
AFFECTOS Y JUICIO VIRTUOSO EN TOMÁS DE AQUINO: LA OBJETIVIDAD DE LA MORAL

*Dr. (c) Ignacio Serrano del Pozo**

Este artículo pretende analizar la contribución positiva de las emociones en el juicio de la razón práctica según Tomás de Aquino. Su propósito es demostrar que la esfera afectiva cumple un rol fundamental en el plano moral, ya que influye de modo determinante en la correcta comprensión y percepción que el sujeto, particularmente el virtuoso, tiene de la situación concreta.

Palabras clave: moral, razón práctica, virtud, afectividad, Tomás de Aquino, Aristóteles.

AFFECTIONS AND VIRTUOUS JUDGEMENT IN THOMAS AQUINAS: THE OBJECTIVITY OF MORALITY

The intention of this paper is to analyze the positive contribution of emotions in practical reasoning according to Thomas Aquinas. The purpose is to demonstrate that the emotional sphere plays a fundamental role on the moral level as it has a defining influence on the correct understanding and perception that an individual, particularly a virtuous one, has of a given situation.

Keywords: moral, practical reason, virtue, emotion, Thomas Aquinas, Aristotle.

* Universidad Santo Tomás, Santiago, Chile. Correo electrónico: iserrano@santotomas.cl

«Al virtuoso le parece bien lo que es verdaderamente un bien»
(*Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 10)

ESTE ARTÍCULO PRETENDE ANALIZAR LA INFLUENCIA POSITIVA de las emociones en el juicio de la razón práctica según Tomás de Aquino. Su propósito es demostrar que la esfera afectiva cumple un rol fundamental en el plano del conocimiento moral, ya que influye de modo determinante en la correcta comprensión y percepción que el sujeto, particularmente el virtuoso, tiene de la situación dada.

Esto significa no sólo constatar un hecho psicológico de experiencia cotidiana, a saber, que las emociones influyen en nuestras cogniciones y creencias. Implica, además, aventurar una tesis fundamental: la afectividad humana no sólo interviene en la producción de los juicios racionales, sino que les proporciona, en el caso del virtuoso, una objetividad que no tendrían de no mediar esta influencia habitual sobre el juicio de la razón (práctica).

En esa línea, este trabajo puede entenderse como un examen analítico del pasaje en que Santo Tomás, comentando los libros de la *Ética* aristotélica, se refiere a la percepción que el virtuoso tiene del bien, contraponiéndola con la visión «engañosa» que sufre el que está corrompido por el vicio:

El virtuoso juzga rectamente de cada caso singular, referido a las acciones humanas, y en cada caso le parece bien lo que es verdaderamente un bien. Esto es así porque a cada hábito le parece bien y deleitable lo que le es propio, es decir, lo que le es conveniente. Al hábito de la virtud le es conveniente el bien según la verdad. Porque el hábito de la virtud se define según su conformidad con la recta razón. Así, lo que es según la razón, que es un bien en absoluto, le parece un bien. En este punto, difiere el virtuoso de todos los demás, pues en cada acción singular ve lo que verdaderamente es un bien, siendo él regla y medida de todo lo operable. Pues aquí debe juzgarse que algo es un bien o un mal, según lo que a él le parece¹.

¹ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 10, n. 7 326: «*Virtuosus singula, quae pertinent ad operationes humanas, recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum. Et hoc ideo quia unicuique habitui videntur bona et delectabilia ea quae sunt ei propria, idest ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis*

Si bien este artículo se centra en el pensamiento de Tomás de Aquino, el estímulo inicial es proporcionado por los análisis fenomenológicos de Dietrich von Hildebrand, quien da cuenta justamente de que sólo aquél que dispone de una afectividad ordenada puede ser verdaderamente objetivo, pues la objetividad —escribe en su obra *El corazón*²— no es la neutralidad, sino, más bien, la respuesta adecuada a la realidad, es decir, la respuesta verdadera. Si la realidad demanda una cierta respuesta afectiva, una actitud neutral es más bien subjetivista, en el sentido de proceder de un individuo encerrado en sí mismo.

Nosotros pensamos que estas intuiciones del fenomenólogo personalista, quien realiza una interesante denuncia a la modernidad que produjo un distanciamiento entre «objetividad» y «afectividad», las podría suscribir plenamente Tomás de Aquino. Y lo que es más importante aún, ellas se pueden explicar más plenamente desde su doctrina de la razón práctica y su concepción de la virtud moral como hábito connatural con el bien.

Para demostrar nuestra tesis, debemos comprobar, primero, que una afectividad ordenada no se limita —en Tomás de Aquino— simplemente a permitir la deliberación o a ejecutar con mayor prontitud la decisión. Con todo lo importante que es este papel dispositivo de las pasiones y deseos, importa atender además a la influencia que tiene un apetito rectificado en el juicio racional respecto del conocimiento veritativo del bien. En esta línea argumentativa, se tratará de mostrar que las *pasiones ordenadas* son para Tomás de Aquino elementos constitutivos del acto judicativo correcto del virtuoso, al menos en las virtudes del ámbito sensible como la templanza y la fortaleza, dado que el intelecto sólo se vuelve verdaderamente práctico desde este principio determinante que es el apetito. Así, por usar un ejemplo clásico de Santo Tomás, el casto juzga rectamente por cierta connaturalidad afectiva³.

Si bien es un tópico recurrente mostrar cómo la filosofía del Aquinate, fiel en esto a Aristóteles y al cristianismo, rescata la sensibilidad humana y las pasiones, nos parece que no siempre se han «calibrado» en su justa medida los verdaderos alcances de la posición tomasiana. No basta oponer el pensamiento de Tomás de Aquino con la ética estoica, para la cual las pasiones son más bien enfermedades del alma, ni tampoco es suficiente contrastar a Santo Tomás con el rigorismo kantiano, que insiste en construir una moral con exclusión de los estados emocionales. Si se quiere hacer justicia a la doctrina tomista de las pasiones, habrá que demostrar cuál es el aporte efectivo y positivo de las pasiones en la inteligencia práctica del virtuoso. Por lo demás, nos parece que la misma escuela tomista ha analizado demasiadas veces, con extrema precisión, más bien los diversos modos en

conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona. Quia habitus virtutis moralis definitur ex hoc quod est secundum rationem rectam; et ideo ea quae sunt secundum rationem, quae sunt simpliciter bona, videntur ei bona. Et in hoc plurimum differt studiosus ab aliis, quod in singulis operabilibus videt quid vere sit bonum, quasi existens regula et mensura omnium operabilium. Quia scilicet in eis iudicandum est aliquid bonum vel malum secundum quod ei videtur».

² VON HILDEBRAND, Dietrich, *El Corazón: Un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid, 2001 (1996), p. 99 ss.

³ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *S. Theol.*, II-II, q. 45, a. 2, co.

que las pasiones corrompen el juicio particular (e impiden la libre decisión), que la manera en que las pasiones contribuyen *al* juicio prudente y sustentan la misma elección.

Para adentrarnos en nuestra temática, importa detenernos en algunos rasgos de la racionalidad práctica involucrada en los juicios virtuosos. La razón práctica es, para Tomás de Aquino, la razón humana desplegada en el terreno de la praxis. En tanto razón es facultad aprehensiva de la verdad de las cosas. En cuanto práctica, considera la verdad como medida del actuar humano⁴. Dado además que las acciones humanas siempre son teleológicas, ordenadas hacia un fin, para la razón práctica lo verdadero en el ámbito moral no es sino el bien que perfecciona las tendencias. La verdad, en tanto bien, es el objeto de la razón práctica⁵.

Esta razón práctica, facultad que juzga sobre las acciones humanas en orden a un fin, opera además en dos niveles⁶. El primer nivel es el campo de los principios universales. De modo semejante a como en la inteligencia especulativa aparecen los llamados primeros principios reguladores del conocimiento, «el todo es mayor que la parte» o «no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo», la razón práctica dispone de ciertos primeros principios universales ordenadores de la acción humana en tanto señalan el bien conveniente. Aquí radica además una cuestión importante que tiene que ver, en este nivel, con la objetividad de la moral: la razón práctica considera el bien humano, no de un hombre particular, empíricamente considerado, sino de la perfección de la misma naturaleza humana. Estos principios universales de la razón práctica se encuentran naturalmente presentes a modo de hábito. Ello quiere decir que no proceden de modo discursivo, sino que fundan el discurso sobre la acción, y aparecen actualizados cuando el hombre juzga sobre el bien comprometido en acciones particulares. Mientras al hábito de los primeros principios especulativos Tomás de Aquino lo denomina *intelecto de los principios*, al hábito de los primeros principios prácticos lo llama *sindéresis*⁷. Estos principios genéricos del obrar,

⁴ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2, co.: «*Intellectus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quae a motu separata sunt; unde hujusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari: et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus. [...] quia intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae, sed differunt fine, ut dicitur in 2 Metaphys., et 3 de anima, in quantum practicus ordinatur ad opus, speculativus autem ad veritatis inspectionem tantum*». Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 79, a.11, s.c. Además puede revisarse SELLES, J.F., *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria (101), Pamplona, 2000.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad 9: «*Verum et bonum se invicem circumcendunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum omne est verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis*».

⁶ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia De anima*, lib. 3, l. 16, n. 10: «*Ratio autem practica, quaedam est universalis, et quaedam particularis. Universalis quidem, sicut quae dicit, quod oportet talem tale agere, sicut filium honorare parentes. Ratio autem particularis dicit quod hoc quidem est tale, et ego talis, puta quod ego filius, et hunc honorem debeo nunc exhibere parenti*».

⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae* I, q. 79, a.12, c.; *De veritate*, q. 16, a. 3, co. Véase al respecto DALY, C.B., «The Term *Synderesis* and the scholastics», en *The Irish Theological Quarterly*, VXXIII, 1956, pp. 228-245. BOURKE, Vernon, «El principio de la sindéresis: fuente y función en la ética de

contenidos en la *sindéresis*, son siempre verdaderos. Santo Tomás expresa esta idea indicando que en la *sindéresis* no cabe el error; las fallas habría que buscarlas en los juicios morales donde se actualizan los principios⁸. No falla la naturaleza de la razón, no falla la inteligencia, sino la razón en cuanto ésta es impedida de pronunciarse sobre las cosas en conformidad con sus principios objetivos. Ha sido quizás Rhonheimer quien ha acentuado con más fuerza esta idea de la «infallibilidad» de la razón en cuanto tal: «El acto de la razón y de la inteligencia se puede describir en su conjunto con la metáfora de la luz. La luz no se puede emplear para oscurecer. En tanto que es luz ilumina, hace visible, permite que comparezca lo escondido. La luz puede ser más débil o más intensa, sus rayos pueden chocar con obstáculos, ser oscurecidos, filtrados o desviados. La facultad intelectual se puede comparar con una fuente de luz, y su acto con un rayo de luz. Todo lo que falsee su acto no procede de ella, sino que es un obstáculo para su propio acto»⁹.

El principio (o fin) básico de la acción humana contenido en la *sindéresis* se expresa así: «el bien debe procurarse y el mal debe evitarse»¹⁰. Es el principio supuesto de toda acción, lo que da sentido al mismo actuar humano. A partir de la *sindéresis* la razón procede a explicitar otros principios derivados de las tendencias humanas básicas: el deber de cuidar la propia vida, atener la propia salud, cuidar de la descendencia, no dañar a otros, y similares. Sin embargo, siendo estos principios verdaderos, no son plenamente operativos, pues la *sindéresis* permanece en el ámbito de lo universal.

Por eso existe además un segundo nivel de la razón práctica: es el ámbito de las aplicaciones particularizadas de los principios más o menos genéricos. En este nivel la razón se extiende a regular las acciones singulares. Para que la razón sea verdadera en un primer nivel, se requiere simplemente lucidez intelectual, es decir, posesión de ciencia moral; sin

Tomás de Aquino», en *Sapientia XXXV*, 1980, pp. 615-626. BILLY, D. J., «Aquinas on the content of Synderesis», en *StMor* 29, 1991, pp. 61-83. MARIJA, Dalia, «Synderesi in moral action», en *Atti del Congresso Internazionale L'Umanesimo Cristiano Nel III Milenio, La prospettiva di Tomasso D'Aquino*, Vol. II, 2003, pp. 856-862.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 16, a. 3, co.: «*Dicendum quod synderesim extingui, potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo dicitur in Psalm.: signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quod scilicet nobis bona ostendit; hoc enim est responsio ad id quod dixerat: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, in quantum actus synderesis omnino intercipitur. Et sic contingit actum synderesis extingui in non habentibus usum liberi arbitrii, neque aliquem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporaliū, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur. Et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui, in particulari autem operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo. Vis enim concupiscentiae aut alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo universale synderesis iudicium ad particularem actum non applicetur. Sed hoc non est extingui synderesim simpliciter, sed secundum quid tantum. Unde simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur». Cfr. *Super Sent.*, lib. 2, d. 39, q. 3, a. 1, ad 1.*

⁹ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2000, p. 174.

¹⁰ No es el momento de detenernos en estos principios de la razón práctica; para tal efecto aún puede leerse con provecho el artículo clásico de GRISSEZ, G., «The First Principle of Practical Reason: A commentary of the Summa Theologiae, 1-2, question 94, article 2», en KENNY, A. (ED.), *Modern Studies in Philosophy: Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City, New York, 1969, pp. 340-382.

embargo, para la posesión de la verdad en el segundo nivel, se requiere además una serie de factores extrarracionales, entre los que destaca fundamentalmente el ordenamiento de las disposiciones apetitivas.

Para entender esto habría que comprender que este segundo ámbito de racionalidad no es simplemente el lugar de la particularización lógica de las normas generales¹¹: «no se debe mentir *al Estado en la declaración de impuestos*» o «no se debe dañar *a los niños con castigos físicos*»; lo que aquí importa, en realidad, es una concreción de dichos principios «mediada» por la afectividad. Pero el significado preciso de esta mediación, que ilustra la importancia de los afectos sensibles, sólo puede aclararse si se los interpreta de acuerdo a la estructura del silogismo operativo utilizada por el mismo Tomás de Aquino para explicar el razonamiento práctico¹².

De acuerdo a Santo Tomás, el razonamiento moral concreto no se alcanza de manera intuitiva o inmediata¹³, sino que requiere de una exposición fundamentada que avance desde el conocimiento general de los principios (se debe respetar a los padres) hasta el juicio concreto sobre lo que debe realizarse o debe evitarse en cada caso (no debo levantarle la voz a mi papá)¹⁴. Pero ese *tránsito* sólo le es posible a la razón humana, facultad ordenada por naturaleza hacia lo universal, si media una percepción singular sobre la acción involucrada en el juicio. Esta percepción es fundamental, no sólo porque gracias a ella lo singular se incorpora como materia del razonamiento, sino porque esta percepción puede justamente tergiversar o redireccionar el juicio último conclusivo de modo de dotarlo de objetividad o de dejarlo atrapado en bienes sólo aparentes.

Revisemos este proceso de mediación, atendiendo primero a la influencia perturbadora de las pasiones y deseos irracionales en el razonamiento práctico, para después detenernos en el modo en que las pasiones se integran positivamente en la constitución del juicio práctico.

Tomás de Aquino analiza reiteradamente cómo las pasiones sensibles, por ejemplo una ira vehemente, o los mismos deleites corpóreos, pueden alterar la capacidad intelectual de

¹¹ ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, trad. de García Norro, J.J., Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992, p. 153.

¹² Sobre el silogismo práctico pueden consultarse los siguientes pasajes: *Super Sent.*, lib. 1, d. 27, q. 2, a. 1, co.; *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 2, a. 4, co.; *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 1, a. 3, ad s.c. 3; *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 1, ad 2; *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 1, ad 2; *De veritate*, q. 10, a. 5, co.; *Sententia Ethic.*, lib. 7, l. 3, n. 20. Aparece directamente la expresión *sylogismo operativo* en *Summa Theologiae* I-II, q. 13, a. 3, co.; *Summa Theologiae* I-II, q. 76, a. 1, co.; *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 9, n. 13; *Sententia Ethic.*, lib. 6, l. 9, n. 19. Además ANSCOMBE, G.E.M., «Thought and Action in Aristotle», en BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (Eds.) *Articles on Aristotle*, Vol. 2, St. Martin's Press, New York, 1977, pp. 61-71. ORIOL, M., «La estructura del silogismo práctico», en *Revista de Filosofía*, 28, 2004, pp. 53-75. VIGO, A., «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», en *Ordia Prima*, 1, 2002, pp. 81-114. Para Tomás de Aquino: SKARICA, M., «La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino», en *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 291-314.

¹³ MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma, 1987, p. 223.

¹⁴ Existe una discusión muy actual entre los estudiosos de Aristóteles sobre si el último juicio práctico es una proposición, o es la misma acción. Nosotros no entraremos en ese debate. Basta decir que en Tomás de Aquino la última premisa es tanto un juicio sobre lo que debe hacerse o debe rechazarse, como una elección u obra. *Cf.* *Summa Theologiae* I-II, q. 76, a. 1, co.; *Super Sent.*, lib. 2, d. 24, q. 2, a. 4, ad 2.

evaluar una situación determinada¹⁵. Esta intervención de las pasiones sobre la razón no siempre tiene un trasfondo moral; a veces se trata simplemente de un hecho psicológico, donde la fuerza de la sensibilidad impide la operación de la razón.

Para explicar lo que venimos diciendo, lo mejor es acercarse directamente a los textos de Santo Tomás; él mismo describe diferentes mecanismos de intervención de las pasiones sobre el acto de la razón práctica¹⁶.

El primer caso se presenta cuando las fuerzas anímicas se concentran principalmente en el despliegue de las pasiones vehementes, lo que le resta fuerzas a la razón para poder detenerse en la verdad. Se trata de una suerte de «distracción», dice Tomás de Aquino. Puesto que en el individuo hay una íntima unidad de las facultades, cuando una potencia se concentra en un cierto acto, las demás capacidades parecen quedar imposibilitadas de atender su objeto. Así, por ejemplo, cuando uno escucha un ruido fuerte le es imposible atender una clase. Este es un problema psicológico que experimentamos cotidianamente: debido a la influencia de nuestra esfera emocional la razón puede quedar «desactivada» para pronunciarse sobre una materia determinada. Mientras algunas deleitaciones permiten que la razón se concentre más detenidamente en su acto, como puede ser el gozo intelectual, otras, como las causadas en los placeres sensibles, dificultan su uso. Insistimos que esto no significa que Tomás de Aquino repruebe moralmente dichos deleites por alterar el ejercicio de la razón —el deseo de alimento puede impedir tanto la acción asesina, como al teólogo sus reflexiones—; sólo significa constatar que el fuerte compromiso corporal de los placeres del cuerpo imposibilita a la razón actualizarse o aplicarse a cosas abstractas. Esto es lo que sucede —según Santo Tomás— en el placer sexual del acto conyugal o en el sueño mientras dormimos: estas pasiones «atan» a la facultad de la razón para su libre ejercicio¹⁷.

Pero además se presenta otro caso diferente de interferencia de la razón: la «contrariedad». Este modo es más interesante que el anterior, porque aquí no sucede simplemente que la pasión bloquee el razonamiento, impidiendo el juicio racional sobre lo particular, sino que la fuerza vehemente de la pasión actúa contrariando el juicio correcto. Estas pasiones destruyen el orden mismo de la razón.

El asunto de la corrupción del juicio de la razón por efecto del apetito sensible desordenado lo estudia detenidamente nuestro autor en el análisis que realiza de las especies de la intemperancia, como son la lujuria y la gula, los vicios referidos específicamente a los

¹⁵ Cfr. MANZANEDO, M., «Homo rationalis, homo passionalis: El hombre dominado por las pasiones», en *Angelicum*, 1998, vol. 75, nº 3, pp. 333-363. UFFENHEIMER-LIPPENS, E., «Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions», en *The Review of Metaphysics* 56/3 (2003), pp. 525-558.

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 2, co.; *De Malo* q. 3, a.9, co.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae* I-II, q. 34, a. 1, ad. 1.: «*Delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala, vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus interceptatur.*»

placeres sensibles¹⁸. Pero dado que nuestro estudio está centrado en el acto judicativo de la razón, más que en el desorden habitual presente en los vicios mencionados, nos interesa principalmente otro tipo de injerencia, una que se enmarca más bien en un episodio pasional de mala influencia para la razón.

Las pasiones desordenadas afectan a la razón desde que se interponen en la constitución misma del razonamiento. No sólo a nivel de apetitos, sino en cuanto una pasión alterada modifica la percepción sensible que forma parte del silogismo perceptivo. Aquí no se trata de que los deseos o rabias traban simplemente el mecanismo de producción de juicios, por la fuerza del deleite o de la ira, sino de que estas pasiones afectan el contenido perceptivo base del raciocinio. Es el caso, por ejemplo, de aquél que sabiendo que debe estudiar en sus ratos destinados a las tareas escolares –como premisa universal–, considera que este es un tiempo libre –como premisa sensible– y, por ende, cree que no le corresponde estudiar. O de aquél que sabe que debe respetar a su padre (como conocimiento universal), pero que en un momento de ira lo insulta creyendo que ésa, más que una falta de respeto, es la acción merecida.

Para comprender lo que venimos diciendo conviene tener en cuenta que las pasiones son siempre intencionales, esto quiere decir que poseen en su constitución «creencias sensibles» o percepciones. Cuando éstas son alteradas por influjo de la pasión, entonces el razonamiento es modificado en su base sensible. Es importante advertir que si bien esto puede equipararse a una especie de ignorancia parcial respecto de la situación singular, es siempre una ignorancia que procede de factores emocionales y que, además, desaparece una vez finalizado el episodio pasional¹⁹.

Por otra parte, es claro que el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión; por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo²⁰.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae* II-II, q. 15, a. 3, co.: «*Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venerorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venerorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis*». Sobre la lujuria como la causa de toda imprudencia: *Summa Theologiae*, II-II, q. 53, a. 6, co.

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 2, co.; *De Malo* q. 3, a. 9, co.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 9, a. 2, co.: «*Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto*».

No obstante, lo que a nosotros nos importa mostrar aquí es que para Santo Tomás esta ceguera respecto de la situación particular es evitable si se logran desarrollar y consolidar las disposiciones afectivas adecuadas. Efectivamente, dado que el error de quien está aquejado por la influencia perturbadora de la pasión y de deseos irracionales no es un error meramente cognitivo, se requiere atender a las disposiciones habituales del carácter para que la razón pueda operar libremente según su proceder natural, sin ser arrastrada por deseos y placeres, ni retraída por el temor u otras pasiones. Este es el sentido primero de las virtudes, particularmente de la templanza y la fortaleza: la virtud de la templanza permite refrenar los deleites desmedidos que embotan la razón, mientras que la virtud de la fortaleza permite afirmar el ánimo y no dejarse vencer o inhibir por la tristeza o el temor²¹. Sólo este dominio de los afectos posibilita —como lo señala la doctrina clásica— escuchar a la razón, siendo este dominio la justa medida que impone la razón en las demás facultades²². Así, el sujeto virtuoso, gracias a la obediencia de las pasiones a los dictados de la razón, no queda atrapado anímicamente en temores irracionales o en placeres inhumanos, ni tampoco queda seducido por un bien que es más bien un mal, o por un mal que no lo es tal. La virtud permite, en este sentido, que las cosas no le parezcan «excesivamente» buenas ni «excesivamente» malas, entendiendo estos excesos siempre en relación a la razón práctica²³.

Una correcta disposición afectiva posibilita, usando una analogía del mismo Santo Tomás, que el espejo racional se mantenga en la tensión requerida, de modo que nada quede deformado en la captación de la realidad:

El juicio recto consiste en que la inteligencia aprehenda las cosas tal como son en sí mismas. Esto se da cuando está bien dispuesto, como un espejo en buenas condiciones reproduce las imágenes de los cuerpos como son en sí mismas; mientras que, si falta esa buena disposición, aparecen en él imágenes torcidas y deformes. Para que la facultad cognoscitiva esté bien dispues-

²¹ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 10, n. 10, 229: «*Passio autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis. Uno modo vehementia sui motus, impellendo ad plus faciendum quod ratio dictat, quod praecipue contingit in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quae pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere. Et propter hoc, vitium quod est in defectu magis ei assimilatur; et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. Quaedam vero passiones corrumpunt bonum rationis retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem, sicut patet de timore et de aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit firmare animum in bono rationis contra defectum. Et propter hoc, vitium, quod est in defectu magis ei contrariatur, sicut patet circa fortitudinem*».

²² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Super Sent.*, lib. 3, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2 arg. 4; *Summa Theologiae* I-II, q. 64, a. 1, co.; *De virtutibus*, q. 1, a. 13, co.; *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 6; *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 7.

²³ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De virtutibus*, q. 1, a. 13, co.: «*Ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis*».

ta para conocer las cosas tal como son, se requiere fundamentalmente de la naturaleza, y en cuanto a su acabamiento, del ejercicio o de la intervención de la gracia. [...] Por las buenas disposiciones de las virtudes de los apetitos, el hombre juzga bien sobre lo apetecible. Así los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio recto virtuoso en torno a los fines²⁴.

Con todo eso, creemos que lo anterior no es suficiente para la correcta evaluación de la situación concreta. Debemos pensar que las pasiones ordenadas racionalmente no sólo permiten el razonamiento práctico esclarecido, sino que además contribuyen positivamente en el juicio de la razón que aplica lo general a lo particular²⁵. Una razón práctica «desafectada» completamente, tampoco podría juzgar correctamente la acción concreta, al menos no en el orden de las cosas sensibles. Para ello debe comprenderse mejor la concepción tomasiana de virtud moral.

La virtud no es para Tomás de Aquino una mera sujeción de las pasiones a la razón. Esa imagen, más bien platónica, implicaría que la razón actúa desde afuera, limitando el movimiento pasional en vista de una cierta claridad cognitiva. La virtud es, más bien, la misma razón práctica inserta en las inclinaciones y apetitos²⁶; o, en otras palabras, la configuración de la razón sobre la sensibilidad apetitiva. Las palabras de Tomás de Aquino son clarísimas al respecto: «La virtud de la parte apetitiva no es sino alguna disposición, o una forma, marcada e impresa en la potencia apetitiva por la razón»²⁷. Sólo así se entiende que la afectividad pueda también desempeñar una función cognitiva, pues mediante esta configuración del apetito sensible según la forma de la razón, la pasión misma *muestra* el bien, y concretamente el *bonum rationis*, el bien conforme a la razón²⁸.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae*, II^a-IIae, q. 51, a. 3, ad 1: «*Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae. [...] ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium*».

²⁵ En esa línea, no podemos sino coincidir con Rafael Tomás Caldera cuando escribe: «*Nous voyons ainsi que l'inclination vertueuse n'est pas un principe purement extérieur à la délibération de la prudence, chargé de la protéger des assauts des passions, mais plutôt une de ses sources propres. La vertu morale est assurément un removens prohibens qui permet la considération rationnelle –et saint Thomas ne manque pas de s'exprimer quelquefois en ces termes; mais ce n'est un removens prohibens que parce que c'est une tension rectifiée. Or, dans la même mesure, elle nous permet d'expérimenter comme bon le vrai bien ou d'avoir un discernement par inclination des fins propres. Et ce discernement est non seulement effective ou conservative mais essentiellement le prime propre immédiat de la délibération*». CALDERA, Rafael Tomás, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1980, p. 101-102.

²⁶ Cfr. RHONHEIMER, M., *op. cit.*, p. 284.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De virtutibus*, q. 1, a. 9, co.: «*Virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione*». *De malo*, q. 8, a. 1, ad 3.: «*Virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit*». *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 1, n. 5: «*ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimitur forma rationis in vi appetitiva, quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis*».

²⁸ Cfr. RHONHEIMER, M., *op. cit.*, p. 178

Nos parece fundamental rescatar este aspecto cognitivo de la virtud moral, ya que nos conecta con el tema del conocimiento por connaturalidad, que Tomás de Aquino menciona en varias ocasiones²⁹. A través de éste, se intenta comprender mejor el modo en que los afectos ordenados aportan a una mejor intelección práctica de la situación.

Antes de adentrarnos en esta importante temática, es necesario hacer dos aclaraciones: la primera es que esta connaturalidad no es igual a la conformidad entre el intelecto y el apetito, sobre la que nos hemos referido en los párrafos anteriores, sino que se trata de una conveniencia entre el apetito y su objeto³⁰; la segunda es que tampoco se trata de un conocimiento de los afectos, ya que desde la antropología tomista los afectos, en cuanto apetitos, no conocen³¹.

La connaturalidad describe la relación de sintonía entre los afectos virtuosos con el bien verdadero, en el sentido de que el apetito rectificado por la razón es capaz de «detectar» el bien que conviene, siendo esta conveniencia siempre respecto de la naturaleza del sujeto. En otras palabras, el virtuoso —templado o fuerte— parece poseer una especial capacidad o disposición que le permite percibir el bien perfectivo de la naturaleza. Esto es así pues justamente la virtud es una potenciación de la naturaleza, realizada a través de la repetición de actos. La virtud moral, como señala explícitamente Tomás de Aquino, no es sino una cierta inclinación del apetito al modo de la naturaleza, producida a través de la costumbre o el hábito³². Es que el hábito —como ha escrito García Álvarez— termina lo que la naturaleza ha comenzado³³. Y como la naturaleza es norma para descubrir el bien perfectivo, el hábito hará al apetito familiarizarse o connaturalizarse con el bien conforme a las exigencias de la naturaleza. Ése es, además, el sentido de por qué «a cada hábito le parece bien y deleitable lo que es propio, es decir, lo que le es conveniente»³⁴.

Esta cuestión tiene no poca una importancia desde la objetividad de la moral, entendiéndose que la objetividad en el ámbito práctico no es sino la sintonía con el bien que conviene a la naturaleza, es decir, con el bien adecuado a ella.

¿Y de dónde nace esa inhabilidad para apreciar el verdadero bien o bien objetivo? Nos parece que la pregunta así puede esconder una pequeña confusión, pues no sucede que el virtuoso reconozca los bienes absolutos, como si éstos existiesen antes de la acción. No existen bienes morales, verdaderamente prácticos, planteados de forma apriorística a la elección. No existen así (a diferencia de lo que sucede con los males) bienes concretos

²⁹ Cfr. CALDERA, Rafael Tomás, *op. cit.* PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

³⁰ «*«Connaturalis» semble donc exprimer en premier lieu non pas ce qui appartient à la nature d'un être, bien que cela puisse être un sens dérivé, mais une relation de convenance entre l'appétit naturel d'une chose et son objet.* CALDERA, Rafael Tomás, *op. cit.*, p. 63.

³¹ PERO-SANZ, J.M., *op. cit.*, p. 68.

³² TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia Ethic.*, lib. 2, l. 1, n. 5: «*quia virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso. Et ideo simul cum hoc quod multoties operatur oportet quod multoties moveatur a suo obiecto. Et ex hoc consequitur quamdam inclinationem ad modum naturae, sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant.*»

³³ GARCÍA ÁLVAREZ, J., «La connaturalidad de los hábitos», en *Estudios Filosóficos*, Vol. XIV 35, 1965, p. 48.

³⁴ En esa línea, se entiende además que haya hábito propiamente en la virtud, pues en el vicio falta esta conveniencia con la naturaleza. GARCÍA ÁLVAREZ, J., *op. cit.*, p. 28.

absolutos. Creer en tales bienes implicaría confundir el plano práctico de elecciones de bienes, con el plano especulativo de visiones de verdades. La calificación del «decidir ir en ayuda de un necesitado» o de «besar a la esposa cariñosamente», por utilizar dos ejemplos, siempre dependerá del contexto y alternativas de bienes envuelto en estas decisiones.

El virtuoso reconoce el bien objetivo no por una especial capacidad racional *a priori*. El verdadero bien es tal desde que así lo ha reconocido el virtuoso. Para explicar lo que venimos diciendo basta esta cita de Rhonheimer: «En la perspectiva de la moral «objetividad» no es un concepto contrapuesto a «subjetividad», sino más bien un determinado modo de estar constituida la subjetividad, a saber, su verdad»³⁵. De ahí entonces que «difiere el virtuoso de todos los demás, pues en cada acción singular ve lo que verdaderamente es un bien, siendo él regla y medida de todo lo operable»³⁶.*

Bibliografía

ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, trad. de García Norro, J.J., Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992.

ANSCOMBE, G.E.M., «Thought and Action in Aristotle», en BARNES, J., SCHOFIELD, M., SO-RABJI, R. (EDS.) *Articles on Aristotle*, Vol. 2, St. Martin's Press, New York, 1977, pp. 61-71.

BILLY, D.J., «Aquinas on the content of Synderesis», en *StMor* 29, 1991, pp. 61-83.

BOURKE, Vernon, «El principio de la sindéresis: fuente y función en la ética de Tomás de Aquino», en *Sapientia* XXXV, 1980, pp. 615-626.

CALDERA, Rafael Tomás, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1980.

DALY, C.B., «The Term *Synderesis* and the scholastics», en *The Irish Theological Quarterly*, VXXIII, 1956, pp. 228-245.

GARCÍA ÁLVAREZ, J., «La connaturalidad de los hábitos», en *Estudios Filosóficos*, Vol. XIV 35, 1965.

GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason: A commentary of the *Summa Theologiae*, 1-2, question 94, article 2», en KENNY, A. (ED.), *Modern Studies in Philosophy: Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City, New York, 1969, pp. 340-382.

MANZANEDO, M., «Homo rationalis, homo passionalis: El hombre dominado por las pasiones», en *Angelicum*, 1998, vol. 75, nº 3, pp. 333-363.

³⁵ RHONHEIMER, M., *op. cit.*, p. 45.

³⁶ *Idem*.

* Artículo recibido: 30 de junio de 2009. Aceptado: 31 de agosto de 2009.

MARIJA, Dalia, «Synderesi in moral action», en *Atti del Congresso Intrenazionale L'Umanesimo Cristiano Nel III Milenio, La prospettiva di Tomasso D'Aquino*, Vol. II, 2003, pp. 856-862.

MELINA, L., *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma, 1987.

ORIOI, M., «La estructura del silogismo práctico», en *Revista de Filosofia*, 28, 2004, pp. 53-75.

PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

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

SKARICA, M., «La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino», en *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 291-314.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *De Malo*.

....., *De Veritate*.

....., *De Virtutibus*.

....., *Sententia Ethicorum*.

....., *Sententia De Anima*.

....., *Summa Theologiae*.

....., *Super Sententiis*.

UFFENHEIMER-LIPPENS, E., «Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions», en *The Review of Metaphysics* 56/3, 2003, pp. 525-558.

VIGO, A., «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», en *Ordia Prima*, 1, 2002, pp. 81-114.

VON HILDEBRAND, Dietrich, *El Corazón: Un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid, 2001 (1996).