

---

## LA *SENSUALITAS* SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

---

*Dr. Martín F. Echavarría\**

Aunque el concepto de *sensualitas* hunde sus raíces en la Patrística, adquiere su significado técnico en el s. XII, y es usado por los autores más significativos del s. XIII, como Tomás de Aquino. En santo Tomás la sensualidad es claramente identificada con el apetito sensitivo considerado al margen de la influencia de la razón. Los actos de la *sensualitas* en cuanto tal son los primeros movimientos, cuya calificación moral es problemática.

*Palabras clave: Tomás de Aquino, sensualidad, primeros movimientos, psicología medieval, ética.*



---

### *SENSUALITAS* ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

---

Although the concept of *sensualitas* has its roots in the Fathers of the Church, it acquires its technical meaning in the twelfth century, and is used by the most significant writers of the thirteenth century, such as Thomas Aquinas. In St. Thomas sensuality is clearly identified with the sensitive appetite considered outside the influence of reason. The acts of *sensualitas* as such are the first movements, whose moral status is problematic.

*Keywords: Thomas Aquinas, sensuality, first movements, Medieval psychology, ethics.*

---

\* Universidad Católica de la Plata, Argentina. Correo electrónico: martin.echavarría@ucalp.edu.ar

## Introducción

### 1. Historia del concepto de sensualitas hasta santo Tomás

#### a) Desde los Padres hasta Pedro Lombardo

AL PARECER, LA PALABRA *SENSUALITAS* NO FUE USADA POR LOS AUTORES latinos antiguos. Según San Buenaventura, los filósofos no usaron este nombre porque desconocían la rebelión de la carne contra el espíritu consecuencia del estado de naturaleza caída:

*Ad illud tamen quod quaeritur, quare philosophi non hoc nomine utuntur; dicendum, quod sensualitas non tantum nominat ipsam potentiam sensibilem quantum ad propriam naturam, sed etiam in quantum respectu rationalis habet quandam rebellionem, quae ex peccato originali in homine traducitur. Et quoniam non pervenerunt ad cognitionis originalis peccati nec lapsus hominis, ideo non utuntur hoc nomine, sicut sacra Scriptura<sup>1</sup>.*

De este modo se explica el contexto teológico que envuelve casi siempre al concepto de sensualidad. En todo caso, la palabra sensualidad tampoco se encuentra en la *Vulgata*<sup>2</sup> (aunque se debe tener en cuenta que, para los medievales, la Escritura es algo más amplio, que incluye por lo menos las Glosas, si no también los comentarios de los Padres y la Tradición toda). En cambio, la encontramos ya en Tertuliano para significar la parte sensitiva del alma<sup>3</sup>. A partir de allí, el término es usado por varios Padres de la Iglesia. San Agustín es la referencia principal, aunque casi no usa el término *sensualitas*, y cuando lo hace es dudoso que sea en el sentido técnico que adquirió después<sup>4</sup>. Los escolásticos citan un amplio pasaje del *De Trinitate* en el que la palabra no aparece, pero que está en la base de las principales cuestiones que se pondrán en torno a la sensualidad:

1 BONAVENTURA, Sanctus, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Tomus II, Ad Aquas Claras (Quaracchi), Florentia, 1885, L. II, dist. XXIV, P. II, dub. III, p. 588.

2 Aunque no he podido hacer un estudio exhaustivo, no he encontrado el término en la *Vulgata Clementina*, ni tampoco en la *Nova Vulgata*.

3 Cfr. TERTULLIANUS, De anima, XVII, 1-2 (MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, Paris, 1844-1855 (en adelante, PL), 2, 674 A – B): “Contingit nos illorum etiam quinque sensuum quaestio, quos in primis litteris discimus, quoniam et hinc aliquid haereticis procuratur. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant, secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles, certe Plato in Timaeo irrationalem pronuntians sensualitatem et opinioni coimplicitam”; ibidem, XXXVIII, 6: “Alioquin licebit animae dilapsa domo ex destitutione priorum subsidiarum incolumi abire, habenti sua firmamenta et propriae conditionis alimenta, immortalitatem rationalitatem sensualitatem intellectualitatem arbitrii libertatem”.

4 AUGUSTINUS HIPPONENSIS, Sanctus, *Contra Faustum*, L. 15, Caput IV (PL 42, 306): “Quia in comparatione lapidis, qui sine sensu est, caro sentit, per lapidis insensualitatem significatum est cor non intellegens et per carnis sensualitatem significatum est cor intellegens”.

*Así como en aquel conocido maridaje de los dos primeros seres humanos que existieron no comió la serpiente de la fruta del árbol prohibido, aunque sí incitó al bocado; y la mujer no fue sola en gustar el manjar, sino que dio a su hombre y ambos comieron, aunque haya sido la mujer sola la que habló con la serpiente y fue seducida, esto mismo pasa y se nota en el hombre individual divorciado de la razón que se entrega a la sabiduría, por culpa también de un secreto y misterioso ayuntamiento carnal o, por decirlo así, de un movimiento sensual del alma, que pone toda su atención en los sentidos del cuerpo, que nos son con las bestias comunes. El sentido del cuerpo percibe las cosas corporales; las espirituales, incommutables y eternas, las conoce la razón que se aplica a la sabiduría. El apetito se acerca a la razón que se orienta a la ciencia, pues la ciencia llamada de acción raciocina sobre los objetos corporales que el sentido del cuerpo percibe; y será bueno su razonar si refiere este conocimiento al fin del bien sumo; malo, si el alma se propone gozar de estos bienes para descansar en su felicidad falsa.*

*Cuando el sentido bestial de la carne excita a la caricia del goce a esta parte inferior del alma que se ocupa de las cosas temporales y terrenas con la vivacidad propia de su raciocinio, impulsada por la necesidad misma de su acción, y usa de ellas como de un bien privado y propio, y no como público y común, cual es el bien incommutable, entonces es como si la serpiente hablase a la mujer. Consentir en este halago es comer del fruto prohibido. Y si este consentimiento se satisface con sólo el deleite del pensamiento, y la autoridad de un consejo superior contiene los miembros para que no sean entregados como instrumentos de iniquidad al pecado, sería como si la mujer sola gustase del fruto prohibido. Finalmente, si, además de consentir en usar mal de las cosas que se perciben por los sentidos del cuerpo, decide que todo pecado, si está en su poder, sea consumado por el cuerpo, entonces se ha de entender que aquella mujer dio a su marido y ambos gustaron el alimento prohibido. No es posible el pecado, ni de pensamiento ni de obra, si la atención del alma, con poder absoluto para lanzar los miembros a la acción o refrenarlos, no cede servilmente al acto culpable.*

*Ciertamente no se puede negar el pecado cuando el alma se deleita en pensamientos ilícitos, aunque no se decida a ponerlos por obra, si retiene y rumia con agrado lo que rechazar debía en el instante mismo de su aparición; pero es un pecado mucho menor que si se determina llevarlo a la práctica<sup>5</sup>.*

5 AUGUSTINUS HIPONENSIS, Sanctus, *De Trinitate*, l. 12, c. 12 (PL, 42, 1007): "Sicut enim in illo manifesto coniugio duorum hominum qui primi facti sunt non manducauit serpens de arbore uetita sed tantummodo manducandum persuasit, mulier autem non manducauit sola sed uiro suo dedit et simul manducauerunt,

Aunque la palabra *sensualitas* no aparece en este pasaje, ni mucho menos una definición de la misma, por lo menos desde Pedro Lombardo será el punto de referencia del que surgen varias preguntas y disputas. En este texto, primero que nada, se comparan los tres protagonistas del primer pecado, la serpiente, la mujer y el hombre, con tres partes del alma: la parte sensual, la parte de la razón en que está la ciencia, que se refiere a las cosas temporales percibidas por los sentidos (razón inferior), y la parte de la razón dirigida a la contemplación de las razones eternas, en la que reside la sabiduría (razón superior). La parte sensual la compartimos con los demás animales. Se sacan de allí consecuencias morales. A veces el mal se detiene en la tentación de la serpiente, es decir queda sólo en la sensualidad; otras, es solo la mujer quien come; es decir alcanza a la razón inferior; finalmente, otras veces el hombre también come, y se consume el pecado más grave; es decir, se decae de la contemplación de la verdad eterna al gozo posesivo de las cosas terrenas. De aquí, y de las últimas palabras del texto, surge el problema de la moralidad de los primeros movimientos de la sensualidad, que preocupa a los autores escolásticos<sup>6</sup>.

---

*quamuis cum serpente sola locuta et ab eo sola seducta sit, ita et in hoc quod etiam in homine uno geritur et dinoscitur, occulto quodam secreto que coniugio carnalis, uel ut ita dicam qui in corporis sensus intenditur sensualis animae motus, qui nobis pecoribus que communis est, seclusus est a ratione sapientiae. Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; aeterna uero et incommutabilia spiritalia ratione sapientiae intelleguntur. Rationi autem scientiae appetitus uicinus est quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis; si bene ut eam notitiam referat ad finem summi boni; si autem male ut eis fruatur tamquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat.*

*Cum ergo huic intentioni mentis quae in rebus temporalibus et corporalibus propter actionis officium ratiocinandi uiuacitate uersatur carnalis ille sensus uel animalis ingerit quandam inlecebram fruendi se, id est tamquam bono quodam priuato et proprio non tamquam publico atque communi quod est incommutabile bonum, tunc uelut serpens alloquitur feminam. Huic autem inlecebrae consentire de ligno prohibito manducare est. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superioris uero auctoritate consilii ita membra retinentur ut non exhibeantur iniquitatis arma peccato, sic habendum existimo uelut cibum uetium mulier sola comederit. Si autem in consensione male utendi rebus quae per sensum corporis sentiuntur ita decernitur quodcumque peccatum ut si potestas sit etiam corpore compleatur, intellegenda est illa mulier dedisse uiro suo se cum simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solum cogitandum suauiter uerum etiam efficaciter perpetrandum mente decerni nisi et illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus mouendi uel ab opere cohibendi malae actioni cedat et seruiat.*

*Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et uolens libenter quae statim ut attingerunt animum respui debuerunt, negandum est esse peccatum sed longe minus quam si et opere statuatur implendum".* Con correcciones, seguimos la traducción de Arias, Luis, La Editorial Católica, Madrid, 1985, pp. 572-573.

<sup>6</sup> Por ejemplo, cfr. Alexander de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi, Florentia, 1952; II, dist. XXIV, 16 (p. 218): "*Ita dixit quod in viro et muliere et serpente est peccatum. Sed quoniam in nobis aliquando consummatur peccatum mortale, aliquando veniale per haec tria, ideo nunc ostendit quando fit peccatum mortale et quando veniale, dicens quod, cum delectabile est in moto sensuali tantum, tunc est veniale et leuissimum. Sed postquam fuerit in motu sensuali et inferior pars rationis consenserit, aut hoc consentit sola delectatione cogitationis, aut uoluntate perficiendi, si locus adfuerit vel tempus. Si ultimum, tunc manducat uterque, scilicet tam mulier quam vir. Si autem consentiat cogitationis delectatione, aut diu permanet in cogitatione delectando, aut non diu. Si diu, tunc gustat mulier sine viro, tamen simul damnabuntur vir et mulier. Si autem non diu, tunc veniale est".*

También encontramos el término en san Gregorio Magno, que lo usa para significar la bíblica “carne”: por el alma poseemos la racionalidad, que se adscribe a la mente (*mens*) y que tenemos en común con los ángeles, y también la sensualidad, que corresponde a la carne y que compartimos con los animales brutos<sup>7</sup>.

El tratamiento sistemático que los autores escolásticos, entre ellos santo Tomás, hacen de la *sensualitas* depende del que hace el *Magister Sententiarum*, Pedro Lombardo, en la dist. XXIV, c. 4 del l. II de sus *Sentencias*. En esta, tomando como referencia patrística a san Agustín, da la definición de sensualidad que será canónica para los autores posteriores: “La sensualidad es cierta facultad del alma inferior, de la cual procede el movimiento que se dirige al sentido del cuerpo y el apetito de las cosas que corresponden al cuerpo”<sup>8</sup>. Según el Maestro de las *Sentencias*, la sensualidad es la parte del alma que compartimos con los animales<sup>9</sup>. Es importante señalar que Pedro Lombardo usa a veces la expresión “*appetitus sensualitatis*”, lo que va claramente en la dirección que tomará santo Tomás, quien identifica la sensualidad con el apetito sensitivo. El Maestro de las *Sentencias* no da muchos datos más para interpretar la sensualidad. Las disputas surgidas del comentario de estos pasajes en los siglos XII y XIII irán precisando el sentido de esta *sensualitas*<sup>10</sup>.

### b) Los grandes Doctores del siglo XIII

Como se colige por la cita que hemos puesto anteriormente, para san Buenaventura “sensualidad” designa no solo la potencia (apetitiva o cognitiva) sensitiva, sino ésta en cuanto afectada por el pecado original y, por lo tanto, rebelde contra el espíritu. En esta perspectiva, netamente teológica, el Doctor Seráfico la contrapone al *libre arbitrio*:

*Secundum hoc intelligendum est, quod homo habet potentias animae, per quas convertitur ad spiritualia; et habet potentias, per quas convertitur ad sensibilia. Et illae virtutes, per quas convertitur ad spiritualia,*

7 Cfr. GREGORIUS MAGNUS, Sanctus, *In librum primum Regum expositionum libri VI*; lib. 6, cap. 3, línea 38 (PL 79, 418 A): “*Nam, cum ex anima rationalitatem ac sensualitatem habeamus, rationalitas menti, sensualitas carni adscribitur; et per illam cum angelis, per istam cum brutis animalibus conuenimus*”.

8 “*Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium*”, PETRUS LOMBARDUS, Magister, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, Editio Tertia, Ad Fidem Codicum Antiquorum Restituta, Tom. I, Pars II, Liber I et II, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), 1971; L. II, dist. XXIV, cap. 4 (143), p. 453.

9 *Ibidem*, cap. 3 (142), 2, p. 453: “*Quod animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis. Quod bruta animalia non habent, quia rationem carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis*”; *ibidem*, cap. 5 (144), 2, p. 454: “*Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit, quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet; quod autem in ea reperis commune cum beluis, ad sensualitatem pertinet*”.

10 No podemos detenernos aquí en los múltiples autores que en el siglo XII y principios del XIII tratan este tema, antecediendo y preparando el tratamiento que del mismo hacen los grandes autores escolásticos del siglo XIII. Aunque el tema de la sensualidad no es tratado *in recto*, cfr: el clásico y erudito estudio de LOTIN, Odon, “*Les mouvements premiers de l'appétit sensitif de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin*”, en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 1948, pp. 491-589.

*insimul collectae unum posse perfectum animae integrant; et quaedam potestas resultat interioris hominis regitiva, quae quidem vocatur arbitrii libertas, in qua consistit principaliter meritis et laus et vituperium. Secundum autem quod homo habet converti ad haec sensibilia, similiter habet et suas potentias, quae similiter in uno concurrentes integrant quasi unum perfectum posse, per quod intenditur circa ista sensibilia; et hoc nomine sensualitatis censetur in Scriptura, quae simul comprehendit sensibiles cognitivas et motivas, sicut et arbitrii libertas, ut videbitur infra. Et hoc est quod habitum est super, eadem distinctione, quod 'sensualitas est quaedam vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis exterioris sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium'; et ita comprehendit de sua propria acceptione sensitivam et motivam brutalem. Et quoniam inferior portio rationis per peccatum multum trahitur a sensualitate, et homo comparatus est iumentis et similis est illis; ideo inferior portio rationis aliquando in Scriptura nomine sensualitatis censetur propter nimiam conversionem sui ad sensibilia<sup>11</sup>.*

La perspectiva asumida por Buenaventura en la interpretación de la sensualidad, no solo es legítima y verdadera, sino también muy útil para expresar dinámicamente en términos anímicos la contraposición paulina entre espíritu (*libre arbitrio*) y carne (*sensualidad*). Sin embargo, no deja de plantear algunos problemas que hacen necesarias algunas precisiones. Tal como se dicen las cosas en este párrafo, se podría pensar que las potencias que forman un único *posse* en el caso del libre albedrío serían las puramente espirituales (intelecto y voluntad), mientras que en el caso de lo que aquí se llama sensualidad se trataría de las potencias “cognitivas y motrices” de orden sensitivo (sentidos externos e internos, apetitos sensitivos y potencias locomotivas), junto con la parte inferior de la razón. Pero esto no parece del todo exacto, porque los actos del apetito sensitivo pueden ser imperados y educados por la razón, y, por lo tanto, pasar a formar parte del único *posse* que tiende a las cosas espirituales, la libertad de arbitrio; de modo semejante a como la razón inferior, abandonando la dirección de las razones eternas, se puede dejar llevar (junto con la voluntad) por las cosas sensibles, contra las espirituales. Por otro lado, aunque este uso peyorativo del término sensualidad sea legítimo, hace difícil entender por qué, entonces, los movimientos de la sensualidad no son pecados, al menos pecados mortales, como el mismo Buenaventura sostiene<sup>12</sup>.

Por su parte, Alberto Magno en su comentario a los mismos pasajes del *Magister Sententiarum*, hace un análisis menos directamente teológico, de carácter diríamos filosófico-psicológico, pero que entra más en el tema de las potencias incluidas en la *sensualitas*.

11 BONAVENTURA, Sanctus, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Tomus II, Ad Aquas Claras (Quaracchi), Florentia, 1885; L. II, dist. XXIV, P. II, dub. III (p. 587-588).

12 *Ibidem*, L. II, dist. XXIV, P. II, art. III, q. 1 et 2.

Al preguntarse si la sensualidad es una única potencia (a lo que Buenaventura respondía de algún modo con su distinción entre las potencias y el único *posse* que podían formar), San Alberto hace un fino análisis de las potencias involucradas en los actos atribuidos a la sensualidad. Aunque largo, merece la pena citar el texto completo:

*Sine praejudicio videtur mihi, quod sensualitas non nominet vim et potentiam unam, sed multas, scilicet omnes illas in quibus perficitur motus ex sensuali apprehensione: ille autem perficitur duabus viis: potest enim incipere a sensu accipienti, et communi componente unum sensibile cum altero, sicut incepit in muliere, sicut dicitur: Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile. Scilicet ibi fuit sensus communis componens visibili cum gustabili. Deinde sequitur actus phantasiae practice componentis et dividentis acceptum a sensu, secundum compositionem ex qua elici possunt intentionis boni et mali, convenientis et non convenientis, sive nocivi vel amici. Et deinde aestimativa informata illis intentionibus, et instigans ad motum vel fugam. Et deinde sequitur affluentia desiderii quod est potentia communis: et habet duas partes, scilicet concupiscibile et irascibile, et affluit per concupiscentiam in delectabile, per iram autem insurgit contra nocivum. Et deinde est tactus delectabilis in anima per delectationem: et ibi completur motus sensualitatis: unde etiam ab illo denominatur, quia sentit conjunctionem delectabilis sensibilis.*

*Alius modus inceptionis est a memoria quae (sicut dicit Commentator super lib. de Anima) facit stare per reflexionem singulare ante sensum: et in progressu nulla est variatio.*

*Et videtur mihi, quod sensualitas nominet animam sensibilem in omnibus his viris motivis. Necessesse est enim, quod in omni motu fiat nuntiatio per apprehensionem, quae incipit a sensu, vel a memoria: et postea decurrit illa via quam diximus: sed tamen principaliter ultimum complens est tactus, vel conjunctio sensibilis delectabiliter in sensu interioris delectationis<sup>13</sup>.*

Lo primero que se puede notar es el cambio de estilo respecto de Buenaventura. Mientras que en este el enfoque era radicalmente teológico, en Alberto es próximamente filosófico, aunque ordenado a una finalidad teológica, dentro de un tratado formalmente teológico. Como consecuencia, en el Doctor Universal el término *sensualitas* no tiene un sentido teológico inmediato (a pesar de la referencia al pecado de Eva). La sensualidad es aquí el “alma sensible en todas sus fuerzas motivas”. Estas potencias son: los sentidos exteriores, los interiores (de los que aquí Alberto menciona el sentido común, la fantasía,

<sup>13</sup> ALBERTUS MAGNUS, Sanctus, *Opera Omnia*, vol. XXVII, *Commentarii in II Sententiarum*, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1944; Lib. II, dist. XXIV, F, art. VIII, Solutio, pp. 406-407.

la estimativa y la memoria) y las potencias apetitivas sensitivas, irascible y concupiscible. Pero todo el movimiento de estas potencias (que comienza o por el sentido exterior o por la memoria) termina, o tiende a terminar, en el deleite sensible, que se hace por el sentido del tacto. De allí que en este acto se cumpla la esencia de la sensualidad, y que del acto de “sentir” así tome su nombre: “*sensualitas*”.

### c) *Santo Tomás*

La mayoría de los antecedentes mencionados son también fuentes directas del pensamiento del Aquinate sobre la sensualidad. La referencia principal es, como hemos señalado anteriormente, la definición de Pedro Lombardo. Santo Tomás trata sistemáticamente sobre la sensualidad en tres obras, que enumeramos por orden histórico:

1) El (primer) *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, L. II, dist. XXIV, q. 2.

2) La q. 25 *De veritate*<sup>14</sup>.

3) La *Summa Theologiae*, I, q. 81, sobre el concepto de sensualidad, además de tratar temas particulares relativos a la sensualidad en otras secciones, que citaremos en este estudio.

Es interesante notar que en estas tres obras Santo Tomás no dice exactamente lo mismo, a pesar de lo cual la doctrina que en ellas expone se mantiene fundamentalmente idéntica. Por ello resulta muy enriquecedora la lectura de las tres para tener una visión completa de la concepción tomasiana. Los límites de un trabajo como el presente impiden un desarrollo amplio de los temas en cada una de las obras. Nos limitaremos, por ello, a la exposición global de las ideas del Doctor Común, señalando oportunamente las obras de las que están tomadas.

Las tesis fundamentales sostenidas por Santo Tomás acerca de la sensualidad se pueden resumir en los siguientes puntos:

- El término sensualidad no designa una única potencia, sino un género de potencias.
- Este género es el de las potencias del apetito sensitivo, que se divide en dos especies, apetito concupiscible y apetito irascible.
- El nombre de sensualidad designa al apetito sensitivo en sí mismo, no en referencia a la razón, a diferencia de los nombres de apetito concupiscible y apetito irascible.
- Los actos propios de la sensualidad en cuanto sensualidad son los llamados “primeros movimientos”.

<sup>14</sup> Para una traducción al castellano, *cfr.* la hecha por Juan Fernando Sellés (con estudio preliminar del mismo autor), y publicada en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001. Las citas en latín de Santo Tomás las tomamos del sitio del *Corpus Thomisticum*, dirigido por Enrique Alarcón, disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/>.



- Los primeros movimientos de la sensualidad, en la medida en que anteceden al juicio de la razón, no pertenecen plenamente al orden moral. Pero en cierto modo sí. Por ello, en la sensualidad no hay pecado mortal, pero sí puede haberlo venial.

- Por la corrupción derivada del pecado original, no es posible evitar todos los movimientos desordenados de la sensualidad.

## II. Sensualidad y apetito sensitivo

### a) *Sensualitas y sensibilitas*

En línea con la mayoría de sus contemporáneos escolásticos, como hemos visto, Santo Tomás considera que el nombre “sensualidad” no designa una potencia única, sino un conjunto de potencias<sup>15</sup>. Como el nombre mismo lo indica, estas potencias son de orden sensitivo, que son aquellas que compartimos con los animales brutos. En esto, como es evidente, Santo Tomás no es original, sino que sostiene tesis tradicionales que, más allá de Pedro Lombardo, hunden sus raíces en la era patristica e incluso en la filosofía griega.

En lo que Santo Tomás difiere de sus antecesores es en la claridad con que identifica a la sensualidad con el apetito sensitivo. Como hemos visto, para Buenaventura la sensualidad es el conjunto de potencias, fundamentalmente de orden sensitivo (si excluimos a la *ratio inferior*) que se dirigen al deleite de este mundo. San Alberto identifica la sensualidad con las potencias del alma sensitiva, en cuanto culminan en el acto de placer sensitivo. Por su parte, Santo Tomás, aun incluyendo de algún modo las otras potencias del orden sensitivo en la sensualidad, considera que esencialmente la sensualidad es el apetito sensitivo. El Aquinate cree conveniente distinguir la “*sensualitas*” de la “*sensibilitas*”<sup>16</sup>:

*Differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum. Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando, vel fugiendo, ut in III De anima dicitur; ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis: et ideo dicitur in II De anima, quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus*

<sup>15</sup> Cfr. *De veritate*, q. 25, a. 2.

<sup>16</sup> Otros autores escolásticos distinguen *sensualitas* y *sensibilitas*, pero dan a estos términos otro significado. *Sensualitas* sería el nombre de esta facultad en los hombres, mientras que *sensibilitas* lo sería en los animales brutos. Cfr. LOTTIN, O., *op. cit.*

*ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suae convenientiae, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quae animalia persequuntur: aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed aestimando tantum: et ideo motus sensualitatis in duo tendit: in ea scilicet quae secundum exteriores sensus delectabilia sunt; et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus: aut ad ea quae nociva vel convenientia corpori secundum solam aestimationem cognoscuntur; et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium<sup>17</sup>.*

El argumento de Santo Tomás es claro. En la definición de Pedro Lombardo se dice que de la sensualidad “procede el movimiento que se dirige al sentido del cuerpo y el apetito de las cosas que corresponden al cuerpo”. Al hablar de “movimiento” y de “apetito”, quedan excluidas de la sensualidad todas aquellas potencias y hábitos cognoscitivos que no producen tales movimientos (como la imaginación entre las potencias sensitivas y el intelecto especulativo, entre las racionales). El “movimiento que se dirige a las cosas del cuerpo” es el del apetito concupiscible, que puede ser activado por los sentidos externos. El “apetito de las cosas que corresponden al cuerpo”, si significa algo distinto de la afirmación anterior, no puede ser sino aquel apetito que depende de la estimación de aspectos inadvertidos por el sentido exterior, pero evaluados por la *vis aestimativa*. Por eso, afirma el Aquinate, la sensualidad nace en el límite entre las potencias cognitivas sensitivas que aprehenden lo conveniente y no conveniente y el apetito sensitivo. Esencialmente, la sensualidad no es otra cosa que el apetito sensitivo<sup>18</sup>, aunque el concepto de sensualidad

<sup>17</sup> *Super Sent.* L. II, dist. XXIV, q. 2, a. 1, co.

<sup>18</sup> Este es el argumento, más conciso, de la *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 1, co.: “*Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII de Trin., sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens.*”

*Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui.*

*Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi”.*

pueda incluir de alguna manera a las potencias cognoscitivas que mueven inmediatamente al apetito, como el sentido y la estimativa<sup>19</sup>. Muy especialmente esta última, directora de orquesta de la vida apetitiva sensitiva. Por ello se debe distinguir la *sensibilitas*, que abarca a todas las potencias de la *pars sensitiva*, de la *sensualitas*, que tiene este significado más restringido.

## b) *El apetito sensitivo*

La *sensualitas*, más que una única potencia, designa el género de las potencias apetitivas sensitivas, y se divide en dos facultades, el apetito concupiscible y el irascible. Esta distinción se puede retrotraer por lo menos a Platón, aunque Santo Tomás la refiere a Gregorio Niseno (en realidad, Nemesio de Emesa) y a San Juan Damasceno<sup>20</sup>. Sin embargo, el nombre de *sensualitas* no es sinónimo de apetito sensitivo, aunque ambos designen la misma realidad. *Sensualitas* significa el apetito sensitivo en sí mismo, al margen de la influencia de la razón, mientras que *apetito sensitivo*, *concupiscible* e *irascible*, lo significan en cuanto integrado en la personalidad humana por la razón.

*Sensualitas non nominat simpliciter unam potentiam, sed unam secundum genus, scilicet appetitivam sensitivam, quae in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Sed tamen sciendum, quod ratione differunt sensualitas, et irascibilis et concupiscibilis. Cum enim, ut Dionysius dicit, natura inferior sui supremo, attingat infimum superioris naturae, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi conjungitur; unde et quaedam pars sensitiva, scilicet cognitiva, alio nomine ratio dicitur, propter confinium ejus ad rationem. Sic ergo dico, quod irascibilis et concupiscibilis nominant appetitum sensitivum, secundum quod completus est, et per diversa distinctus, et versus rationem tendens; unde et in homine irascibilis et concupiscibilis rationi obtemperant.*

*Sensualitas autem nominat sensitivum appetitum, secundum quod est incompletus et indeterminatus, et magis depressus; et ideo dicitur, quod in ea non potest esse virtus, et quod est perpetuae corruptionis; et ex ipsa sua indeterminatione quamdam unitatem habet, ut quaedam vis dicatur<sup>21</sup>.*

La parte sensitiva humana puede considerarse de dos maneras: en sí misma, o en cuanto participa de la razón. Esta distinción vale especialmente para el apetito sensitivo, que

<sup>19</sup> *Ibidem*, ad 2: "Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis, vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas".

<sup>20</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 81, a. 2, sc.; Nemesio DE EMESA, *De Natura Hominis*, 16 (MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologia Graeca*, Imprimerie Catholique, Paris, 1857-1866 (en adelante, PG) 40, 672B); Juan DAMASCENO, San, *De fide orthodoxa*, II, 12 (PG 94, 928C).

<sup>21</sup> *Super Sent.*, L. II, dist. XXIV, q. 2, a. 1, ad 3.

está afectado por el pecado original. El apetito sensitivo humano, en cuanto es dirigido por la razón, alcanza su máximo desarrollo y determinación, y se divide en apetito concupiscible e irascible. Pero en cuanto tiene de operación propia, separadamente de la razón, opera como si fuera una única facultad, más “deprimida”, más hundida en la potencia- lidad e imperfección, y en “perpetua corrupción”. En este pasaje del *Comentario a las Sentencias* nos encontramos con un Santo Tomás “agustiniano”, que se mueve en la línea de la escolástica antigua. Sin embargo, aunque no vuelve a repetir la afirmación de esa *sensualitas* que es como una única facultad, el Angélico mantendrá en todas sus obras la distinción de razón entre la sensualidad y los apetitos irascible y concupiscible; así como el estado de corrupción de la sensualidad. Leemos, por ejemplo, en la *Summa*:

[...] *sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione*<sup>22</sup>.

En todo caso, tanto en la q. 25 del *De veritate*, como en la *Summa*, Santo Tomás, bajo el título de sensualidad, trata ampliamente también del apetito sensitivo en cuanto influenciado por la razón.

### III. Los “primeros movimientos de la sensualidad”

#### a) *Motus primo primi y secundo primi*

Si la sensualidad es el apetito sensitivo (concupiscible e irascible) en cuanto ajeno al influjo de la razón, los actos propios de la sensualidad en cuanto tal serán los llamados “primeros movimientos”. Los primeros movimientos de la sensualidad son actos de las potencias apetitivas sensitivas activados por un conocimiento sensitivo y que surgen antes de que la razón los pueda discernir y, si son malos, rechazar. Una definición popular en el s. XIII es la de Juan de la Rochelle<sup>23</sup>: “Movimiento de la sensualidad según el impulso del *fomes*, que tiende impetuosamente al disfrute de la criatura deleitable” (*motus sensualitatis secundum impulsum fomitis tendens impetuose ad fruitionem creaturae delectabilis*<sup>24</sup>); aunque santo Tomás no la utiliza.

El principal tema que se presentaba era el de la imputabilidad moral de estos movimientos. Al respecto, desde su aparición en la escuela de Pedro Lombardo, hubo durante el siglo XII y XIII básicamente tres posturas: 1) la que considera que todo primer mo-

<sup>22</sup> *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 81, a. 3, ad 1.

<sup>23</sup> La sigue, por ejemplo, San Alberto Magno en la *Summa de creaturis*, parte I, tract. 4, q. 69, a. 3, part. 3.

<sup>24</sup> Citado por LOTTIN, O., *op. cit.*, p. 540.

vimiento de la sensualidad es pecado venial, por diversos motivos<sup>25</sup> (escuela de Pedro Lombardo); 2) La que considera que todo movimiento que no es elícito o imperado directamente por la razón, aun cuando fuera desordenado, no es pecado en absoluto, tampoco los primeros movimientos (Escuela de Abelardo y de Gilberto Porretano, Hugo de Saint Cher, Rolando de Cremona); esta posición es minoritaria; 3) La que considera que se debe distinguir entre los movimientos naturales del apetito natural y vegetativo, y los primeros movimientos que proceden del apetito sensitivo mediado por la imaginación; solo los segundos son imputables moralmente y son pecado venial, por motivos diversos (Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller). Santo Tomás se inclina por esta última posición.

La diferencia entre movimientos "*primo primi*" y "*secundo primi*" aparece en la escuela de Gilberto Porretano, y es usada en sentidos distintos por los autores sucesivos. Generalmente se dice que los *primo primi* son movimientos que no son percibidos por la razón, mientras que los segundos sí lo son, aunque no sean "consentidos". Los autores del siglo XII distinguen los siguientes pasos: primer movimiento, delectación, consenso e intención. Según Lottin, Santo Tomás sigue la línea de interpretación de Guillermo de Auxerre<sup>26</sup>. Santo Tomás menciona la diferencia entre *motus primo primi* y *secundo primi* en el Comentario a las *Sentencias*. Este es el pasaje:

*Respondeo dicendum, quod omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorundam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto<sup>27</sup>.*

Santo Tomás parece mencionar esta distinción entre *motus primo primi* y *secundo primi* solo para hacer referencia a una diferencia clásica en la escolástica de los siglos XII y XIII, pues la menciona poco en sus otras obras y de alguna manera la reduce a la diferencia entre apetito natural y apetito sensitivo, dejando al primero *fuera de la sensualidad* en sentido estricto. No podemos en esta ocasión desarrollar el amplio significado (analógico) del apetito natural en la obra de Santo Tomás. Baste señalar aquí que, en este contexto, se trata del apetito natural de las facultades vegetativas, que operan a través de las cualidades

25 Entre estos podemos mencionar: su procedencia del fomes consiguiente al pecado original; su dirección hacia un acto malo; no haber sido reprimido por la razón. En el aspecto histórico seguimos a Lottin.

26 Cf. LOTTIN, O., *op. cit.*, p. 580: "*Or, poursuit saint Thomas, quand nous affirmons que les mouvements premiers sont péché véniel, nous n'entendons point parler des mouvements désordonnées résultant de causes naturelles, entièrement soustraites à l'empire de la raison, mais uniquement de ceux qui procèdent d'une représentation sensible préalable. Nous retrouvons ici la distinction introduite par Guillaume d'Auxerre*".

27 *Super Sent.*, L. II, dist. XXIV, q. 3, a. 2, co.

naturales. El ejemplo del hambre y la sed es claro. Tenemos hambre, es decir apetito de comida, cuando las cualidades naturales se alteran por la falta de alimento<sup>28</sup>. Este apetito natural de orden vegetativo se da también en las plantas; pero en los animales, la disposición corporal del apetito natural se puede sentir. Una cosa es la simple necesidad vegetativa de comer, que puede pasar desapercibida a la conciencia animal y darse también en las plantas, y otra es la “sensación” de tener hambre o sed, y el apetito consiguiente. Esta sensación es la captación cognoscitiva de una disposición corporal; tal movimiento cognoscitivo sensitivo es *primo primi*. A ese movimiento le puede seguir después un acto propiamente apetitivo, de deseo, que ya puede ser un *secundo primi*:

*Duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis, secundum quod vis appetitiva, retentiva, digestiva et expulsiva deserviunt nutritivae, quae est potentia animae vegetabilis; et talis appetitus est esurries, quae non sequitur aliquam apprehensivam; sed sequitur naturae indigentiam: unde excessus esuriei non est peccatum moris; sed magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitivus consequens apprehensionem, in quo sunt animae passiones; et huius appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis habet rationem gulae<sup>29</sup>.*

En resumen, el apetito natural puede sentirse o no. Sentir hambre o sed no es un acto apetitivo sensitivo, sino la percepción de la necesidad fisiológica de alimento, es decir la percepción del hambre o sed como apetitos naturales. La sensación de hambre o sed, como también otras sensaciones semejantes (dolor, irritación cutánea, cansancio, malestar general, sentimientos de fondo<sup>30</sup>, etc.), son actos de cognición sensible de la disposición corporal propia del apetito natural vegetativo. En cuanto tales son *motus primo primi* (aunque eventualmente pueden activarse como consecuencia de la autosugestión o de la imaginación ligados a apetitos desordenados). Pero de estas sensaciones derivan movimientos propiamente apetitivos, que son *secundo primi*.

28 El hecho de que la bioquímica del tiempo de Santo Tomás esté perimida no quita nada de verdad a estas aserciones generales. La experiencia del hambre depende de señales bioquímicas y neurales del organismo que necesita alimento.

29 *De malo*, q. 14, a. 1, ad 4.

30 Tomamos la expresión de Damasio, aunque no su teoría general ni su nomenclatura, pues él usa el término emociones en un sentido diverso al que usamos aquí (aunque tal vez no lo use de un modo demasiado lejano del clásico “*passio*”, porque para él emoción designa el movimiento visceral, al que corresponderían del lado psíquico sentimientos, como toma de conciencia de tales movimientos, en una actualización de la teoría de James-Lange). Sobre los sentimientos de fondo en particular, *cf.* DAMASIO, Antonio R., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 146: “Solo de manera sutil somos conscientes de un sentimiento de fondo, pero lo somos lo suficiente para poder informar rápidamente sobre su calidad. Un sentimiento de fondo no es lo que sentimos cuando saltamos de alegría, o cuando nos encontramos abatidos por el amor perdido [...]. En cambio, un sentimiento de fondo corresponde al estado emocional predominante entre emociones. Cuando sentimos felicidad, ira u otra emoción, el sentimiento de fondo ha sido reemplazado por un sentimiento emocional. El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje del cuerpo cuando no se estremece de emoción”.

## b) *Pasión física y pasión animal*

Aquí conviene recordar la doctrina que utiliza Santo Tomás en algunas de sus obras para distinguir el dolor de la tristeza, y que en general puede servir para diferenciar lo que, con un lenguaje en uso actualmente, pero ajeno a Santo Tomás, podemos llamar “sentimientos”, de las “emociones”. Los primeros son los actos sensitivos a través de los que se capta la disposición del propio organismo (kinestesia, cenestesia, sentimientos viscerales, dolor, etc.). Las segundas, los actos del apetito sensitivo. Pero volvamos a los textos del Aquinate, especialmente los referidos al dolor:

*Tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocimenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem. Unde Augustinus dicit, XIV de civitate Dei, cap. VII, in fine, quod dolor usitatus in corporibus dicitur; et ideo incipit a laesione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente*<sup>31</sup>.

Se suele señalar que en Santo Tomás se ha dado una evolución, pasando de la concepción cognitiva del dolor, en las obras juveniles, a la afectiva, en su madurez (en la *Summa*)<sup>32</sup>. Aunque esta evolución parece haberse dado, efectivamente, tal vez la oposición no sea tan drástica como a veces parece. El hecho de que Santo Tomás no se retracte explícitamente puede ser una señal de ello. Es verdad que, mientras que en el *Comentario a las Sentencias* y en el *De veritate*, en la cuestión sucesiva a la que nos ocupa (la apenas citada q. 26, a. 3, ad 9), considera al dolor como la aprehensión de un daño, en la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> trata del dolor con las pasiones, junto con la tristeza<sup>33</sup>. Sin embargo, en la III<sup>a</sup> parte de la misma *Suma de Teología*, tratando sobre las pasiones de Cristo, aun manteniendo el dolor en el apetito sensitivo, hace afirmaciones muy parecidas a las de su juventud sobre la diferencia entre dolor y tristeza<sup>34</sup>. Para complicar un poco la cuestión, hay que decir también que,

31 *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 9.

32 Cfr. UBEDA PURKISS, Manuel, “Introducción al Tratado de las pasiones”, en Tomás DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica*, tomo IV, La Editorial Católica, Madrid, 1954, p. 590: “Parece que en sus primeros escritos Santo Tomás hacía consistir el dolor únicamente en la percepción sensorial, sin que el apetito sensitivo estuviera interesado. La percepción de una herida corporal –escribía en el *Comentario a las ‘Sentencias’*– afecta solo al tacto; el dolor no sería pasión animal, ya que tiene lugar exclusivamente en el sentido. El alma no intervendría en el dolor, sino en el fenómeno de la aprehensión, y el dolor no sería otra cosa que ese *sensus laesionis*. / En la *Suma Teológica* Santo Tomás formuló su pensamiento con mayor madurez. El mal presente que, percibido por el sentido del tacto, afecta al cuerpo, en cuanto mal, es objeto del apetito. El movimiento se da, pues, en la parte apetitiva del alma; y si se dice que el dolor es revelado por un sentido, esto significa que consiste en el acto de una facultad sensible, pero que este acto del sentido se requiere solo a título de preámbulo para que haya dolor”. Cfr. también ECHAVARRÍA, Martín F., “Las enfermedades mentales según Tomás DE AQUINO, [I]. Sobre el concepto de enfermedad”, en *Scripta Mediaevalia*, 1, 2008, pp. 91-115, p. 97.

33 Cfr. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 35, a. 1, ad 2: “*Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem*”.

34 Cfr. *Summa Theologiae*, III<sup>a</sup>, q. 15, a. 6: “*Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia,*

mientras que en el *Comentario a las Sentencias* los *primo primi* parecen quedar fuera de la sensualidad, en *De malo*, los coloca dentro, dando entonces a entender que pertenecen al apetito sensitivo:

*Ad octavum dicendum, quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere: uno modo ex corporis dispositione; alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet; potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum; secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus<sup>35</sup>.*

El problema es el siguiente: si el acto que sigue a la disposición corporal es cognoscitivo, queda fuera de la sensualidad en sentido estricto; si se la coloca en la sensualidad, se da a entender que es apetitivo. ¿Cuál es la solución? ¿Se debe afirmar un eclecticismo por parte del Aquinate? Aunque esta es la solución más sencilla, no parece la mejor. En un interesante artículo, referido particularmente al tema del dolor, el P. Victorino Rodríguez ha intentado compaginar los distintos textos del Aquinate. Para este autor en Santo Tomás se deben distinguir dos sentidos de dolor (y de deleite): por un lado el dolor-sensación, que sería acto cognoscitivo, al que Santo Tomás se referiría en la mayoría de sus obras; por otro, el dolor-emoción, que sería una reacción afectiva de desagrado ante la presencia del dolor-sensación; este sería el dolor que Santo Tomás explica en la I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, que a su vez se diferenciaría de la tristeza en que esta última procede de procesos cognoscitivos internos mientras que aquella lo hace del sentido *algésico*<sup>36</sup>. Esta solución es interesante, aunque no parece dar cuenta de todos los textos.

---

*sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem, sicut in secunda parte habitum est, sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae vel pecuniae". Ibidem, III<sup>a</sup>, q. 45, a. 6, ad 2: "Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam. Diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores:".*

<sup>35</sup> *De malo*, q. 7, a. 6, ad 8.

<sup>36</sup> Cfr. RODRÍGUEZ, Victorino, "Presupuestos psicológicos para una moral del dolor", en *La Ciencia Tomista*, LXIII, 1957, pp. 613-639. Este autor cita abundantemente los pasajes tomasianos más importantes.



Pero más allá de la cuestión de la coordinación de los distintos textos del Doctor Angélico, y yendo más a la cuestión de fondo, hay que recordar que nuestro autor ha afirmado siempre que el dolor es también pasión. A este respecto es importante repasar los distintos sentidos en que según Santo Tomás se puede hablar de “pasión del alma”, tal como lo hace en la q. 26 *De veritate*:

*Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est.*

*Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est in qualibet parte animae, nec tamen solum in appetitiva sensitiva [...].*

*Alio modo dicitur passio proprie, quae consistit in abiectioe unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animae convenire non potest nisi ex corpore: et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma; et sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animae transmutatio fit in corpore, quae quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. I, dictum est.*

*Passio igitur corporalis praedicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animae radicanter, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animae pertinet; potest tamen haec passio attribui alicui potentiae tripliciter.*

*Uno modo secundum quod in essentia animae radicanter [...].*

*Alio modo secundum quod ex laesione corporis potentialium actus impediuntur [...].*

*Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam: et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quae animal corrumpitur<sup>37</sup>.*

Sin entrar a analizar este interesantísimo texto en profundidad, queremos señalar simplemente que Santo Tomás distingue claramente entre los distintos modos de “pasión del alma”. Entre ellos, el más usado es el que se refiere a las “pasiones animales”, es decir,

<sup>37</sup> *De Ver.*, q. 26; el subrayado es nuestro. Idéntica doctrina había expuesto en *Super Sent.*, L. III, dist. XV, q. 2, a. 3B, co.: “*Ad secundam quaestionem dicendum, quod in dolore et tristitia duo inveniuntur; scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem et perceptio ejus: et quantum ad haec duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem: quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quae per laesivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem: quae quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, ut dictum est, in tristitia autem secundum apprehensivam interiorem. Tertio quantum ad ordinem istorum duorum: quia dolor incipit in laesione, et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiae incipit in apprehensione, et terminatur in affectione; unde dolor est in sensu sicut in subjecto, sed tristitia in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor est magis passio corporalis. Quandoque tamen tristitia, large loquendo, dolor dicitur; unde Augustinus distinguit dolorem animae secundum se, qui proprie dicitur tristitia, et dolorem animae per corpus, qui proprie dicitur dolor.*”

aquellas pasiones (que en cuanto tales son del cuerpo) que se disparan por motivos psíquicos. Éstas corresponden a lo que se suele llamar “emociones”. Pero otro modo es aquel que consiste en el sentir el daño del cuerpo. En tal sentir, que Santo Tomás atribuye al tacto, el alma padece (*per accidens*) de un modo distinto que en la pasión animal o psíquica. Mientras que en esta el movimiento del apetito sensitivo (especificado por un movimiento sensitivo antecedente) *con-mueve* al organismo, pues tal pasión es el constitutivo material de la emoción, en aquella otra la pasión corporal antecede a la sensación. Esta no es otra cosa que el sentimiento de tal pasión. Así se distingue la tristeza, que es pasión en el primer sentido, del dolor, que lo es en el segundo<sup>38</sup>.

Aunque Santo Tomás no lo haga de modo formal y sistemático, ni utilice esta terminología, la diferencia entre el dolor y la tristeza nos da pie para distinguir los *sentimientos somáticos* de las *emociones*. Aunque el dolor se ponga del lado de la aprehensión, está claro que allí no se percibe un objeto externo, como en las otras sensaciones, incluso táctiles, sino la disposición del propio cuerpo. Este “sentir-se”, aun con sus características cognitivas, tiene mucho de semejante con lo afectivo, además de ser una cierta captación del apetito natural. De allí la oscilación y la duda, que llega incluso a autores actuales, sobre su naturaleza cognitiva o afectiva. La solución a este tema tal vez se encuentre en el carácter analógico de los conceptos de cognición y apetición<sup>39</sup>.

En todo caso, es importante señalar que para Santo Tomás lo *formal* en los fenómenos afectivos es la tendencia, justamente lo apetitivo, más allá de otros aspectos que tal fenómeno en su complejidad pueda incluir (especialmente fisiológicos y cognitivos). Las pasiones del alma son una realidad compleja: implican una cognición previa, activan ge-

38 Un estudio completo y bien hecho sobre la tristeza es el de GONZÁLEZ VIDAL, Nicolás, “La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, 2008. Es interesante señalar que la tristeza es pasión en un sentido más fuerte que las otras, porque saca al apetito de su disposición connatural. Es también, según Santo Tomás, la más dañina para el cuerpo, y puede ser causa de enfermedad. Para el Aquinate la enfermedad es una desarmonía estable de los humores corporales. Esta desarmonía es producida ordinariamente por una pasión física. Pero también la pasión animal, que en cuanto pasión es un movimiento corporal, puede causar enfermedades (como las llamadas “psicosomáticas”). No se debe confundir estas enfermedades (en sentido estricto tales) causadas por la pasión animal, con la que Santo Tomás llama *aegritudo animalis*, que no sólo tiene causa anímica sino que consiste ella misma principalmente en una *prava consuetudo*. Se trata, en este último caso, de un desequilibrio de lo animal (*sensibilitas* o *sensualitas*) en cuanto tal, y que, a mi juicio, se llama enfermedad en sentido metafórico. No podemos aquí extendernos sobre este tema; remitimos a lo que ya se ha publicado: ECHAVARRÍA, M. F., *op. cit.*, como también, ECHAVARRÍA, Martín F., “Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [II]. Las enfermedades (mentales) en sentido estricto”, en *Scripta Mediaevalia*, 3, 2009, pp. 85-105; “Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica”, en *Actas de la XXXII Semana Tomista “Filosofía del Cuerpo”*, Buenos Aires, 2007; “La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según Santo Tomás”, en *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City, 2006, pp. 441- 453; “La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino”, *Documenta Universitaria*, Girona, 2005, pp. 435-662.

39 Cfr. ECHAVARRÍA, M., “Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [I]...”, *op. cit.*, especialmente p. 47.

neralmente movimientos viscerales y musculares que, a su vez, son sentidos<sup>40</sup>, y vuelven a influir produciendo nuevas reacciones emotivas. Es fácil perderse en tal maraña de elementos. Sólo el reconocimiento de la especificidad de lo apetitivo, tendencial, conativo, o como se lo quiera llamar, puede dar sentido a tal complejidad, y permitir la distinción, a este nivel, entre procesos y facultades cognitivos y afectivos.

Resumiendo: los *motus primo primi* son actos de sentir la propia disposición corporal (sentimientos); a partir de ellos se puede seguir, ulteriormente, un movimiento propiamente apetitivo. Los *secundo primi*, son movimientos apetitivos sensitivos consiguientes a una cognición, que puede ser sensitiva (tanto un conocimiento de un objeto, como un sentimiento corporal), como sobre todo una evaluación de los sentidos internos.

### c) La responsabilidad moral de los primeros movimientos

Para terminar, es necesario decir unas palabras sobre la calificación moral de los primeros movimientos. Los actos de apetito natural de orden vegetativo, así como su sentimiento correspondiente, que son *primo primi*, quedan fuera del orden moral, al menos directamente (no necesariamente *in causa*). Por el contrario, los actos apetitivos sensitivos repentinos que derivan de una cognición sensitiva anterior y que anteceden el juicio de la razón y el consentimiento de la voluntad, aunque no alcanzan la perfecta razón de acto humano (que supone la plena advertencia y el consenso de la voluntad), sin embargo no caen totalmente fuera del orden moral. El motivo es que, con una actitud atenta a los propios actos se los podría haber prevenido. La sensualidad humana no es un compartimiento estanco, separado e inaccesible a la razón, sino que está hecha (*nata est*) para obedecer a la razón. Aunque, a causa de la corrupción proveniente del pecado original, no podemos prevenir todos los movimientos desordenados de la sensualidad, los podemos prevenir uno a uno.

*Perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita, transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemedita-*

<sup>40</sup> A pesar de la distinción que hemos establecido entre sentimientos y emociones, hay que decir que muchas emociones, como la angustia o la alegría, implican sentimientos. No hay que confundir esas sensaciones o sentimientos con la totalidad de tal fenómeno apetitivo. Tal es a mi juicio el error de la teoría de James-Lange, y de las que se mueven en su línea de reducción de la emoción a la cognición de las mutaciones corporales consiguientes a una evaluación (no lloro porque estoy triste, sino que estoy triste porque lloro).

*tus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos*<sup>41</sup>.

Si, pudiéndolos prevenir, no lo hacemos, entonces estamos ante una falta moral. Dicha falta es levísima o venial, porque antecede al juicio racional, pero es falta porque se la habría podido prevenir estando atentos a nuestros movimientos apetitivos<sup>42</sup>. De allí la importancia de ser dueños de nuestros pensamientos (no solo de los de la razón, sino también de los de la imaginación, cogitativa y memoria). La libre divagación mental (*evagatio mentis*) es ocasión próxima del surgimiento de primeros movimientos ilícitos de la sensualidad. A esta divagación mental, a la que según el Aquinate dispondría el vicio de la acedia, es muy dispuesta la actividad de los sentidos internos, a la que Ricardo de San Víctor llama “*cogitatio*”, que distingue de la *meditatio* y de la *contemplatio*<sup>43</sup>.

Hay que tener presente que aquí estamos hablando de la moralidad de los primeros movimientos. Que los primeros movimientos, aun hacia pecados mortales, no sean sino pecados veniales, no quiere decir que todo acto desordenado del apetito sensitivo sea sólo pecado venial<sup>44</sup>. Los primeros movimientos son imperfectos en el género de los actos humanos y morales<sup>45</sup>, y por tal motivo no son plenamente imputables. Pero el apetito sen-

41 *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 74, a. 3, ad 2.

42 *Cfr. De veritate*, q. 25, a. 5; *De malo*, q. 7, a. 6, ad 8: “*primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum; secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus*”.

43 *Cfr. Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-IIae, q. 180, a. 3, ad 1: “*Unde idem Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspicendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus; cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus*”. Estas observaciones de Ricardo de San Víctor han sido particularmente influyentes en la teología mística. Respecto de la *cogitatio*, por ejemplo, *cfr. GERSON, Jean, De Mystica Theologia*, ed. bilingüe italiana Teologia Mística, Ed. Paoline, Milano, 1992; Tractatus I, Pars IV, XXII<sup>a</sup> Consideratio, p. 126: “*Cogitatio facilis est, quia formatur immediate vel ex sensationibus actualibus, vel ex fantasmatis passim occurrentibus, et ultra non nititur. [...] Videmus hoc in pueris, videmus hoc in hominibus ociosis, quod in talibus querunt oblectationem, quia nullum afferunt in considerando laborem. Sed de hiis vere enunciat sermo propheticus: novit ‘Dominus cogitationes hominum, quoniam vane sunt’. Vane itaque sunt, quia fine carentes sompnoque similes. Non enim ad aliquem finem utilem ordinantur, immo frequenter cum homo in talibus se oblectaverit, tristis manet*”.

44 *Cfr. Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-IIae, q. 36, a. 3, co.: “*in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus cupiscentiae, et in genere homicidii primus motus irae*”; *ibidem*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 75, a. 5, ad 1: “*Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale*”.

45 *Cfr. De malo*, q. 10, a. 2, co.: “*Est tamen considerandum, quod in genere alicuius peccati mortalis potest inveniri alius in sensualitate existens qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex parte principii activi, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quae est proprium et principale activum principium humanorum actuum; unde subiti motus etiam in genere homicidii vel adulterii non sunt peccata mortalia, quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cuius principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte obiecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem obiecti*”. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-IIae, q. 74, a. 3, ad 3: “*Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens*

sitivo humano está hecho para ser gobernado por la razón y la voluntad<sup>46</sup>. Por este motivo, movimientos del apetito sensitivo consentidos o imperados libremente pueden ser pecados mortales y se pueden formar en ellos vicios y virtudes.

Para finalizar, se debe aclarar también que no todo movimiento de la sensualidad es pecado venial. Según Santo Tomás, el movimiento de la parte apetitiva se llama pasión en sentido estricto cuando inmuta completamente al sujeto que la recibe; esto es, cuando llega a inmutar a la razón. Cuando esto no sucede y el movimiento queda sólo en la parte apetitiva sensitiva, no se habla de pasión sino de *propasión*<sup>47</sup>. Las *propasiones* son, en nosotros (no en Cristo, en quien el concepto de *propasión* se aplica de otro modo<sup>48</sup>), primeros movimientos y, como tales, pueden ser pecados veniales, aunque no necesariamente lo son<sup>49</sup>. Esto es importante señalarlo porque al leer otros autores escolásticos, particularmente del siglo XII, se tiene a veces la impresión de que todo primer movimiento, por el solo hecho de surgir al margen de la razón, es contrario a la recta razón<sup>50</sup>. Esto no es así para el Aquinate; para él los primeros movimientos de la sensualidad son pecado venial sólo cuando inclinan al pecado.\*

---

*non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati*".

46 *Super Sent., L. III, dist. 15, q. 2, a. 3C, Ex: "Dicendum, quod passio importat immutationem patientis. Non autem dicitur aliquis immutari simpliciter, quando id quod est principale in ipso, permanet immutatum: et ideo simpliciter loquendo, quando ratio non immutatur a sui aequalitate, vel aequitate, non dicitur passio, sed propassio, quasi imperfecta passio"*.

48 *Idem: "Dicendum, quod passio importat immutationem patientis. Non autem dicitur aliquis immutari simpliciter, quando id quod est principale in ipso, permanet immutatum: et ideo simpliciter loquendo, quando ratio non immutatur a sui aequalitate, vel aequitate, non dicitur passio, sed propassio, quasi imperfecta passio: et hoc modo fuit in Christo. Et ideo dicendum ad primum, quod proprie loquendo, est immutatio inferioris partis tantum; et quando talis immutatio in nobis accidit, non praeordinatur a ratione: ideo Glossa secundum statum potentiarum in nobis loquens, dicit propassionem subitum motum. In Christo autem aliter fuit, ut ex dictis patet"; Super Evangelium Matthaei, cap. 26, lect. 5: "Item notandum quod dicit Damascenus, quia in nobis motus passionum praevenit rationem, quia aliquando est in nobis passio, et aliquando propassio; in Christo autem non fuit nisi propassio, et numquam fuit in Christo, quod motus insurgeret in inferioribus viribus animae, immo suberant totaliter inferiores vires rationi, et quando volebat, permittebat agere inferiores vires secundum quod eis erat naturale"*.

49 *Super Sent., L. III, dist. 15, q. 2, a. 3C, Ex: "Nec tamen est verum quod omnis subitus motus sensualitatis sit peccatum veniale; sed tunc tantum quando est tendens in illicitum"*.

50 Por ejemplo, cfr. PETRI PICATVIENSIS, *Sententiarum libri quinque*, l. 2, c. 21 (citado por LOTTIN, O., *op. cit.*, p. 32, nota 1): "*Dicitur ergo serpens suggerere sine consensu viri et mulieris, quando motu sensualitatis concipit illecebram peccati absque omni cogitationis delectatione; et talis motus est culpa levissima, quia primi motus non sunt in prima hominis potestate, et per generale confessionem delentur dicendo Confiteor, et a Graecis dicitur propatheia, a nobis vero propassio*". Lottin cita también este pasaje de las *Quaestiones Praepositini* (*ibidem*, p. 501): "*Graecus enim habet proprium nomen quo designatur veniale peccatum, scilicet propatheia et nos vocamus propassionem, etiam reliquos duos motus passiones vocamus consensum et delectationem*".

\* Artículo recibido : 25 de marzo de 2011. Aceptado : 23 de mayo de 2011.

## Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, *Sobre la Trinidad*, La Editorial Católica, Madrid, 1985.
- ALBERTUS MAGNUS, SANCTUS, *Opera Omnia, vol. XXVII, Commentarii in II Sententiarum*, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1944.
- ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi, Florentia, 1952.
- BONAVENTURA, SANCTUS, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Tomus II, Ad Aquas Claras (Quaracchi), Florentia, 1885.
- DAMASIO, ANTONIO R., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2003.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN F., “Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [I]. Sobre el concepto de enfermedad”, en *Scripta Mediaevalia*, 1, 2008, pp. 91-115.
- ....., “Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [II]. Las enfermedades (mentales) en sentido estricto”, en *Scripta Mediaevalia*, 3, 2009, pp. 85-105.
- ....., “La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según Santo Tomás”, en *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City, 2006, pp. 441- 453.
- ....., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria, Girona, 2005.
- GERSON, JEAN, *Teologia Mistica*, Ed. Paoline, Milano, 1992.
- GONZÁLEZ VIDAL, NICOLÁS, La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, 2008.
- LOTTIN, ODON, “*Les mouvements premiers de l'appétit sensitif de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin*”, en *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 1948, pp. 491-589.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO, “Presupuestos psicológicos para una moral del dolor”, en *La Ciencia Tomista*, LXIII, 1957, pp. 613-639.

DR. MARTÍN F. ECHAVARRÍA

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *De veritate*, q. 25. *Acerca de la sensualidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

UBEDA PURKISS, MANUEL, “Introducción al Tratado de las pasiones”, en TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, La Editorial Católica, Madrid, 1954, Tomo IV.