

El crecimiento en la virtud a la luz del pensamiento aristotélico-tomista (I): Las pasiones del alma

*The Growth in Virtue in Aristotelian-Thomistic Thought (I):
The Passions of the Soul*

GABRIEL MARTÍ ANDRÉS
Doctor en Filosofía
Profesor Titular de Edufamiliaria
Colaborador honorario del Departamento de Filosofía
(Universidad de Málaga)
gmartian@uma.es

RESUMEN

Los hábitos constituyen la segunda naturaleza del alma, de ahí la importancia del crecimiento en la virtud para la formación humana, para la vida, para la libertad. Ahora bien, la materia próxima de gran parte de las virtudes morales —en concreto de la templanza, la fortaleza y sus partes potenciales— son las pasiones. Las pasiones son los actos propios del apetito sensitivo, una *vis in genere* integrada por dos facultades, el apetito irascible y el concupiscible, a cada uno de los cuales corresponden pasiones distintas —primarias y secundarias—. Estos afectos, si no son puestos al servicio de la recta razón y de la voluntad bien ordenada, dificultan notablemente el ejercicio del bien; pero bien ordenados por la razón pueden ser una ayuda inestimable para el crecimiento moral.

Palabras clave: Aristóteles, Tomás de Aquino, segunda naturaleza del alma, hábitos, virtudes, pasiones

ABSTRACT

Habits are the second nature of the soul; hence, the importance of growing in virtue for human formation, life and freedom. Now, the proximate matter of most moral virtues —and particularly, temperance, fortitude and their potential parts— are the passions. Passions are the acts of the sensitive appetite, a *vis in genere* made up by two faculties, the irascible and the concupiscible appetites, which include different passions —both primary and secondary. These affections, if not subject to reason and will, make the practice of the good very hard; but, if well directed by reason, they may be an invaluable help in moral development.

Keywords: Aristotle, Thomas Aquinas, second nature of the soul, habits, virtues, passions

Recepción del original: 19/04/10
Aceptación definitiva: 02/06/10

Introducción: los hábitos como posesión estable

Aristóteles nos habla de algo afín a la naturaleza, de una especie de *segunda naturaleza* en el alma.

[...] toda la fuerza del hábito se reduce a que las cosas en nosotros se conviertan en una segunda naturaleza.¹

Desde un punto de vista metafísico, la tesis de una doble naturaleza en una misma sustancia resulta del todo insostenible. La sustancia es una por ser una su esencia, y el acto que le da el ser; o, mejor, por estar su ser limitado, limitado por la esencia: la sustancia como tal y, en el caso que nos ocupa, el alma en cuanto sustancia —en cuanto *una*— no tiene más que una esencia, no tiene más que una naturaleza. Aristóteles lo sabe, y por eso tiende a hablar, más que de *otra* naturaleza, de algo “*parecido a la naturaleza*”:

De las distintas formas de incontinencia tiene más fácil curación la de los excitables que la de los que resuelven pero no se atienen a sus resoluciones, y la de los que son incontinentes por hábito que la de los que lo son por naturaleza, porque el hábito es más fácil de cambiar que la naturaleza; en efecto, el hábito mismo es difícil de cambiar porque *se parece a la naturaleza*...²

Pero entendida en su justo sentido, la tesis de Aristóteles es muy correcta y muy fecunda; además es la clave para una adecuada comprensión de la ética, de su gran importancia para la vida y la formación humana.

[...] se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro.³

Aristóteles se refiere aquí, claro está, al segundo grupo, a los hábitos *operativos*, pues, en el ámbito natural, son ellos los hábitos propios *del alma* y aquellos hábitos

¹ ARISTÓTELES, *La gran Ética*, libro segundo, capítulo VIII. Es cierto que la *Gran Ética* constituye una obra de dudosa autenticidad. Aunque tradicionalmente es atribuida al Estagirita, posiblemente fue escrita por un discípulo suyo. Sin embargo, al citarla, no traicionamos en absoluto al filósofo, por cuanto es fiel expresión de su pensamiento. La idea es netamente aristotélica y encuentra formulación en muchas de sus obras más genuinas, como la *Retórica* o la *Ética a Nicómaco*. Por lo demás, en este y en otros textos similares, no hay referencia concreta al alma. Se habla de “nosotros”, se habla del yo, se habla de una segunda naturaleza *en el hombre*. Pero los hábitos, como el mismo Aristóteles declara en múltiples pasajes, residen *en el alma*.

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro séptimo, capítulo X, 1152a (trad.: Marías, Julián y Araujo, María, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985). La cursiva es mía. Sí podríamos hablar de varias naturalezas *en el supuesto*: la naturaleza sustancial y la naturaleza de cada accidente. Pero no es a esto a lo que se refiere Aristóteles; no es esto lo que pretende destacar de los hábitos; no es esto lo que los diferencia de los demás accidentes. El color es un accidente que, como tal, cuenta con una naturaleza propia y, sin embargo, no diría Aristóteles que constituye una *segunda naturaleza* del hombre.

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1022 b (trad. García Yebra, Valentín, Gredos, Madrid, 1998).

que —frente a los entitativos corporales,⁴ que son más bien disposiciones (Aristóteles dice que son *como hábitos* más que *hábitos* en sentido estricto)— son *difícilmente mudables*. Pues bien, los hábitos operativos, y muy especialmente —por ser a ella a la que propiamente se ordena la naturaleza (primera)— la virtud, constituyen una especie de “segunda naturaleza”.⁵ ¿Qué quiere esto decir exactamente? Se dice que la virtud es una *segunda naturaleza* o algo *afín a la naturaleza* porque se trata de una cualidad que perfecciona a las potencias *de un modo permanente*, disponiendo al alma para sus actos. Veamos esto más detenidamente.

Hablando con propiedad, la virtud y los hábitos operativos en general son accidentes que inhieren en la sustancia espiritual. Como tales, tienen un carácter derivado, secundario y dependiente con respecto a la naturaleza del alma. Se puede decir, con esto, que el hábito es una *perfección de la naturaleza*:⁶ los hábitos (operativos) son propiedades que perfeccionan al alma en orden a la acción —todo hábito implica en primera o última instancia cierto orden a la acción—, cualidades dispositivas que habilitan a las potencias (entendimiento y voluntad) para obrar. Y es aquí, como veremos seguidamente, donde la ética tiene una importancia capital, pues la naturaleza espiritual se perfecciona por el crecimiento en la virtud: solo así podremos realmente «llegar a ser lo que somos»,⁷ aunque, no obstante, solo podamos alcanzar la plenitud, la auténtica felicidad, “el gozo de la verdad”, después de la muerte y la resurrección.

Los hábitos constituyen, sin embargo, una posesión *estable*, son propiedades que «según su propia naturaleza —dice Tomás de Aquino— tienen la característica de que no cambian fácilmente».⁸ Y J. A. Weisheipl explica: «Un hábito, para Tomás y

⁴ Podemos hablar del vigor físico, de la salud, de la belleza exterior... En el hombre, en última instancia, son las disposiciones para la recepción del alma. Este es, por lo demás, el único sentido en el que podemos hablar de hábitos en los animales: «...vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo» (S. Th. I-II, q. 50, a. 3, ad 2).

⁵ Por lo demás, también los hábitos infusos o sobrenaturales (fe, caridad...) pueden ser considerados parte de esa segunda naturaleza del alma y, en el caso de los entitativos (como la gracia, por participación de la naturaleza divina), quizá con más propiedad, pues estos radican directamente en su esencia. Pero no es a ellos —obviamente— a los que se refiere Aristóteles. Y tampoco, claro está, a los hábitos (disposiciones) entitativos del cuerpo, pues hablamos de la segunda naturaleza *del alma*.

⁶ Hablamos aquí de *perfección* en un sentido puramente metafísico. Perfección es todo aquello que actualiza a una potencia. En definitiva, “perfección” es sinónimo de “acto”. En este sentido, tanto las virtudes como los vicios constituyen perfecciones. Los vicios, no obstante, si bien son actos accidentales y, por tanto —hablando en el sentido estricto de los términos—, determinaciones secundarias o perfecciones que inhieren en la sustancia, realmente, más que completarla, mejorarla, *perfeccionarla*, suponen una merma de la naturaleza (primera). De ahí la importancia de cultivar la virtud.

⁷ PÍNDARO; *Phytia* II

⁸ S. Th. I-II, q. 49, a. 2, ad 3.

para los antiguos, es una cualidad activa, adquirida o infundida en el alma, por la que el hombre actúa fácilmente y con seguridad en un área determinada de actividad. Los hábitos, buenos o malos, constituyen una *segunda naturaleza*; una vez adquiridos son difíciles de quitar». ⁹ De ahí su gran importancia para el hombre, para la ética, para la vida, para la libertad, para el autotrascendimiento: «lo que hacemos, nos hace». ¹⁰

Pero en modo alguno se deben seguir las vicisitudes de la fortuna; porque no estriba en ellas el bien ni el mal, aunque la vida humana necesita de ellas [...]; las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud, y las contrarias, lo contrario. [...] En ninguna obra buena, en efecto, hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes incluso que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes porque en ellas viven sobre todo y con más continuidad los hombres venturosos. Y ésta parece ser la causa de que no se las olvide. ¹¹

En la medida en que el ejercicio de los actos se intensifica en el bien y se extiende a materias más diversas, el alma se va disponiendo más y mejor, llegando a adquirir de este modo la virtud perfecta que, sobre la base de la prudencia —en el orden natural— y de la gracia —en orden al fin último sobrenatural—, incluye todas las virtudes morales. Aunque no necesariamente todas ellas en acto. En efecto, puede no haber ocasión para ejercitarse en la materia de una determinada virtud —como la magnanimidad— y, en este sentido, no gozar de dicha virtud en acto, pero un alma curtida en la prudencia y la caridad posee la preparación del ánimo, el elemento formal y, en este sentido, los principios de toda virtud. Así, por ejemplo, un virtuoso puede carecer de la materia de la magnificencia —por su pobreza— o de la virginidad —por haber perdido la integridad corporal— pero tener el ánimo dispuesto a conservar la integridad o a realizar grandes obras si se dieran las circunstancias; tendría así dichas virtudes *en potencia próxima*, pudiendo actualizarlas con poco esfuerzo. Y esta disposición del ánimo —como decimos— se adquiere con la prudencia y con la caridad. Este desarrollo es ya netamente tomista, pero, si lo abstraemos de las consideraciones particulares acerca de las virtudes concretas, es una

⁹ WEISHEIPL, James A., *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work*. New York: Doubleday & Company. 1974, p. 261. Trad. cast.: *Tomás de Aquino: Vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA. 1994, p. 302. La cursiva es mía. Por lo demás, Weisheipl se refiere aquí al hábito como “cualidad activa”, por cuanto realmente el sentido estricto con el que se ha consagrado el término hasta nuestros días es el de disposición operativa que tiene en las potencias del alma su sujeto. Así puede entreverse en el original: «A habit, for Thomas and for the ancients, is an active quality acquired or infused into the soul whereby man performs actions easily and assuredly in a given area of activity. Habits, good or bad, constitute a second nature; once acquired, they are difficult to shake. Whereas many personal idiosyncrasies would be called “habits” in English, they would not be called “habitus” in scholastic language. Good habits are called virtues, whereas bad habits are called vices».

¹⁰ FALGUERAS SALINAS, Ignacio, *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona, 1998, p. 119.

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro primero, capítulo X, 1100 b (trad.: Marías, Julián y Araujo, María, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985).

prosecución clara y coherente de los planteamientos aristotélicos que nos permite entender de forma unitaria la virtud y, con ella, la segunda naturaleza del alma.

1. Las pasiones al servicio de la razón

Al alma en tanto que dispuesta de una manera determinada y en tanto que sujeto de pasiones, los clásicos asignan una misma denominación, a saber, *ánimo*. Y es que las pasiones constituyen la materia próxima de gran parte de las virtudes morales; en concreto, de aquellas que tienen en el apetito sensitivo su sujeto propio:¹² «los actos del apetito sensitivo, en cuanto tienen transmutación corporal aneja, se dicen pasiones»,¹³ y «en cuanto son ordenados por la razón, pertenecen a la virtud».¹⁴

Las pasiones, en definitiva, son «las operaciones del apetito sensitivo, que se dan según transmutación de órgano corporal, y en las cuales el hombre es en cierto modo [solo en cierto modo, como veremos] llevado».¹⁵ Y así, Aristóteles habla de apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión «y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor».¹⁶ Claro está que nos referimos fundamentalmente a las pasiones animales o anímicas (*passiones animales*):

Doble es la pasión por la cual el alma padece por accidente: una es la corporal, que empieza por el cuerpo y termina en el alma en cuanto que está unida al cuerpo; otra es la pasión animal [anímica], que es causada por el hecho de que el alma aprehende algo por lo cual es movido el apetito, movimiento al que sigue cierta transmutación corporal.¹⁷

¹² Hay un texto de Santo Tomás que puede inducir a error: «immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones» (*S. Th.* II-II, q. 117, a. 2, ad 1). Pero la liberalidad es una parte potencial de la justicia que, en cuanto que tal, se asienta en la voluntad, ¿cómo puede tener, pues, a las pasiones como materia próxima? Y es que Santo Tomás, como en otro lugar aclara —aunque emplee el término *animalis*—, se refiere a la concupiscencia y al gozo como afectos *espirituales*, como afectos *de la voluntad*: «concupiscentia autem pecuniae, et delectatio, non est corporalis, sed magis animalis» (*S. Th.* II-II, q. 117, a. 5, ad 2). Por lo demás, si bien la materia próxima de las virtudes que tienen su sede en el apetito sensitivo son las pasiones, la conexión entre las virtudes hace que la templanza y la fortaleza también intervengan de algún modo en el ejercicio de las virtudes asentadas en la voluntad: «ad iustitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam; et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem» (*S. Th.* III, q. 85, a. 3, ad 4).

¹³ *S. Th.* I, q. 20, a. 1, ad 1. «Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur...».

¹⁴ *S. Th.* I-II, q. 24, a. 2, ad 3. «Ad tertium dicendum quod passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum, in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem».

¹⁵ *In Et.*, lib. 2, lect. 5, n. 4. «Relinquitur ergo quod passiones proprie dicantur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur».

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro segundo, capítulo V, 1105 b (trad.: Marías, Julián y Araujo, María, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985).

¹⁷ *De ver.*, q. 26, a. 9, c. «...duplex 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

«Se padece pasión corporal por lesión del cuerpo [...]. Se dice que el alma padece pasión animal [ánimica] según la operación que es propia del alma, o bien que es más del alma que del cuerpo».¹⁸ Ahora bien, como puntualiza Juan Fernando Sellés, las pasiones corporales son «las que menos están en nuestra potestad. Ante ellas no cabe sino sufrirlas, soportarlas».¹⁹

Pues bien, como dice Aristóteles, «[hemos de entender] por hábitos aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones».²⁰ En este sentido, bien ordenadas por la razón, constituyen una ayuda inestimable para el ejercicio del bien y un poderoso aliado para el crecimiento, para el crecimiento en la virtud:

La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación. Pero además, si las virtudes tienen que ver con acciones y pasiones, y toda pasión y toda acción van seguidas de placer o de dolor, esta es una causa más de que la virtud esté referida a los placeres y dolores [...]. De suerte que también por esta razón toda la atención, tanto de la virtud como de la política, versa sobre el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno, y el que lo hace mal, malo.²¹

Aristóteles sienta aquí las bases de la educación de la afectividad y pone de manifiesto su gran importancia para el crecimiento en la virtud. Volveremos sobre ello al final del trabajo.

Mención especial merece la *preparación del ánimo* —que antes esbozamos—, noción desarrollada por Santo Tomás, pero que permite clarificar y proseguir la doctrina aristotélica acerca de la segunda naturaleza del alma y contemplar unitariamente la virtud. Más que una disposición distinta de los hábitos, la preparación del ánimo es el *elemento formal de la virtud*. En efecto, con el ejercicio de los actos —por repetición e intensidad proporcionalmente—²² se van forjando los distintos hábitos. Estos hábitos tienen un elemento material diverso, constituido por los actos

anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis».

¹⁸ S. Th. III, q. 15, a. 4, c. «Passione quidem corporali patitur per corporis laesionem. [...] Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem quae vel est propria animae, vel est principalis animae quam corporis».

¹⁹ SELLÉS, Juan Fernando, Introducción a *De veritate*, 26. *Las pasiones del alma*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 42.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro segundo, capítulo V, 1105 b (trad.: Marías, Julián y Araujo, María, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985).

²¹ *Ib.*, libro segundo, capítulo III, 1104 b-1105 a.

²² Dice Tomás de Aquino como regla general que «habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos» (S. Th. I-II, q. 51, a. 3, c). Esto es especialmente evidente para él en el caso de la voluntad, que «se habet diversimode et ad multa» (*Ib.*), aunque también se da en el resto de los hábitos. Y lo mismo podríamos decir de la pérdida de la virtud (o de la adquisición del vicio): «non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum

propios de cada uno de ellos y las pasiones que regulan —en su caso—, pero solo se constituyen en virtud cuando adquieren unidad: las virtudes morales están intrínsecamente vinculadas entre sí, en dependencia mutua, de tal modo que o se tienen todas o no se tiene ninguna. Y lo que da unidad a todas las virtudes, entrelazando íntimamente sus materias, es la preparación del ánimo, que, en este sentido, constituye su elemento formal.

También podemos hablar de dos elementos —material y formal— en las pasiones: «...en las pasiones del alma, el mismo movimiento de la potencia apetitiva es como el elemento formal, y la transmutación corporal es como el elemento material, entre los cuales existe proporción».²³ El movimiento del apetito es el elemento fundamental, central, definitorio, de tal modo que el elemento material *sigue* al formal, pero no hay pasión sin transmutación corporal.²⁴ «Las pasiones —dice Marcos Manzanedo— son actos afectivos que van siempre asociados a especiales y típicas alteraciones corporales que ayudan a conseguir los fines intentados por la misma pasión (la consecución del bien o la superación del mal)».²⁵ Estas alteraciones corporales afectan sobre todo al corazón, que es el primer principio del movimiento en el animal:²⁶ «De donde en las pasiones del alma [...] lo formal es lo que cae del lado del afecto [...]; y lo material es lo que pertenece a la alteración del corazón...»²⁷ Y en otro lugar: «toda pasión afectiva tiene lugar según alguna transmutación corporal, como la contracción o dilatación del corazón o algo de esta naturaleza».²⁸ Bajo algunas pasiones estas transmutaciones exceden el área del corazón y se manifiestan externamente de un modo muy pronunciado; y así, por ejemplo, la ira y la lujuria producen un gran ardor corporal,²⁹ pudiéndose llegar —si las pasiones son muy fuertes— incluso a la locura.³⁰

Pues bien, como dijimos antes, las pasiones son los actos propios del apetito sensitivo. Se dicen “pasiones” —frente a *acciones*— en cuanto que efectos de lo apetecible

actum corrumpitur» (S. Th. I-II, q. 71, a. 4, c). Pues bien, esto es claro, aunque no lo es menos que la intensidad de los actos influye determinadamente en el número de operaciones necesario.

²³ S. Th. I-II, q. 44, a. 1, c.

²⁴ Cf. *Ib.*

²⁵ MANZANEDO, MARCOS F., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, Instituto Pontificio de Filosofía “Santo Tomás”, Madrid, 1984, p. 22.

²⁶ Cf. S. Th. I, q. 20, a. 1, ad 1.

²⁷ *De motu cordis*, n. 462. «...unde in passionibus animae, utputa in ira, formale est, quod est ex parte affectionis, scilicet quod sit appetitus vindictae; materiale autem quod pertinet ad alterationem cordis...».

²⁸ C. G., lib. 1, cap. 89, n. 3. «Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi».

²⁹ Cf. *In Et.*, lib. 7, lect. 3, n. 15.

³⁰ Cf. *De malo*, q. 3, a. 9, c.

en el entendimiento sobre el apetito.³¹ A este respecto hay que hacer una aclaración. Si son *pasiones*, ¿en qué sentido Santo Tomás en múltiples pasajes —algunos de ellos ya reproducidos— las describe como *operaciones* inmanentes? La clave nos la da Juan Fernando Sellés prosiguiendo los textos tomistas:

Entonces, en rigor, ¿se identifican las pasiones con las operaciones inmanentes del deseo sensible o no? Tomás de Aquino unas veces parece identificar las pasiones con los actos del apetito sensitivo, pero otras parece distinguirlas, al menos accidentalmente, pues mantiene que las acciones y las pasiones son indivisibles por esencia, pero son divisibles por accidente.

¿Y realmente, se distinguen los actos de las pasiones? Sí, los actos u operaciones inmanentes son las actuaciones del deseo sensible, pero las pasiones son el cambio que sufre la potencia orgánica cuando ejerce tales actos. 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 [y así lo haremos en lo sucesivo], pues el acto no puede ser pasivo, como tampoco el hierro puede ser de madera.³²

Ahora bien, el apetito sensitivo es una facultad genérica, una “*vis in genere*”³³ integrada por dos potencias, el apetito irascible y el concupiscible,³⁴ correspondiendo a cada de una de ellas pasiones distintas. Al concupiscible pertenecen las referentes al bien y al mal considerados en absoluto; al irascible, las que tienen por objeto el bien o el mal bajo la razón de arduo, en cuanto difíciles de alcanzar o evitar.³⁵ A continuación intentaré enumerarlas y describirlas con la mayor precisión posible.

Las pasiones elementales del apetito concupiscible son: el amor, el odio, la concupiscencia o deseo sensible, la aversión o fuga, la delectación sensible, corporal o natural, y el dolor.³⁶ Las pasiones elementales del apetito irascible son: la esperanza, la audacia, la desesperación, el temor y la ira. Estas son las once pasiones que presentan “diferencias esenciales”, es decir, que son distintas según la especie, y todas las demás pasiones del ánimo (ilusión, alegría, abatimiento, antipatía, angustia, exultación, compasión, júbilo, tranquilidad, impaciencia, envidia, indignación, ansiedad, pudor,

³¹ «...ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis...» (S. Th. I-II, q. 41, a. 1, c).

³² SELLÉS, Juan Fernando, *o. c.*, pp. 36-37.

³³ S. Th. I, q. 81, a. 2, c.

³⁴ Con términos parecidos se refiere Santo Tomás a la mente, una *potentia generalis* integrada por entendimiento y voluntad. Sin embargo, hay que hacer constar que la unión de las facultades mentales es mucho más estrecha que las de la *sensualitas*. La mente es un sistema: entre entendimiento y voluntad la interdependencia es total. El apetito sensitivo es mera *vis in genere*; de hecho, el apetito concupiscible puede operar con independencia del irascible, siempre que el bien al que se dirija o el mal que pretenda rechazar no presenten dificultades.

³⁵ Cf. *De malo*, q. 11, a. 1, ad 6.

³⁶ El gozo «continetur sub delectatione (est enim delectatio non corporalis, sed in interiori apprehensione consistens)». El deseo «differt a concupiscentia: eo quod concupiscentia est delectationis corporalis, desiderium autem cuiuscumque alterius delectabilis» (*In Et.*, lib. 2, lect. 5, n. 6).

rubor, vergüenza, admiración, estupor, congoja, cólera, manía, furor...),³⁷ en cuanto que presentan solo “diferencias accidentales” o son pasiones mixtas, se reducen a ellas en última instancia. Hablaremos de estas pasiones secundarias más adelante.

Los sentimientos básicos son el amor, el deseo y la delectación, y, dentro de ellos, el amor es el sentimiento primero, pues todas las pasiones, en última instancia, derivan de él:³⁸ «...todas las pasiones del alma derivan de un solo principio, a saber, del amor, en el cual tienen mutua conexión».³⁹ El amor es la atracción, aptitud, tendencia, inclinación hacia el bien, una tensión, proporción, consonancia, adecuación, mutua adaptación o connaturalidad que está en la base de todo afecto pero que constituye solo el primer efecto de lo apetecible sobre el apetito. El amor no es propiamente ni movimiento ni quietud, sino complacencia, y de esta conformidad se sigue el movimiento hacia lo apetecible y el descanso en ello:

La primera inmutación del apetito por el objeto apetecible —escribe Santo Tomás— se denomina amor, que no es otra cosa que la complacencia en lo apetecible; de esta complacencia se sigue el movimiento a lo apetecible, que es el deseo; y, por último, el descanso, que es el gozo.⁴⁰

[...] el amor, que importa cierta connaturalidad del apetito al bien amado; el deseo, que importa movimiento del apetito al bien amado; y la delectación, que importa quietud del apetito en el bien amado.⁴¹

Dice Aristóteles que el movimiento del apetito se desarrolla en círculo. En efecto, el bien apetecible imprime la forma al apetito, engendrando un sentimiento o pasión amorosa hacia él, y este mismo bien es el fin del movimiento del ánimo:

→ el *bien* es el principio primero del amor y, por ende, de todas las pasiones del alma;

→ el *amor* es el principio inmediato del movimiento del ánimo hacia el bien;

→ el *deseo*, que sigue al amor, es el mismo movimiento hacia el bien deleitable, hacia un bien que no se tiene;

³⁷ La mayoría de estos afectos también se dan en el plano espiritual, pero sin pasión: «...amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione» (S. Th. I-II, q. 22, a. 3, ad 3).

³⁸ El apetito concupiscible es el corazón de la sensualidad. Tal es así que todas las pasiones del irascible tienen su origen y su término en las pasiones del concupiscible: «...irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur...» (S. Th. I, q. 81, a. 2, c).

³⁹ S. Th. I-II, q. 41, a. 2, ad 1. «Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem».

⁴⁰ S. Th. I-II, q. 26, a. 2, c.

⁴¹ In Et., lib. 2, lect. 5, n. 5.

→ la *delectación*, que sigue al deseo, es el descanso en el bien poseído, para lo cual se requiere «la consecución del bien conveniente y el conocimiento de esta adquisición». ⁴² Es, en otros términos, «la impresión producida en el concupiscible por la presencia del bien». ⁴³

Queda claro que no hablamos aquí del amor como acto de la voluntad, sino del amor *sensible*. El término *amor*, en el sentido más lato, en su sentido clásico, designa “cualquier inclinación/tensión hacia un bien”. Dicha tensión puede serlo de cualquier apetito: del natural (amor natural), del sensible (amor sensible o sensitivo, o bien de concupiscencia si nos movemos en el ámbito de los hábitos) y del intelectual o voluntad (amor intelectual, racional o espiritual, dilección, o bien amor de amistad o benevolencia si hablamos de hábitos). Pero el sujeto propio de los sentimientos es el apetito sensible: el amor, en el sentido que ahora le estamos dando al término —el amor *como pasión*—, es la tensión del apetito concupiscible hacia su bien propio.

Tampoco hablamos del deseo y la delectación como movimientos de la voluntad. El deseo como acto de la voluntad es denominado propiamente *cupiditas* o deseo voluntario, deseo codicioso, concupiscencia no natural o, con Aristóteles, concupiscencia *con razón*. ⁴⁴ Y lo mismo podemos decir de la delectación, que como acto de la voluntad, como antes sugerimos, en cuanto que se da con un acto de la razón, en cuanto que espiritual o inteligible, recibe el nombre de *gozo*. ⁴⁵

En el lado opuesto se sitúa el odio, la aversión o fuga y el dolor. El *odio* es la repugnancia o disonancia del apetito hacia lo que se presenta como contrario al bien

⁴² S. Th. I-II, q. 32, a. 1, c.

⁴³ In III Sent, d. 26, q. 1, a. 3, c. «Impressio vero relicta in concupiscibili ex praesentia boni, dicitur delectatio vel gaudium». Y en otro lugar, a modo de síntesis: «Ipsium enim delectabile primo appetenti coniungitur aliquantulum secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens: et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili: unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliquantulum coniunctum est, quaeritur ulterius ut realiter coniungatur: ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii: quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium» (De ver., q. 26, a. 4, c). Ahora bien, «in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi» (De ver., q. 26, a. 5, ad 5).

⁴⁴ S. Th. I-II, q. 30, a. 3, c. «Duplíciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo aliquid est delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem, sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primae ergo concupiscentiae, naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt, unde et philosophus, in III Ethic., vocat eas communes et necessarias. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in I Rhetoric., philosophus dicit primas concupiscentias esse irracionales, secundas vero cum ratione».

⁴⁵ S. Th. I-II, q. 31, a. 3, c.

amado, en cuanto que destruye lo conveniente o dificulta o impide su consecución. El odio, por tanto, se deriva del amor:

[...] el amor y el odio —dice Tomás de Aquino— son contrarios cuando se consideran en relación a una misma cosa. Pero, cuando se refieren a cosas contrarias, no son contrarios, sino que uno es consecuencia del otro, pues por la misma razón que algo es amado, es odiado su contrario. Y así, el amor hacia algo es causa de que su contrario sea odiado.⁴⁶

Por otro lado, odio es cualquier rechazo de un mal —o de algo que se presenta o es aprehendido como tal—⁴⁷ y, así, podríamos hablar del odio natural, del odio sensible y del odio racional o voluntario. Pero nos estamos centrando en el apetito concupiscible. Nos referimos, por tanto, al odio *sensible*, al odio como pasión.

El odio, como digo, se deriva del amor. Y lo mismo podemos sostener de la aversión y el dolor, que —como el odio— derivan directamente de los sentimientos básicos —y muy especialmente del primero de ellos—, estableciéndose entre todos una perfecta simetría: comparten un mismo esquema, pero con signo opuesto.⁴⁸ El sentimiento primordial de cada esfera (positiva/negativa) es solo el primer efecto del bien/mal sobre el apetito, no constituye propiamente ni movimiento ni quietud, sino mera tensión, y de esta tensión se sigue el movimiento o la quietud, ambos sentimientos de signo contrario en una y otra esfera.

Y, así:

- El amor es complacencia, y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible (deseo) y el descanso en ello (delectación).
- El odio es displicencia, y a esta displicencia sigue el movimiento de aversión cuando el mal está por venir (un posible suspenso al final de curso) o el dolor cuando está presente (haber sido derrotado en una competición de ajedrez).

Sentimos *aversión* hacia los males que amenazan con frustrar nuestro deseo de bien, obstáculos que dificultan la consecución del fin pero que, en principio, pueden ser superados o males ausentes o distantes que, de estar presentes, causarían en nosotros un sentimiento de dolor. Sentimos *dolor* ante la pérdida definitiva del bien deseado o la presencia inevitable del mal que había suscitado nuestra aversión. Para ello, como en el caso de la delectación, son necesarios dos elementos, en

⁴⁶ S. Th. I-II, q. 29, a. 2, ad 2.

⁴⁷ En el caso del apetito natural, la aprehensión no es propia, sino del autor de la naturaleza: «...appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti, sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit» (S. Th. I-II, q. 40, a. 3, c).

⁴⁸ Cf. MELENDO, Tomás; MARTÍ, Gabriel: *Elogio de la afectividad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2009, p. 152.

este caso la unión de algún mal y el conocimiento de esa unión.⁴⁹ Tampoco ahora hablamos de movimientos voluntarios. Especialmente clarificadoras son las palabras de Manuel Úbeda y Fernando Soria acerca del dolor:

El dolor puede ser triple: natural, o acerca de la integridad del cuerpo, que es percibida por el sentido del tacto; no natural o interior, que depende de los sentidos internos; y, finalmente, racional, que es también interior y está subordinado a la razón práctica, y recibe propiamente el nombre de tristeza. Al dolor sensitivo interior se le aplican indistintamente ambos términos, pero con una cierta especificación, y así se le suele llamar *dolor interior* o *tristeza sensitiva*.⁵⁰

En el apetito irascible tenemos la *esperanza*, que es el ánimo de conseguir un bien futuro arduo y difícil pero posible de obtener y, frente a ella, la *desesperanza* o *desesperación*,⁵¹ que es el desánimo que llega cuando el bien arduo se muestra inalcanzable. La esperanza difiere claramente de la concupiscencia, pues «el objeto de la esperanza no es el bien futuro considerado en absoluto, sino en cuanto arduo y difícil de conseguir».⁵² Por lo demás, esperanza y desesperación presuponen el deseo, «pues de aquello que no cae bajo nuestro deseo, no tenemos ni esperanza ni desesperación».⁵³

La *audacia* es el ánimo de acometer las dificultades: «aquello que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehúye el daño futuro por la victoria de éste sobre el que teme, pero la audacia afronta el peligro inminente por su victoria sobre el mismo peligro».⁵⁴ De aquí se infiere que la audacia sigue a la esperanza, «pues por lo mismo que alguien espera superar un mal terrible inminente, se lanza sobre él audazmente»:⁵⁵ «el movimiento de la audacia hacia el mal presupone el movimiento de la esperanza hacia el bien».⁵⁶ Pero, ¿cuál es la causa de la esperanza y, por ende, de la audacia? Tomás de Aquino es muy claro en este punto:

⁴⁹ Cf. *S. Th.* I-II, q. 35, a. 1, c.

⁵⁰ ÚBEDA PURKISS, Manuel y SORIA, Fernando: Introducción al Tratado de las pasiones de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, BAC, Madrid, 1954, p. 839.

⁵¹ En latín existe el término único *desperatio*, que puede traducirse indistintamente por *desesperanza* y *desesperación*. Por ello, el matiz existente entre ambos sentidos pasó desapercibido a Tomás de Aquino, llegando a establecer la diferencia entre la *spes* y la *desperatio* «secundum differentiam possibilis et impossibilis» (*S. Th.* I-II, q. 40, a. 1, ad 3). Sin embargo, dicho matiz es plenamente coherente con su pensamiento: la desesperanza admite grados, en función de la dificultad para alcanzar el bien, hasta la desesperación, que surge cuando el bien se muestra totalmente inalcanzable.

⁵² *S. Th.* I-II, q. 40, a. 1, ad 2.

⁵³ *S. Th.* I-II, q. 40, a. 4, ad 3.

⁵⁴ *S. Th.* I-II, q. 45, a. 1, c.

⁵⁵ *S. Th.* I-II, q. 45, a. 2, c. «...ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum».

⁵⁶ *S. Th.* I-II, q. 45, a. 4, ad 2.

...la esperanza, causa de la audacia, es provocada por aquellas cosas que nos hacen estimar que es posible alcanzar la victoria, o en virtud de la propia potencia [...], o por la potencia de otros, como una multitud de amigos o de cualesquiera otros auxiliares, y principalmente si el hombre confía en el auxilio divino.⁵⁷

Se experimenta *temor* ante aquellos males y dificultades que amenazan y que parecen insuperables. El objeto del temor, por tanto, es «el mal inminente que no puede ser repelido fácilmente»⁵⁸ o «puede resistirse con dificultad».⁵⁹ Son muchísimos los pasajes en los que nuestro autor nos habla de la *severa dificultad* para evitar, repeler o resistirse al mal más que de la *imposibilidad* absoluta,⁶⁰ algo que —haciendo presente el mal— engendraría más bien dolor que temor. En efecto, Tomás de Aquino sigue en este punto directamente a Aristóteles:

De otro modo es estimado como no futuro algún mal que es futuro, a saber, por la necesidad, que hace estimarlo como presente. Por esta razón dice el Filósofo en el libro II de la Retórica que “aquellos que ya van a ser decapitados no temen”, viendo llegar inminentemente para sí la necesidad de morir; “pero para que alguien tema, es necesario que haya alguna esperanza de salvación”.⁶¹

De este modo, el temor se diferencia claramente de la tristeza:

- «La tristeza es del mal presente; el temor, del mal futuro».⁶²
- «La tristeza [...] se refiere al mal en absoluto [...]. El temor [...] se refiere al mal con cierta arduidad o dificultad».⁶³

En cuanto que el temor se refiere al mal que no puede ser evitado con facilidad, solo tiene razón de temible lo que proviene de una causa extrínseca: lo voluntario solo tiene tal naturaleza en la medida en que la voluntad puede ser inducida al mal por alguna causa exterior.⁶⁴ En efecto, lo que depende enteramente de nuestra voluntad

⁵⁷ S. Th. I-II, q. 45, a. 3, c.

⁵⁸ S. Th. I-II, q. 42, a. 5, c. «...obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest».

⁵⁹ S. Th. I-II, q. 41, a. 2, ad 3. «Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili, non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix posit». Existe un texto en el que Tomás de Aquino nos dice que el objeto del temor es «malum futurum difficile cui resisti non potest» (S. Th. I-II, q. 41, a. 2, c. La cursiva es mía), al cual no podemos resistirnos en absoluto. Pero en el artículo al que pertenece lo único que pretende mostrar el Santo es que el temor tiene un objeto especial. No sería justo, por tanto, entender este “no es posible” en su sentido literal.

⁶⁰ Cf. S. Th. I-II, q. 42, a. 2, c; I-II, q. 43, a. 1, c.

⁶¹ S. Th. I-II, q. 42, a. 2, c.

⁶² S. Th. I-II, q. 42, a. 3, ad 2.

⁶³ *Ib.*

⁶⁴ Cf. S. Th. I-II, q. 42, a. 3, c.

no tiene razón de temible, pues la dificultad del mal «desaparece en cuanto que algo depende de la voluntad». ⁶⁵

En el estudio de la *ira*, Santo Tomás sigue el camino inverso al que transita en el resto de las pasiones, partiendo de la ira como acto de la voluntad. Y así la define como «el apetito de causar daño a otro bajo la razón de justa venganza». ⁶⁶ Las nociones de justicia y de venganza en su conexión mutua nos sitúan claramente en el ámbito del espíritu, en el ámbito del apetito racional. Para encajar la ira *pasional* dentro de esta definición, nuestro autor nos dice que los animales realizan movimientos similares a los de la razón, en cuanto poseen un instinto natural recibido de la razón divina. ⁶⁷ Pero es claro que, como en el amor, el odio, el deseo, el dolor..., también aquí se da un doble nivel:

[...] aunque el animal bruto no apetece el honor en cuanto tal, desea naturalmente, sin embargo, cierta excelencia, y se aíra contra aquellos que le impiden alcanzarla. ⁶⁸

Como acto del apetito sensitivo, que es lo que aquí nos interesa, la ira es la pasión del que se subleva contra la pérdida irrecuperable de un bien deseado, contrarrestando en cierta medida los efectos del mal con un movimiento violento; y esta rebelión impetuosa adopta la forma de justa venganza en el ámbito de la voluntad. El movimiento de ira es causado por el dolor inferido, en él están presentes el deseo y la esperanza de rebelarse ⁶⁹ —siendo, no obstante, irreductible a estas pasiones—, ⁷⁰ y es seguido por la delectación que surge al ver consumada la rebelión. ⁷¹ La ira es la única pasión que no tiene contrario. ⁷²

De todas estas pasiones primarias, el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor son las principales, pues todas las demás «se reducen completamente a ellas». ⁷³ El gozo y la tristeza son completivas en absoluto. La esperanza y el temor lo son en cierto orden: «pues respecto del bien, comienza el movimiento en el amor, sigue por

⁶⁵ S. Th. I-II, q. 42, a. 3, ad 2. «Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate seu difficultate, quae tollitur, in quantum aliquid subiacet voluntati».

⁶⁶ S. Th. I-II, q. 47, a. 1, c. «...ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi».

⁶⁷ Cf. S. Th. I-II, q. 46, a. 4, ad 2.

⁶⁸ S. Th. I-II, q. 47, a. 2, ad 2.

⁶⁹ Cf. S. Th. I-II, q. 46, a. 1, c et *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 5.

⁷⁰ «Aunque Santo Tomás no siempre se expresa con suficiente claridad, opino que considera la ira como una pasión especial o elemental. Cuando dice que la ira es una pasión “compuesta”, sólo quiere significar que en ella intervienen siempre otras pasiones [...]. De todos modos es innegable que la ira es una pasión más compleja o complicada que otras» (MANZANEDO, MARCOS F., *o. c.*, p. 29, nota 5).

⁷¹ Cf. S. Th. I-II, q. 48, a. 1, c.

⁷² Cf. S. Th. I-II, q. 23, a. 3, c et *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, c.

⁷³ S. Th. I-II, q. 25, a. 4, c. «Omnes autem aliae passionis, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has complete reducuntur».

el deseo y termina en la esperanza; y respecto del mal, comienza en el odio, pasa a la aversión y termina en el temor».⁷⁴

La clasificación más sistemática de las pasiones secundarias la expone Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias* (III, d. 26, q. 1 a. 3, c), aunque la completa en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (q. 26, a. 4) y en el *Comentario a la Ética de Aristóteles* (lib. 2, lect. 5):

1º) En cuanto a la pasión misma, o según la intensidad y remisión:

- *Celo*: amor intenso sin participación del amado.
- *Abominación*:⁷⁵ odio intenso.
- *Alegría*: gozo intenso tomado según la disposición interior. Si la intensidad del gozo interior prorrumpe en ciertos signos exteriores, tenemos la *exultación* (*hilaridad* —gestos faciales— y *jovialidad* —palabras y hechos diversos—).
- *Acidia* y *angustia* (*achos*): tristeza intensa que inmoviliza al hombre —agravando el corazón para que no guste hacer nada— o impide el habla, respectivamente.
- *Presunción*: exceso de esperanza.
- *Temeridad*: exceso de audacia al combatir los males terribles.
- *Furor*: ira intensa.

2º) En cuanto al objeto, o según las diferencias materiales del bien y el mal:

- *Misericordia* o *compasión*: tristeza por la adversidad ajena, que es aprehendida como mal propio.
- *Envidia* o *emulación* (o *celo* en otro sentido) e *indignación* (*nemesis*): tristeza por la prosperidad del prójimo bueno o malo, respectivamente, que es aprehendida como mal propio.
- *Penitencia*:⁷⁶ tristeza por el propio pecado.
- *Vergüenza* (*turpitud*): temor por los actos torpes (*verecundia*) y por los reproches que origina (*erubescencia*, *sonrojo*).
- *Pereza* o *apatía*: temor por las operaciones futuras, que son aprehendidas como laboriosas.

⁷⁴ *Ib.* et cf. *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4

⁷⁵ Santo Tomás usa en no pocos pasajes el término *abominatio* también como sinónimo de *aversión* o *fuga*, entendiendo la abominación en estos casos como pasión primaria.

⁷⁶ La penitencia también puede inscribirse en el ámbito de los hábitos, como veremos al hablar de las virtudes.

- *Admiración, estupor y agonía, duda o trepidación*: temor derivado de la visión de cosas magnas y elevadas, inusuales o inciertas, respectivamente.⁷⁷

Ahora bien, como dice Marcos F. Manzanedo «sólo se obtiene un elenco preciso de las pasiones en el primer caso, es decir, en la clasificación basada en diferencias esenciales [pasiones primarias]. La lista de las pasiones accidentalmente diversas [pasiones secundarias] es imprecisa y a veces arbitraria (y por lo mismo, poco útil en el plano científico)».⁷⁸

Pues bien, las pasiones, bien ordenadas, constituyen un poderoso aliado para el crecimiento en la virtud —en toda virtud—. En efecto, las pasiones puestas al servicio de la recta razón y la voluntad bien ordenada aumentan considerablemente la bondad de la acción, pues «pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no solo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo».⁷⁹ Más aún, sentir placer, amor, esperanza..., regulados racionalmente atendiendo al mismo grado e índole de bondad de su objeto, por lo rectamente aprehendido como bueno⁸⁰ y dolor, temor, desesperación..., regulados racionalmente en función del mismo grado e índole de maldad de su objeto, por lo rectamente aprehendido como malo, propicia obrar más ágil y prontamente en el recto ejercicio de nuestra libertad, facilitándose e intensificándose así nuestro propio crecimiento: una correcta educación/formación de la afectividad nos permite dirigirnos al bien y a la verdad con más diligencia. Y así, contribuye notablemente al ejercicio del bien encontrar gozo en lo que hemos de hacer o en lo que sabemos que es bueno o fortalecer nuestro ánimo para la realización de acciones difíciles. Aunque nos estamos refiriendo a los afectos *sensibles*, esto es perfectamente aplicable a los afectos *espirituales*.⁸¹ Y es que «la afectividad humana suele ser al mismo tiempo sensitiva

⁷⁷ Mención aparte merece la felicidad (natural y sobrenatural), de la que hablaremos luego.

⁷⁸ MANZANEDO, MARCOS F., *o. c.*, p. 29.

⁷⁹ *S. Th.* I-II, q. 24, a. 3, c.

⁸⁰ «...sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum. Unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum» (*S. Th.* I-II, q. 29, a. 1, ad 2).

⁸¹ «Esbozadas estas distinciones, retomo el hilo del discurso y advierto que, al hablar de afectos del espíritu *no* me refiero a aquello que origina o motiva un sentimiento, denominado *causa* o *razón-motivo*, sino al sentimiento mismo.

Es decir, a la *conmoción-o/y-reposo-percibidos*, de forma más o menos clara y fuerte, pasajera o estable, que *experimentamos* en el ámbito *propriadamente espiritual*...

En tales circunstancias, no tiene por qué darse una alteración orgánica; basta con el *cambio* que experimenta una facultad finita [...] cuando se actualiza o incrementa su ejercicio o cuando, por el contrario, lo disminuye o pasa de la actividad al reposo.

Y no es precisa ni posible una modificación física constitutiva del sentimiento *espiritual*, justo porque ni la inteligencia ni la voluntad tienen órgano. De ahí que [...] los clásicos no les aplicaran el término *pasión*» (MELENDO, Tomás; MARTÍ, Gabriel; *o. c.*, p. 240).

e intelectual, pero se define diversamente según la intervención diversa (esencial o accidental) de uno o de otro orden».⁸²

Por lo demás, lo dicho es válido, sobre todo, para las pasiones *consequentes* al juicio de la razón, pero también es aplicable a las *antecedentes*.⁸³ Así es. En este último modo —antecedentemente— las pasiones oscurecen el juicio de la razón y, en esta misma medida, disminuyen la bondad del acto, pues «es más laudable que alguien haga una obra de caridad desde el juicio de la razón que desde la sola pasión de la misericordia».⁸⁴ Esta turbación de la mente es especialmente clara en el caso de la delectación:

[...] prestamos mucha atención a aquellas cosas que nos deleitan, y cuando la atención se adhiere fuertemente a alguna cosa, se debilita respecto de otras o se aparta totalmente de ellas. Y así, si la delectación corporal fuera grande, o impediría totalmente el uso de la razón, atrayendo hacia sí la tensión del ánimo, o la entorpecería mucho.⁸⁵

La pasión precedente —al contrario de lo que sucede con la consecuente, que es signo de la intensidad de la voluntad— disminuye el mérito o demérito del acto libre, «como cuando por la pasión es inclinada la voluntad a su acto».⁸⁶ Pero las pasiones admiten distintos grados de intensidad, y las moderadas pueden incluso contribuir al buen consejo y, por tanto, al buen obrar.⁸⁷ Por ello, hay que buscar proporción entre los efectos negativos y los positivos, pues, por ejemplo, «el mesurado

⁸² MANZANEDO, MARCOS F., *o. c.*, p. 14.

⁸³ vid. *S. Th.* I-II, q. 24, a. 3, ad 1.

⁸⁴ *Ib.* Nos referimos aquí exclusivamente al elemento formal —hablamos de la naturaleza del alma— y a la perturbación de la razón que de él pudiera derivarse, aunque también la perturbación del cuerpo —el elemento material de la pasión— puede obstaculizar en cierta medida, indirectamente, el ejercicio de la razón: la mente requiere de ciertas potencias sensitivas, y éstas pueden verse impedidas por la perturbación del cuerpo propia de la pasión (Cf. *S. Th.* I-II, q. 48, a. 3, c). Muy claros son los casos del temor (Cf. *S. Th.* I-II, q. 44, a. 4, c) y la ira (Cf. *S. Th.* I-II, q. 48, a. 3, ad 1). Por lo demás, entronca aquí la distinción de San Jerónimo, recogida por Santo Tomás, entre pasiones y propasiones: «Tunc autem totaliter homo per huiusmodi affectus transmutatur quando non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem. Quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem; unde sic dicuntur propasiones, primo autem modo passiones» (*De ver.*, q. 26, a. 8, c).

⁸⁵ *S. Th.* I-II, q. 33, a. 3, c. «... ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediēt usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impediēt».

⁸⁶ *De mal.*, q. 3, a. 11, c. No obstante, el acto posterior a la pasión solo estará exento de culpa si la pasión es tan fuerte que anula totalmente el uso de la razón y si la voluntad no pudo hacer nada para impedirla (Cf. *S. Th.* I-II, q. 77, a. 7, c).

⁸⁷ «...si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, in quantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari» (*S. Th.* I-II, q. 44, a. 4, c).

no huye de todas las delectaciones, sino de las inmoderadas y de las inconvenientes a la razón». ⁸⁸

Sin embargo, las pasiones, si no son puestas al servicio de la razón —como cuanto obramos por lo que nos “apetece”—, dificultan notablemente el ejercicio del bien. Y es que la pasión puede impedir o corromper el juicio de la razón y arrastrar y mover indirectamente la voluntad de varios modos:

1º) «Por la vehemencia de su movimiento, impulsando a hacer más de lo que dicta la razón, lo que principalmente sucede en los deseos de delectación y otras pasiones que pertenecen a la continuación del apetito»; ⁸⁹

2º) «... retrayendo a menos de lo proporcionado según la razón, como es patente en el temor y en otras pasiones pertenecientes a la fuga». ⁹⁰

3º) En consonancia con los dos anteriores, «el que está dominado por la pasión, no considera en particular aquello que sabe en universal, en cuanto que la pasión impide tal consideración». ⁹¹ Y ello sobre todo por cierta distracción del alma hacia el acto del apetito sensitivo. ⁹² Y así se puede llegar a un punto en que «el hombre pierde totalmente el uso de la razón»: ⁹³

Aristóteles dice en el libro VII de la *Ética* que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones, dos de ellas universales: una de la cuales es de razón —por ejemplo “ninguna fornicación ha de ser cometida”— y otra de pasión —por ejemplo “hay que seguir la delectación”—. Así pues, la pasión sujeta a la razón para que no adopte y concluya bajo la primera y, dominándola, adopta y concluye bajo la segunda. ⁹⁴

⁸⁸ S. Th. I-II, q. 34, a. 1, ad 2. «... temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes».

⁸⁹ *In Et.*, lib. 2, lect. 10, n. 10. «Uno modo vehementia sui motus, impellendo ad plus faciendum quod ratio dictat, quod praecipue contingit in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quae pertinent ad prosecutionem appetitus».

⁹⁰ *Ib.* «... retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem, sicut patet de timore et de aliis passionibus ad fugam pertinentibus».

⁹¹ S. Th. I-II, q. 77, a. 2, c.

⁹² Cf. *De malo*, q. 3, a. 10, c.

⁹³ S. Th. I-II, q. 77, a. 2, c. Esto no afecta ni a los animales ni a los niños pequeños, pues, al carecer del uso de la razón, se mueven exclusivamente por las pasiones del apetito sensitivo (Cf. *In Et.*, lib. 3, lect. 4, n. 3): «Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sensualitas nobis pecoribusque communis sit, tamen aliquid convenit sensualitati in nobis quod non convenit sibi in brutis, scilicet esse aliquialiter subjectam rationi, ratione cuius in sensualitate humana potest esse peccatum, non autem in sensualitate brutali» (*In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, ad 1).

⁹⁴ S. Th. I-II, q. 77, a. 2, ad 4. «Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda». Solo algunas pasiones son malas en sí mismas, a saber, las que implican complacencia con el mal (pereza) o displicencia con el bien (envidia). En la mayoría de los casos, como dijimos, el mal se da por exceso o por defecto de acuerdo con la recta razón (Cf. S. Th. II-II, q. 158, a. 1, c).

Y es aquí donde entra en juego la virtud, pues la regulación de las pasiones es obra de las virtudes,⁹⁵ en concreto de la templanza, la fortaleza y sus derivadas (si bien dicha regulación capacita para el ejercicio del bien y, por tanto, para los actos propios de todas las virtudes), de tal modo que las pasiones del alma —como dijimos al principio— «en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud».⁹⁶ La vinculación entre las pasiones y las virtudes es, pues, intrínseca.

La razón, en la cual está la voluntad, impera al irascible y al concupiscible no con principado despótico, como es imperado el siervo por su amo, sino con principado real o político, como los hombres libres son regidos por el gobernante, que pueden desobedecer. De donde el irascible y el concupiscible pueden moverse en contra de la voluntad, y así nada impide que la voluntad algunas veces sea movida por ellos.⁹⁷

Pues la razón no puede eliminar la condición de la naturaleza, y es propio de la naturaleza sensible deleitarse y gozar con lo conveniente y dolerse y entristecerse con lo nocivo; luego la razón no puede eliminar esto, pero sí puede moderarlo de modo que por la tristeza no se aparte de su rectitud.⁹⁸

Terminamos este apartado con un texto de J. F. Sellés que recoge perfectamente el papel de la virtud en la regulación de las pasiones:

Moderar las pasiones no significa siempre reducir su impulso, sino a veces aumentarlo. Se reduce cuando su tendencia es desordenada. Se aumenta cuando después de haber deliberado acerca del bien y de la acción conveniente a realizar, el impulso de la pasión para ejercer la acción no es suficiente [...]. No conviene, pues, ser pasional a la hora de deliberar y de decidir [...]. Pero conviene atender a las pasiones tras esos actos de las potencias superiores, es decir, conviene ser pasional tras haber ponderado, juzgado y elegido suficientemente las cosas. Conviene impulsar las buenas pasiones a la hora de actuar, porque así las acciones se realizan de modo más fácil y agradable. Pero si unas veces se reduce la pasión y otras se incrementa su impulso, ello implica que las virtudes indican el *justo medio* a las pasiones.⁹⁹

⁹⁵ «La razón debe ordenar las pasiones con la virtud, esto es, no subordinarse al dictamen de los deseos o apetencias sensibles» (SELLÉS, Juan Fernando, *o. c.*, p. 33).

⁹⁶ *S. Th.* I-II, q. 24, a. 2, ad 3.

⁹⁷ *S. Th.* I-II, q. 9, a. 2, ad 3.

⁹⁸ *Super Iob*, cap. 3.

⁹⁹ SELLÉS, Juan Fernando, *o. c.*, p. 32.