raptó. Haría falta un análisis más detenido desde el estudio de los afectos para profundizar en este tema, aquí sólo se han puesto las bases metafísicas y psicológicas. P. Gaspar, por ejemplo, utiliza estos efectos para explicar las causas del conocimiento afectivo. Cómo el influjo de las pasiones (afectos) —en concreto del amor—, inciden en el conocimiento que denominamos “por connaturalidad”:

A função noética do amor explica-se em grande parte pela redundância do emocional sobre o conhecimento. A vontade e o apetite em geral transbordam a sua atuação na essência da alma e nas potências apreensivas. Há comunicação e osmose. A “*distractio*” tem função noética porque, se desvia a atenção doutras actividades divergentes e impede raciocínios abstractos, é para concentrar todas as forças do

61 Aquinas, *In Ethicorum*, Lib. IV, lect. 17, n. 3.

62 Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a.1, ad 1.

63 Aquinas, *In Ethicorum*, Lib. X, lect. 12, n. 4.

64 Aquinas, *De Veritate*, q.26, a.10, sol.

espírito no objecto do seu amor. (...) Pela “distractio” o amor concentra, e pela “redundantia” ilumina todo o processo do conhecimento afectivo⁶⁵.

Resulta sorprendente ver la fuerza explicativa que tiene Santo Tomás mediante esa gran síntesis que comprende la filosofía aristotélica con aportaciones, entre otros, de San Agustín, el Pseudo Dionisio, Avicena y la tradición escolástica de su tiempo. Tal es así que algunas de estas conclusiones encuentran confirmaciones en la ciencia contemporánea (neurociencias, psicología experimental, bioquímica) pero muchas todavía se escapan por razones del método y objeto de estudio de la ciencia. En este sentido, la filosofía se revela útil para comprender aquello que trasciende la dimensión física y llega hasta las dimensiones espirituales más profundas del ser humano.

65 P. Gaspar, «O conhecimento afectivo...», I, cit., p.428.

En este volumen se reúnen los textos discutidos en el II Seminario internacional de investigación filosófica celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca en el mes de abril de 2013 dedicado al estudio que la “Escuela de Salamanca” desplegó entorno al fenómeno de las pasiones y de las virtudes desde una perspectiva filosófica durante la segunda mitad del Siglo XVI y comienzos del XVII. Los enfoques históricos, literarios, teológicos y científicos empleados por sus miembros, posibilitan comprender el fenómeno antropológico de la pasión y de la virtud desde una perspectiva compleja. La suma de todas estas dimensiones, permiten ampliar el horizonte histórico y filosófico en el que se desarrolló el pensamiento de la “Escuela de Salamanca”.

Las contribuciones recogidas en el presente volumen han sido ordenadas conforme a un criterio cronológico. De este modo, el lector podrá apreciar la evolución de las ideas que sobre la cuestión de las pasiones y de las virtudes han llevado a cabo los pensadores, desde el periodo antiguo pasando por la Edad Media, hasta la temprana Edad Moderna, período que coincide con el desarrollo del *Humanismo Escolástico Ibérico*, que es el punto focal de la presente obra, y a cuya delimitación han contribuido los diversos estudios recogidos en estas páginas.

El volume incluye estudios de Ángel Poncela González; Blanca Llorca Morell; Constantin Teleanu; David Jiménez Castaño; Félix González Romero; Fernando Miguel Pérez Herranz; Francesco Consiglio; Georgina Rabassó; Ignacio García Peña; Isabel Mata López; João Rebalde; José Ángel García Cuadrado; José Luis Fuertes Herreros; Luis Rodríguez Camarero; Manuel Lázaro Pulido; María Martín Gómez ; Adrián Granada García; Miguel Acosta; Noemí Barrera Gómez; Pablo García Castillo; Raquel Lázaro.

ISBN 978-989-755-028-7

