

INFLUENCIA DE LAS PASIONES EN LA ACCIÓN HUMANA

Cuando se fijó el tema de la afectividad para esta Semana Tomista, inmediatamente se me ocurrió plantear esta cuestión porque considero que en el hombre contemporáneo sus pasiones influyen tanto como sus juicios en el desarrollo de sus proyectos.

Asimismo, considero que en el plano educativo hay una deficiencia en la atención puesta en la voluntad, la potencia humana superior en el ámbito afectivo tendencial, y aún más deficiente es el conocimiento de las pasiones y de la posibilidad de orientarlas para que nos permitan alcanzar los fines intermedios que nos proponemos, en orden al fin último de nuestras vidas.

El tratado de las pasiones en la obra de Tomás de Aquino muestra la filosofía realista que desarrolla el Maestro medieval puesta al servicio de una metafísica de la Creación, pues muestra cómo Dios en su acto libérrimo de amor, al crear pone en cada creatura una tendencia natural a su bien, que permitirá a lo largo de los siglos cerrar el círculo en la vuelta a Él, por amor, de toda la realidad creada¹. A esa tendencia natural, el Aquinate la llama apetito natural (*appetitus naturalis*) “pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino la del autor de esa naturaleza”². En el mismo a.1 Tomás afirma la existencia de otros dos tipos de apetito. El que sigue al conocimiento del que apetece, pero por necesidad y no con libre juicio, al que llama “apetito sensitivo” y que es común a animales y hombres, si bien no es igual en estos últimos ya que tal apetito es humano y no meramente animal, por la unión sustancial de cuerpo y espíritu que se da en toda persona. Finalmente, cita un tercer apetito, que procede del conocimiento o aprehensión del que apetece según su libre juicio, y lo denomina “apetito racional o intelectual”, que es la voluntad. En cada uno de estos tres apetitos se da el nombre de amor al principio de movimiento hacia el fin amado. Podemos asumir esto como una primera definición del amor humano que encontramos en el Aquinate. En el amor natural hay una connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende. En el amor sensitivo hay una adaptación del apetito sensitivo al bien sensible. Y en el amor intelectual o racional hay una complacencia ante lo que el intelecto nos presenta como

¹Cf. Malo Pé, Antonio, *Antropología de la afectividad*, Pamplona: EUNSA, 2004, cp. VI

²S.Th, I-II, q.26, a.1

bueno en sí. Son tres formas de amor distintas, pero que en el hombre coexisten y pueden darse, incluso, de modo simultáneo.

Una vez hechas estas aclaraciones, procederemos al análisis de las pasiones del alma, entendiendo por alma el principio de vida, y no el alma espiritual. Las pasiones a las que nos hemos de referir son las que pertenecen al apetito sensible, en lenguaje contemporáneo serían las emociones o sentimientos. Estas pasiones no solamente implican movimiento hacia el objeto que las atrae, sino que también producen transformaciones corpóreas, afectan el soporte orgánico del cuerpo. La pasión es, pues, el movimiento tendencial hacia el bien, acompañado de cambios fisiológicos. En toda pasión, como bien lo explica Malo Pé, en la obra citada, participan por tanto dos componentes: uno vital, la actividad inmanente, es decir, la reacción psíquica ante el placer o el dolor; el otro, una reacción fisiológica, en la cual participan la actividad nerviosa, secreciones endocrinas, la actividad circulatoria y respiratoria, etc., tal como tenemos experiencia al sentir miedo o ira. Así podríamos decir que la reacción orgánica constituye el aspecto material de la pasión y, en cambio, el sentimiento o emoción que experimenta el sujeto constituye el aspecto formal de la misma. Me parece muy acertada la afirmación de Patricia Moya, quien afirma que “en lenguaje contemporáneo, las pasiones son para el Aquinate actos psicosomáticos”³. Estos aspectos refuerzan y se apoyan en la doctrina tomista, originariamente aristotélica, de la unión sustancial. Desde esta perspectiva podemos rechazar tanto una explicación conductista de las pasiones, como un tratamiento dualista de las pasiones al modo cartesiano.

En el inicio del Tratado de las pasiones en la Suma Teológica, (I-II, q.22 a 48) Tomás aclara que la noción de padecer, de donde proviene el nombre de pasiones, puede tener tres sentidos: uno común, en cuanto todo recibir es padecer. Otro sentido es el de recibir una cosa con sustracción de otra, dar salud a un cuerpo enfermo, o bien cuando se da lo contrario, enfermar perdiendo la salud, que es lo más propio de la pasión entendida como padecimiento. Siguiendo el primer sentido, tanto el sentir como el entender son un cierto padecer⁴, por eso Tomás, en el artículo siguiente, aclara que la pasión se encuentra en la parte apetitiva del alma y no en la aprehensiva o intelectual. Pues el nombre de pasión

³ Moya, Patricia, “Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano”, *Tópicos*, 33, 2007, p.151.

⁴ Cf. Aristóteles, *De Anima* (Bk 410^a25).

implica que el paciente sea atraído hacia el agente, por eso las pasiones girarán en torno al bien y al mal que son los objetos de la potencia apetitiva⁵. Ahora bien, cuando se trata de un apetito o tendencia elícita que surge a partir de un conocimiento intelectual previo, el Aquinate considera que se trata de una potencia única: la voluntad; pero cuando se trata del apetito o tendencia que surge del conocimiento sensible previo, distingue dos potencias, ya que se dirigen a objetos diversos. Llama apetito concupiscible a la tendencia que tiene por objeto el bien y el mal *simpliciter*. Por este apetito “el alma tiende simplemente a lo conveniente y rehúye lo nocivo”⁶. En cambio, la otra potencia afectiva sensitiva es denominada irascible porque su objeto es “lo arduo”, es decir, el bien en tanto difícil de lograr como el mal difícil de evitar. Tomás denomina al irascible como el defensor del concupiscible, porque irrumpe contra los obstáculos que se interponen para la consecución de lo conveniente. De este modo, las pasiones o actos de cada una de estas potencias difieren en la especie, pues toda pasión que se refiera de un modo absoluto al bien o al mal, pertenecerá al concupiscible y toda pasión referida a un bien arduo de conseguir o a un mal arduo de rehuir, pertenecerá al irascible. Todas ellas son enumeradas en la I-II q.23,a.4,c. recordando en primer lugar que el bien tiene poder atractivo y el mal, en cambio, repulsivo. El bien produce en primer lugar una inclinación a la que llamamos “amor”, desde luego es un amor sensible, en tanto que es una pasión. A ésta se lo opone el “odio” con referencia al mal. Si el bien que se ama no es aún poseído surge la pasión del “deseo” o “concupiscencia”, de ahí el nombre de la potencia como concupiscible. Opuesta a esta pasión, con respecto al mal surge la “aversión”. Finalmente, en la posesión del bien, el apetito se aquieta y tal pasión recibe el nombre de “delectación” o “gozo”, a la que se opone el “dolor” o la “tristeza” por parte del mal presente. A su vez, las pasiones del irascible se originan en el concupiscible, pues en este último se originan la tendencia al bien y al mal *simpliciter*, de ahí en el irascible surgen dos pasiones contrarias, como la esperanza y la desesperación con respecto al bien aún no conseguido y por otro lado las pasiones del temor y de la audacia frente al mal aún no sufrido. Frente al bien obtenido no hay pasión en el irascible pues ya no hay obstáculo contra el cuál luchar, pero frente al mal presente surge

⁵S.Th,I-II, q.22,a.2, c.

⁶ S.Th., I,q.81, a.2, c.

la pasión de la ira. Concluye Tomás que bajo esta once pasiones se comprenden todas las demás pasiones del alma⁷.

Frente a la consideración moral de las pasiones, Tomás sigue, como mayormente lo hace, a la escuela peripatética y no a la estoica. Para los estoicos todas las pasiones son moralmente malas. En cambio la escuela aristotélica las juzga buenas cuando están moderadas por la razón y malas cuando se le oponen⁸. En el artículo previo, el Aquinate afirmaba que hay dos modos de considerar las pasiones del alma, en sí mismas, o en cuanto sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. En sí mismas, en tanto son movimientos de un apetito irracional, no se da en ellas ni el bien ni el mal moral, pero en tanto voluntarias, en cuanto son imperadas por la voluntad o no son impedidas por ella, se las puede considerar moralmente buenas o moralmente malas⁹. Tomás incluso las considera como sujeto de la virtud, en su Tratado de la virtud en la Suma Teológica. También allí sostiene que el apetito irascible y el concupiscible pueden considerarse de dos modos: primero en sí mismos como partes del apetito sensitivo, y de ese modo no pueden ser sujetos de la virtud. En segundo lugar, en cuanto participan de la razón, porque están destinados a obedecerla, y así considerados, pueden ser sujetos de virtud, pues son principios de la acción humana¹⁰. El acto que procede de una potencia en cuanto movida por otra no puede ser perfecto si ambas potencias no están bien dispuestas al acto. Y así a estas potencias hay que asignarles virtudes para que, por medio de hábitos operativos buenos, sean dóciles a la razón y a la voluntad. En el *Sed Contra* del mismo artículo, nuestro maestro cita a Aristóteles quien en su *Ética* asigna la fortaleza al apetito irascible y la templanza al concupiscible, afirmando que “estas virtudes pertenecen a la parte irracional del alma”¹¹. En las respuestas a las objeciones aparecen también algunas observaciones dignas de destacar. En el *ad tertium* sostiene que el irascible y el concupiscible no obedecen ciegamente a la razón, sino que tienen movimientos propios, que a veces se oponen a la razón y de ahí concluye que la razón dirige a estos apetitos sensitivos con poder político y no despótico, es decir, tal como se rige a los hombres libres que hacen su voluntad en algunas cosas. Y por eso debe haber algunas virtudes por las cuales se dispongan bien a su

⁷ S.Th., I-II, q.23. a.4.c.

⁸ S.Th., I-II, q.24, a.2, c.

⁹ S.Th., I-II, q.24, a.1, c.

¹⁰ S.Th., I-II, q.56, a.4, c.

¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, III,10,1 (Bk 1117b23)

operación¹². Es importante destacar cómo debe ser la relación entre la razón y las pasiones, puesto que ellas deben ser encauzadas y no reprimidas. En eso consiste la dirección política y no despótica de la razón. Por eso Tomás afirma en sus respuestas a las objeciones que obedeciendo a la razón, tanto el concupiscible como el irascible, vienen a ser racionales por participación¹³. Es fundamental que la energía vital que brota de las pasiones sea ordenada por la razón y puesta al servicio de la voluntad para que el acto humano sea perfecto por el fin y por los medios. A estos objetivos debe apuntar una educación por las virtudes.

Hasta el momento solo hemos mencionado las virtudes cardinales que tienen por sujeto al concupiscible y al irascible, pero cuando el Aquinate se pregunta si hay diferentes virtudes morales sobre las diversas pasiones, afirma que las pasiones del concupiscible no necesitan distintas virtudes morales porque todas siguen un mismo orden tanto para conseguir el bien como para huir del mal y así basta la templanza para todas ellas, pero las pasiones del irascible no forman parte de un orden único. La audacia y el temor se refieren a un peligro grande, para lo que necesitan de la fortaleza, pero para la esperanza y la desesperación se necesita la magnanimidad y para la ira la mansedumbre¹⁴.

Pero Tomás va aún más en detalle, cuando analiza diferentes objetos del amor y del placer. Por eso analiza diversos bienes a los que puede tender el hombre. Si se trata de un bien percibido por el tacto y atañe a la conservación de la vida del individuo o de la especie, como pueden ser los placeres de la mesa o del sexo, es la virtud de la templanza la que debe establecer el justo medio. Pero si el bien no es aprehendido por los sentidos sino por potencias internas que interesen al individuo en sí mismo como el dinero o el honor aparecen diversas virtudes. Con referencia al dinero como objeto de amor o placer pone la virtud de la “liberalidad”¹⁵. Y en cuanto arduo y objeto de esperanza, es materia de la “magnificencia”¹⁶. Por otra parte si hablamos del honor como objeto del amor aparece como virtud la “filotimia”¹⁷, pero en tanto consideremos al honor como algo arduo y objeto

¹²S.Th.,I-II, q.56, a.5, ad 3.

¹³S.Th, I-II, q.56,a.4, ad 1.

¹⁴ S.Th.I-II, q.60, a.4, c.

¹⁵ Por liberalidad Aristóteles entiende ser generoso con la riqueza o dar algo que se tiene sin esperar nada a cambio (*Et.N*, 4,cap.2). Sus contrarios son la prodigalidad y la avaricia.

¹⁶ Virtud referida al uso de las riquezas. A diferencia de la liberalidad que puede aplicarse a todos los actos, la magnificencia se aplica a un gasto de consideración y excepcional (*Idem*) Justo medio entre miseria y suntuosidad.

¹⁷ Deseo razonable de honor, consideración, respetabilidad. Justo medio entre la ambición y la indiferencia. Pero Aristóteles en *Et. N*, IV,cap.4 no le pone nombre. Afirma que debe existir un justo medio pero sostiene

de la esperanza, tenemos la “magnanimidad”¹⁸. En síntesis, la liberalidad y la filotimia parecen residir en el apetito concupiscible; la magnificencia y la magnanimidad en el irascible. También analiza Tomás el bien del hombre en orden a los demás, y no lo considera un bien arduo, sino objeto de las pasiones del concupiscible. En su proceder con los demás, distingue entre asuntos serios y diversión. En lo serio el hombre puede tener dos maneras de comportarse: mostrarse agradable en acciones y palabras, y esto concierne a la virtud de la “afabilidad”. También puede mostrarse franco y esto pertenece a la virtud de la “veracidad”, porque afirma Tomás que la franqueza se acerca más a la razón que a la delectación. Finalmente, en las diversiones también debe existir un justo medio y se denomina “eutrapelia”.¹⁹ Es importante añadir, que todas estas divisiones las asume a partir de la *Ética Nicomaquea*. Según Aristóteles, habría diez virtudes morales en torno a las pasiones²⁰.

Debido a la brevedad que se impone a este tipo de ponencias, consideramos oportuno analizar solamente las dos virtudes cardinales que deben acompañar a las pasiones. La templanza que tiene como sujeto al apetito concupiscible y la fortaleza que tiene por sujeto al irascible.

La templanza es la moderación y la medida en el apetito sensible²¹. Es la virtud que domina y ordena las pasiones permitiendo a la voluntad abstenerse fácilmente de lo deleitable opuesto al bien moral. El apetito concupiscible es su sujeto. En cuanto a la jerarquía que ocupa dentro de las virtudes cardinales, es la última, después de la fortaleza, pues no es en sí la realización del bien. *Per se*, sólo la prudencia y la justicia producen el bien en el hombre (además de las virtudes teologales) (*S. Th.* II-II, 157, 4). La moderación, la medida y la castidad no son la perfección del hombre sino que crean los presupuestos

que no recibe un nombre especial. Es usado sin embargo por Sto. Tomás, pero con mínima frecuencia. Según el *Index Thomisticus* aparece solamente en la Suma Teológica, tres veces en la *S.Th.* I-II y una sola vez en la II-II.

¹⁸ Sentirse digno de las cosas más grandes (*Et.N.* IV, cap.3) Justo medio entre la pequeñez del alma y la vanidad.

¹⁹ *S.Th.* I-II, q.60, a.5, c.

²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, cap.7, n.1 (Bk1107a32)

²¹ *S. Th.* II-II, q. 141. A. 2, c: "temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt". Cfr. Idem, a.3.

necesarios para la realización en el hombre del bien y para su orientación al fin específico, porque mantienen y defienden el orden natural dentro del sujeto humano²².

Si bien Tomás de Aquino pone como materia propia de la templanza los placeres del tacto, puesto que de ellos se desprenden los máximos deleites, pues una operación es tanto más vehemente cuanto deriva de los actos más naturales, como lo son la conservación de la vida del individuo por la comida y la bebida, y la conservación de la especie por la unión de macho y hembra, luego la templanza tiene por objeto principal los placeres de la mesa y los placeres venéreos²³, debemos agregar que no sólo es freno de la concupiscencia y la lujuria, sino también señorío sobre el dolor, humildad frente a los honores y gloria de este mundo, aceptación de la creatureidad frente a la "omnipotencia" de la ciencia contemporánea, continencia del espíritu frente a la "curiositas"²⁴, etc.

La educación hoy, inmersa tan sólo como un apéndice de los medios masivos de comunicación, que permanentemente apuntan al deleite ilimitado de los sentidos hasta llegar al mismo aturdimiento, o adormecimiento, ¿acaso se ha planteado siquiera la propuesta de un cultivo de la templanza para dominar las pasiones que, por la edad, con mayor desorden pujan por adueñarse del adolescente? ¿O bien se estimula la concupiscencia con el pretexto de no reprimir, ni formar "reprimidos", considerando que toda exigencia o límite de nuestra parte responde a un larvado masoquismo?

Consideremos ahora la *fortaleza* como la virtud del *bien arduo*. Esta virtud supone la debilidad y vulnerabilidad de la naturaleza humana. Tiene como sujeto al irascible que le da al hombre la fuerza para luchar contra cualquier pasión adversa al fin último, y le da firmeza frente a los peligros de muerte. Dispone a la voluntad frente a lo que es conforme a la razón contra los asaltos de las pasiones y fatigas de los trabajos²⁵. En palabras de Tomás: "La fortaleza se ocupa principalmente de ese temor de las cosas difíciles, que pueden impedir que la voluntad obedezca a la razón. Por otra parte, conviene no sólo soportar con firmeza el golpe de estas cosas difíciles conteniendo el temor, sino también

²² Cfr. S. Th. II-II, q. 141, a. 8, c.

²³ S. Th. II-II, q. 141, a. 4, c.

²⁴ Cfr. S. Th. Q. 167, a. 1, c. Sto. Tomás presente a la "curiositas" como el vicio al que se opone la "studiositas". Ver II-II, q. 166, a. 1, c.

²⁵ S. Th. II-II, q. 123, a. 4, c: "Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficilium, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis".

atacando con moderación, cuando es conveniente destruir estos peligros. Y esto es propio de la audacia, por lo que el objeto propio de la fortaleza está en los temores y audacias, reprimiendo aquéllos y moderando éstas”²⁶. Siendo una virtud, le es propio tender siempre al bien, luego el hombre debe enfrentar aun los peligros de muerte por conseguir un bien. El ejemplo supremo de esto es el *martirio*²⁷. Para no ser malentendido como un gesto de bravuconería, diremos que la fortaleza no es virtud sin la prudencia y sin ponerse al servicio de la justicia. Santo Tomás nos dice, con gran sabiduría: "El hombre no pone su vida en peligro de muerte más que cuando se trata de conservar la justicia. De ahí que la dignidad de la fortaleza sea una dignidad que depende de la virtud anterior"²⁸.

Nuevamente se impone una reflexión: ¿Prepara nuestra educación al hombre para desarrollar esta virtud? o bien, ¿tiende a evitar todo sacrificio, explicando psicológicamente el mínimo renunciamiento como una patología psicológica, como un masoquismo? Los resultados de la educación actual del facilismo están a la vista. Miles de ejemplos de cobardía, sea vital (ejemplo: depresiones), moral (ejemplo: desesperanza como pecado contra la Divina Providencia), o mística (ejemplo: falta de heroísmo e ideales que nos lleven al martirio de ser necesario). Lamentablemente, el cristiano hoy teme siquiera decir que es cristiano. El falso "*respeto humano*" enseñado por un falso pluralismo y una falsa tolerancia (que tolera al pecado y no al pecador), así como un pacifismo culposo que busca la paz de los cementerios y no la verdad y la justicia de los vivientes, es la más elocuente muestra de pusilanimidad y pérdida del sentido mismo de la fortaleza.

Sólo una reformulación de la educación en términos de *propuestas de vida* que giren en torno a las virtudes cardinales, así llamadas porque sobre ellas se apoyan firmemente otras, y en torno a ellas puede construirse al Hombre Nuevo del Evangelio, podrá salvar a nuestra juventud de la ignorancia, la necedad, la malicia, la concupiscencia, la cobardía y la pusilanimidad, a la vez que podrá asegurar una ordenación habitual y connatural de la persona humana a su fin último específico.

Maja Lukac de Stier

²⁶S. Th. II-II, q. 123, a. 3, c.

²⁷S. Th. II-II, q. 123, a. 5, c y ad 1.

²⁸S. Th. II-II, q. 123, a. 12, ad 3.