

**Miguel Acosta**

**LAS POTENCIAS  
OPERATIVAS**

**Estructura y dinámica desde  
la metafísica realista**



**Las potencias operativas. Estructura y dinámica desde la metafísica realista**

No está permitida la reproducción total o parcial de este texto, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2006, por el autor del texto.

© Miguel Andrés Acosta López

ISBN: 84-609-9189-X

Depósito legal: M-4459-2006

Imprime: PUBLICEP Libros Digitales



## ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS .....	7
INTRODUCCIÓN .....	9
CAPÍTULO I. LOS ACTOS DE LA INTELIGENCIA .....	13
1. El conocimiento en el hombre .....	14
2. El alma espiritual fundamento del conocimiento humano .....	16
3. La razón y el intelecto .....	22
4. La inteligencia como acto y el intelecto agente .....	24
5. La abstracción .....	28
6. El modo humano de conocer .....	32
7. Conocimiento teórico y conocimiento práctico .....	36
CAPÍTULO II. LOS ACTOS DE LA VOLUNTAD .....	39
1. Naturaleza y objeto de la voluntad .....	40
2. <i>Voluntas ut natura</i> y <i>voluntas ut ratio</i> .....	44
3. Los actos de la <i>voluntas ut natura</i> .....	47
4. Los actos de la <i>voluntas ut ratio</i> .....	52
CAPÍTULO III. LAS PASIONES O POTENCIAS APETITIVAS SENSIBLES ....	61
1. Algunos antecedentes .....	63
2. Las pasiones en Tomás de Aquino .....	65
3. Clasificación de las pasiones .....	69
4. Pasiones del apetito concupiscible .....	75
5. Pasiones del apetito irascible .....	79
CAPÍTULO IV. DINÁMICA DE LAS POTENCIAS OPERATIVAS .....	83
BIBLIOGRAFÍA .....	99



**TABLA DE ABREVIATURAS  
PARA LAS OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO**

1SN	<i>In I Sententiarum</i>
2SN	<i>In II Sententiarum</i>
3SN	<i>In III Sententiarum</i>
4SN	<i>In IV Sententiarum</i>
QDV	<i>Qu. Disp. De Veritate</i>
QDP	<i>Qu. Disp. De Potentia</i>
QDM	<i>Qu. Disp. De Malo</i>
QDA	<i>Qu. Disp. De Anima</i>
SCG	<i>Summa Contra Gentes</i>
ST1	<i>Summa Theol. Prima Pars</i>
ST2	<i>Summa Theol. Prima Secundae</i>
ST3	<i>Summa Theol. Secunda Secundae</i>
ST4	<i>Summa Theol. Tertia Pars</i>
CTC	<i>Sententia Libri Ethicorum</i>
RHE	<i>Super Ad Hebraeos</i>
CDN	<i>In Dionysii De Divinis Nominibus</i>

En el presente trabajo he utilizado las abreviaturas y el modo de citar de BUSA, R., *Index Thomisticus*, IBM, Roma, 1973.





## INTRODUCCIÓN

La aproximación filosófica con respecto al hombre tiene diversas metodologías, las más actuales son de índole existencial y hacen especial hincapié en el análisis fenomenológico y hermenéutico en sus distintas modalidades. Principalmente a partir del siglo XX la crítica y la minusvaloración de la metafísica como vía adecuada de conocimiento de la realidad han sido reiteradas<sup>1</sup>. Sin embargo, al estudiar y conocer al hombre desde las citadas aproximaciones, hay personas que no quedan satisfechas y desean profundizar todavía más. Para ello, vuelven la mirada a los autores clásicos del pensamiento antiguo, entre los que destacan Platón, Aristóteles y San Agustín. ¿Con qué se encuentran? con la “menospreciada” metafísica, y su mayor sorpresa consiste en descubrir una serie de ideas que explican minuciosamente los distintos motivos y formas de la actuación humana. Los antiguos tenían un profundo conocimiento del hombre y sus aportaciones siguen siendo actuales. No hace falta eliminar las diferentes aproximaciones metodológicas, ya que pueden ser complementarias, y, por el contrario, plantearlas como antagónicas implicaría correr el riesgo de perder grandes y genuinos conocimientos.

La Antropología Metafísica es el estudio del hombre desde el punto de vista del análisis esencial del mismo. Antiguamente se la conocía con el nombre de Psicología,

---

<sup>1</sup> Cfr. ACOSTA, M., “¿Qué metafísica para qué antropología filosófica?”, comunicación presentada en el VI Congreso Internacional de Antropología Filosófica, Málaga, 13-15 septiembre 2004.

término que después pasó a denominar la Psicología Experimental moderna y ahora se refiere al estudio de la conducta y el comportamiento humanos. Pero originalmente, la Psicología tenía por objeto el alma, ese principio vital que mantiene la unidad de los seres vivos, en concreto, del ser humano. El estudio del alma o de la vida se puede efectuar a partir de la manifestación de sus capacidades, facultades o potencias, que a su vez se expresan mediante actos u operaciones. Y las potencias operativas no son otra cosa que capacidades que posee el hombre mediante las cuales despliega su obrar en la existencia.

Entre los autores clásicos medievales, destaca Tomás de Aquino, quien, en distintas obras, hace un análisis profundo del hombre. Más tarde, sus seguidores y comentaristas compendieron sus trabajos en lo que se conoce como "Psicología tomista", una psicología con ideas sorprendentes, muchas de las cuales ya habían sido preformuladas por Aristóteles.

La presente exposición se desarrolla bajo la perspectiva de la metafísica realista clásica desarrollada sobre todo por Aristóteles y Tomás de Aquino. Se trata de una síntesis acerca de las principales potencias operativas que intervienen en la acción humana. El objetivo del trabajo consiste en presentar de manera sucinta las tres principales potencias operativas en cuanto a su estructura y su dinámica. No se trata de una investigación exhaustiva, sino más bien de un estudio con intenciones propedéuticas, por eso se presenta en forma sintética, para que ayude a comprender a través de una aproximación general cómo son y actúan dichas potencias. Aún así, he pretendido presentar la exposición de manera sistemática.

En un segundo momento, el lector puede profundizar en los distintos problemas y desafíos que durante siglos han tenido que enfrentar los filósofos. Para esa labor especializada hay mucha bibliografía actual y temas que todavía siguen siendo investigados. Por ejemplo, la naturaleza del intelecto agente, la relación entre la cogitativa y el entendimiento, los motivos de la acción en la voluntad, las dimensiones de la afectividad, entre otros.

Con relación a la metodología que he seguido, en primer lugar debo señalar que Tomás de Aquino distingue las potencias que se refieren exclusivamente al alma, y las que

también intervienen en el compuesto alma-cuerpo. Las primeras, inteligencia y voluntad, son inorgánicas; las segundas se dividen en vegetativas, sensitivas, locomotrices y apetitivas sensitivas. Además, “distingue, de menos a más, entre cuatro grupos de potencias humanas (que no cuatro potencias), a saber: las *vegetativas*, las *locomotrices*, las *sensitivas* y las *intelectivas*. A la par, en las sensitivas e intelectivas se pueden distinguir, dos géneros: *cognoscitivas* y *volitivas*. Por ello, en las sensitivas hay que distinguir entre *cognoscitivas sensibles* y *apetitivas sensibles*. Y, del mismo modo, en las intelectuales, entre *entendimiento* y *voluntad*. Dentro de las cognoscitivas sensibles se pueden distinguir dos subgrupos: los *sentidos externos* (tacto, gusto, olfato, oído y vista) y los *sentidos internos* (sensorio común, memoria, imaginación, cogitativa –estimativa en los animales–). Distinción a la cual siguen también dos tipos de apetitos sensibles: el *apetito concupiscible* y el *apetito irascible*”<sup>2</sup>. La estructura de los capítulos de este trabajo no sigue esta división, sino que se reduce a la inteligencia y sus actos, la voluntad y sus actos, y a la dimensión apetitiva sensible (las pasiones). Las potencias cognoscitivas sensibles (internas y externas) se estudian con relación a las demás potencias mencionadas. En un último capítulo se intenta presentar la dinámica de todas las potencias cuando actúan de manera interrelacionada.

El estudio de las potencias operativas es el paso obligado para profundizar en la antropología metafísica, y facilita notablemente la comprensión de la antropología existencial. Por este motivo, con esta pequeña obra pretendo unificar los conceptos y principales criterios que se tendrán en cuenta dentro del proyecto de investigación acerca de la afectividad humana y del conocimiento por connaturalidad que llevo a cabo en la Universidad San Pablo-CEU.

Quisiera agradecer de manera especial a los profesores Alejandro Llano, Jaime Nubiola y José J. Escandell por el apoyo que me han dado en mi incipiente labor investigadora; al profesor Juan Fernando Sellés por las orientaciones que me ha brindado en el estudio de la antropología tomista, así como a los demás profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU de Madrid.

---

<sup>2</sup> SELLÉS, J.F., *Psicología Tomista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, *pro manuscripto*.

## LAS POTENCIAS OPERATIVAS

También quisiera agradecer a las autoridades de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid y del Centro Superior de Investigaciones Científicas que me han facilitado el material bibliográfico oportuno. Finalmente, debo gratitud al personal académico superior y administrativo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación de la Universidad San Pablo-CEU y del Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU por la ayuda brindada.

Madrid, enero de 2006

## CAPÍTULO I

### LOS ACTOS DE LA INTELIGENCIA

La operatividad humana es variada y tradicionalmente se la suele estudiar desde el punto de vista de las facultades superiores: la inteligencia y la voluntad. Por su parte, los afectos se encuentran en el ámbito de la voluntad, pero se las puede analizar como una potencia operativa en parte separada, sobre todo en el nivel de pasiones que es el que se estudiará en esta investigación. En este estudio repasaremos las tres potencias operativas que nos presenta la filosofía aristotélico-tomista<sup>3</sup>. La exposición sistemática tiene un objetivo propedéutico para comprender la manera como se interrelacionan los actos de las facultades.

En primer lugar corresponde considerar los actos de la inteligencia, luego los actos de la voluntad y en tercer lugar la dinámica de las pasiones, que aunque se admite su dependencia de la voluntad, tiene también relación con la inteligencia<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Estoy en deuda de gratitud con Juan Fernando Sellés, José Ignacio Murillo y Paulo Sergio Faitanin, por sus oportunas advertencias en este tema.

<sup>4</sup> Algunas obras que utilizo como fuente secundaria son: Gredt, I., *Elementa Philosophiae. Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona, vol.I (1958) y vol.II (1960); García López, J., *Lecciones de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1997; Sellés, J.F., *Conocer y amar*, Eunsa, Pamplona, 1995; Gilson, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Eunsa, 1989; Sellés, J.F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, 1997; García González, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, 1998;

## 1. EL CONOCIMIENTO EN EL HOMBRE

Se debe admitir por fuerza de la evidencia histórica, que no solamente el hombre por naturaleza desea saber<sup>5</sup>, sino que desea saber sin errores<sup>6</sup>. Así, parece lógico que los pensadores manifiesten una postura clara respecto a sus hallazgos e interpretaciones. Lo único criticable es tener una actitud cerril y ofensiva hacia otros tipos de aproximaciones a la verdad. Refutar algunas ideas o desarrollos filosóficos no significa ir en contra de la persona que los sostiene, sino argumentar de manera distinta mostrando los posibles errores cometidos<sup>7</sup>.

Los hombres conocemos, pero conocer significa poseer verdades, no se conoce el error sino cuando se lo confronta con lo verdadero. Así como el mal es ausencia de bien, el error es ausencia de verdad. Y la verdad es la realidad, lo que es. El Aquinate admite la definición de San Agustín, lo verdadero es lo que es (*verum es id quod est*<sup>8</sup>). Lo dirá más precisamente aún, la verdad es la adecuación de la cosa con el entendimiento (*verum est adaequatio rerum et intellectus*<sup>9</sup>).

Conocer es un acto, una perfección, algo que enriquece al hombre. El acto de conocer se verifica en el hombre a modo de padecimiento, es decir, en cuanto está en

---

Cardona, C., *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, 1997; Alvira, T., Clavell, L. y Melendo, T., *Metafísica*, Eunsa, 1986; Sertillanges, A.D., *Santo Tomás de Aquino*, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, vol.II, 1945; Maritain, J., *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983. Para las obras de Tomás de Aquino utilizo las abreviaturas según el Index Thomisticus. Transcribo los textos cuando tienen especial importancia.

<sup>5</sup> *Metafísica* lb1 cp1 (Bk 980a).

<sup>6</sup> Lo dice Santo Tomás: "Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi". OCA cp1.

<sup>7</sup> La aproximación "franca" hacia la verdad es característica de todo buen filósofo, y está por encima de cualquier tipo de lazos afectivos, de parentesco, ..., ya Aristóteles decía ser amigo de Platón pero más amigo de la verdad. La postura tomista es de una sincera aproximación a la verdad, lo que diferencia en mucho a la actitud de los denominados "maestros de la sospecha" (Marx, Freud, Nietzsche), quienes recelaban del poder del hombre para alcanzar verdades, y aún de lo que fuera la verdad misma.

<sup>8</sup> QDV qu1 ar1 ra1.

<sup>9</sup> QDV qu1 ar3 ag2.

potencia de recibir una perfección que antes no la tenía<sup>10</sup>. En este sentido el hombre es un ser que tiende al conocimiento, que tiene “deseos” de conocer. Conocer es el acto de aprehender la verdad inteligible, es una apropiación. El conocimiento es una actividad donde entran en relación dos elementos, el ser que conoce y la cosa conocida. Dicho conocimiento puede referirse al mismo sujeto o a sujetos diferentes. Así, en el primer caso tenemos una acción auto referencial. Por ejemplo, el sujeto “se” conoce, es decir, se apropia intelectualmente de algo que tiene en sí de otro modo. En el segundo, el sujeto conoce algo fuera de sí, de manera “respectiva”. De cualquier forma, el acto de conocer es una acción inmanente porque inicia y concluye en el sujeto que conoce<sup>11</sup>. Este proceso permite una visión del mundo que tradicionalmente ha sido denominada bajo el término de realismo<sup>12</sup>. Esta postura rechaza a su vez la postura idealista o racionalista que plantea un inmanentismo total y que se presenta en la mayor parte de los filósofos modernos a partir de Descartes<sup>13</sup>.

En los animales solamente existe un conocimiento de tipo sensorial, no intelectual. Se produce cuando el animal conoce algunos tipos de sensaciones y actúa conforme a sus instintos y fisiología. Este modo de conocer animal es también un apropiarse de la forma de algo, es captar mediante una facultad —en este caso los sentidos internos sensibles— la realidad que está fuera del sujeto. Así, se da cuenta

---

<sup>10</sup> “Dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiciatur”. ST1 qu79 ar2 co.

<sup>11</sup> Aquí no se está hablando del trascendentalismo kantiano, sino simplemente como acción interna o externa a la conciencia del sujeto.

<sup>12</sup> “Podemos pensar en nosotros mismos como entes incluidos en una cierta totalidad, constituida por lo que solemos llamar *realidad externa*. Esta realidad externa podemos a su vez considerarla incluida en otra que no nos es sensiblemente dada; y de inclusión en inclusión podríamos proceder indefinidamente hasta llegar a una especie de totalidad total, más allá de la cual ya no haya nada; totalidad a la que daremos el nombre de Dios, o de Ser, si queremos mantenernos en los límites de la ontología”. Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969, p75.

<sup>13</sup> “Pero hay otra actitud posible, que a partir de Kant, más que posible hay que considerar inevitable. En lugar de un ser que me incluye, soy yo el incluyente, y la realidad lo incluido: el entendimiento pone la realidad objetivamente dada, que existe, por tanto, en mí y por mí. Yo me revelo como la totalidad incluyente, en la que y por la que cualquier otra cosa existe: yo soy el ser. La conciencia es el lugar del ser”. Idem, p76.

—“conoce”— que tiene una herida en la pata o en el hocico, pero no conoce que conoce<sup>14</sup>. El hecho de darse uno cuenta que conoce de manera actual se llama conciencia. Mientras los animales poseen una conciencia de su entorno, solamente los seres racionales tienen conciencia de que tienen conciencia.

La diferencia entre los seres cognoscitivos y los que no lo son radica en que los no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, mientras que los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa<sup>15</sup>, una roca, por ejemplo, no puede conocer. El que conoce posee la forma de otra cosa. ¿Cómo el hombre puede poseer formas?, ¿por qué el animal no puede conocer como el hombre? Responder estas preguntas es indagar acerca de cómo conocemos.

El conocimiento humano es un acto de una facultad espiritual denominada inteligencia, la inteligencia es una potencia del alma. No todos los entes poseen inteligencia, pero muchos seres sin inteligencia tienen conocimientos. Esto significa que los seres que poseen inteligencia tienen un “modo” distinto de conocimiento de aquellos que no la tienen. Esto lleva a considerar una diferencia en el modo de ser de los seres, y el lugar que le corresponde al hombre en esa diversidad ontológica.

## **2. EL ALMA ESPIRITUAL FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO HUMANO**

Tomás de Aquino admite casi totalmente la doctrina aristotélica del conocimiento. Se aparta de la corriente agustiniana y platónica muy característica hasta entonces en la escolástica, y prefiere continuar en la línea iniciada por su

---

<sup>14</sup> El animal puede padecer, en cuanto es afectado por algún mal en la materia; puede sufrir dolor como un afecto a nivel sensitivo, pero nunca puede sufrir como el ser humano. El sufrir del ser humano es muy superior al sufrir animal, por el hecho de tener alma espiritual. De esta manera, cuando se atribuye un sufrimiento de tipo humano a un animal, se cae en un antropomorfismo. Ocurre con frecuencia en las interpretaciones de algunos sectores ecologistas. Se verá con mayor detalle al tratar acerca de las pasiones.

<sup>15</sup> “(...) considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente”. ST1 qu14 ar1 co.



maestro Alberto Magno. Utiliza los principios metafísicos aristotélicos, en especial los de acto y potencia para las explicaciones gnoseológicas. El fundamento del acto cognoscitivo es el alma espiritual. Aristóteles dice que el alma es la causa y primer principio del cuerpo viviente<sup>16</sup>. Por este motivo, una vez separada el alma, el viviente no existe en acto; en contra de lo que decía Platón, quien sostenía que el alma no se une al cuerpo sino más bien que es como motor y gobernante. A partir de los efectos del alma, se puede llegar al conocimiento del alma en sí.

Al analizar los efectos, se puede descubrir un orden que significa una diferencia ontológica del modo de ser. Los antiguos establecían dicho orden de manera jerárquica según la complejidad de organización que poseían los seres. Mediante dicho orden Aristóteles pretendía explicar las diferencias funcionales de las operaciones de diferentes seres vivos<sup>17</sup>. De esta manera, los seres animados se distinguen de los inanimados, por el modo vivir, según sus operaciones. Una planta, por ejemplo, no vive de igual manera a como vive un gato. Este modo de vivir presenta distintas maneras; hay seres que tienen entendimiento, otros que tienen movimiento, otros que tienen sentido; de todo esto, se deduce la división según tipos de alma: vegetativa, sensitiva e intelectual. El alma es aquello mediante lo cual el cuerpo obra, por tanto, es lo primero mediante lo cual vivimos —alma vegetativa—; mediante lo cual sentimos —alma sensitiva—; y mediante lo cual entendemos —alma intelectual—. Hay seres que poseen un “tipo” de alma o de capacidad de realizar ciertas funciones, pero no pueden ir a más; en cambio, otros seres, al tener un principio de organización con mayor complejidad pueden asumir las funciones del tipo de alma con menos complejidad y realizar otras funciones. Así, en la naturaleza se puede observar distintos tipos de seres, de especies.

En el orden natural, el Aquinate supera las dimensiones propuestas por Aristóteles, ya que incluye a los seres espiritualmente superiores al hombre: los ángeles y Dios. E invierte el punto de partida, ya no se va de menos

---

<sup>16</sup> *De Anima* lb2 cp4 (Bk 415b y ss).

<sup>17</sup> Todavía hay autores que intentan ver en esa jerarquía de valor entre los seres, lo que llevaría a considerar que hay seres más o menos importantes, cuando en realidad no se puede establecer esa distinción valorativa. Cada ser puede tender a su propia perfección dentro de su especie y para comparar valorativamente con otras especies se debe buscar lo común.

complejidad orgánica a mayor complejidad orgánica, sino que se parte de mayor simplicidad ontológica a menor simplicidad. Así, en la cúspide está Dios, principio y causa de todo lo creado; luego vienen los ángeles, que son seres puramente espirituales; y en la escala inferior de los seres espirituales, el hombre —por tener materia corpórea—. Pero al mismo tiempo, por tener alma racional está situado en lo más superior de la escala de los seres materiales.

Se distinguen tres grados de vida en la naturaleza corpórea<sup>18</sup>, según van aumentando las potencias operativas<sup>19</sup> del alma:

a) Los vegetales: cuyas potencias operativas ejercen las funciones vitales mínimas de generación —incluida la reproducción—, nutrición y crecimiento. Como la potencia nutritiva está subordinada a la del crecimiento y ésta a la de la generación, casi linda con el nivel sensitivo, que liberará definitivamente al individuo de su modo de ser a otro superior. Se sigue el principio: “el más alto grado del orden inferior linda con el más bajo del orden superior”.

b) Los animales: tienen la potencia sensitiva, que constituye la forma más baja de conocimiento, en todo el *ordo* universal. Es preciso señalar que, a medida que se va subiendo en la escala de la vida, los seres superiores asumen las potencias de los inferiores, así, los animales también poseen las potencias generativa, nutritiva y de crecimiento. La diferencia está en que su mayor perfección lleva a que estas potencias tengan un comportamiento más complejo y superior a como se realizan en los seres inferiores. Así, las potencias del alma conservan cierta correlación de complejidad de funciones proporcional al tipo de ser en las que actúa.

---

<sup>18</sup> Cfr. ST1 qu18 ar3 co y SCG lb2 cp58.

<sup>19</sup> Cabe recordar que las potencias son principios próximos de operaciones (Cfr. ST1 qu78 ar4 co). “Potencias o facultades son los principios de las diversas operaciones que pueden ejecutar los seres vivos. Principios indica que son la base o el fundamento de donde nacen tales actos, o donde se forman los hábitos, en el caso de tales principios sean inorgánicos” Sellés, J.F., op.cit., p.53; “Las potencias se relacionan con su operación como lo imperfecto respecto a su perfección correspondiente: así, estar en potencia de entender es menos perfecto que entender en acto. Las facultades operativas no siempre están en acto, sino sólo a veces; y esto muestra con claridad que son realmente distintas de sus operaciones (...)” Alvira, T., Clavell, L. y Melendo T., *Metafísica*, op.cit., p84.

La potencia sensitiva, sobre todo en los animales superiores, tiene cinco clases de sentidos externos y cuatro internos interrelacionados. Las potencias externas son: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista. También se puede observar aquí un orden de sentidos, donde los dos últimos están más desarrollados y son más complejos; en el otro extremo, el tacto es lo mínimo que se requiere de todo ser vivo. A cada potencia le corresponde un órgano material donde se realiza un proceso peculiar que consiste en la recepción de las especies sensibles de otros seres, despojadas de materia —especie impresa—. Algunas especies sensibles modifican materialmente al animal que experimenta este contacto físico, como el calor, el frío, en el sentido del tacto o el gusto; otras especies, en cambio, no las modifican de esta manera, como la vista o el oído.

Cuando un sentido detecta exclusivamente un tipo de especies que no las pueden detectar otros sentidos se lo denomina sentido propio. Así se dice que, lo propio de la vista es ver, no oír. Cada sentido externo tiene su sensible propio, que establece su diferencia objetiva. El sentido del gusto, por ejemplo, puede captar lo dulce, pero no lo blanco; no puede interrelacionarlos, para esta operación se necesita de un sentido que interprete y unifique los datos de cada sentido externo y los discierna de manera íntegra. Este sentido unificador es el sensorio común<sup>20</sup> y como su operación no se asienta en ningún órgano externo concreto<sup>21</sup>, es el primer sentido interno de los seres con alma sensitiva. Este sentido no solamente percibe las especies transmitidas, es decir, el color negro, el olor a azufre, que luego las unificará, sino también le son transmitidas las operaciones, es decir, la visión y el olfatear.

El sensorio común es como la fuente de donde la facultad de sentir se difunde a través de los órganos de los

---

<sup>20</sup> Algunos autores prefieren llamar sensorio común a esta facultad sensible que permite conocer los actos de los sentidos externos, para diferenciarlo de lo que se entiende vulgarmente como sentido común (punto de vista lógico y general de las personas) cfr. Sellés, J.F., *Teoría del conocimiento*, op.cit., p74.

<sup>21</sup> En general, todas las operaciones de tipo racional tienen un soporte orgánico localizado en el cerebro y muchos en el sistema nervioso, un ejemplo de esto se observa cuando un hombre puede prescindir de muchos órganos y miembros del cuerpo, y seguir discurriendo o teniendo actos voluntarios, pero cuando hay un daño cerebral, por lo general afecta a alguna operación de tipo racional y esto repercute en todo el resto del organismo.

cinco sentidos externos. Su órgano propio se localiza en la raíz misma del sentido del tacto, aquel de los cinco sentidos particulares que está extendido por todo el cuerpo<sup>22</sup>. Estas formas captadas e integradas por el sentido común<sup>23</sup>, son conservadas mediante otro sentido interno denominado fantasía o imaginación, con él puede representar tales sensaciones aún cuando están físicamente ausentes las fuentes de esas sensaciones.

El tercer sentido interno que permite recordar las especies anteriormente aprehendidas por los sentidos externos, integradas mediante el sentido común e interiormente conservadas por la imaginación, es la memoria. Permite recordar lo útil y lo nocivo, restituyendo las especies sensibles, haciéndolas presentes a la conciencia y actuando en consecuencia.

Finalmente, el cuarto sentido interno lleva en el hombre el nombre de “cogitativa” y en los animales “estimativa”, permite realizar el primer juicio de valor respecto de lo que aprehende: compara los objetos y capta lo útil o lo nocivo. Así, la oveja sabe cuándo huir del lobo o las hormigas refugiarse de un temporal que se aproxima<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup>Cfr. Gilson, E., *El Tomismo*, op.cit., p373, n19.

<sup>23</sup> En algunos estudios recientes se ha estado revisando el alcance que suele darse al sentido común en la doctrina tomista, la postura de R. Schmidt, por ejemplo, que es contraria a la de Edmund J. Tyan, A.M. Perrault, Robert E. Brennan, el Cardenal Mercier, etc., dice que tiene una capacidad muy limitada de unificación de los datos de los sentidos externos, operan sólo el aquí y el ahora (cfr. Schmidt, R., “The unifying Sence: Which?”, en *New Scholasticism*, 57 (1983), p4); y García Jaramillo piensa que Tomás de Aquino considera la integración del sensible *per accidens* en su significación propia como una integración de la estimativa-cogitativa: “cuando veo un objeto de un determinado color, percibo a este hombre o a este animal, y tal aprehensión se hace en el hombre por la cogitativa, que se llama también razón particular, en cuanto que es integradora de las intenciones individuales, como la razón universal es integradora de las intenciones universales (*In II De An.*, lect. XIII, n.396)”. García Jaramillo, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, 1997, p192.

<sup>24</sup> “Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, in quantum est eius cibus. Unde alicuius individua ad quae se non extendit eius actio vel passio, nullo

c) El hombre: a medida que se sube en la escala de complejidad, las potencias van sufriendo modificaciones y superan las capacidades en algún sentido, como en el caso de la estimativa en los animales, que pasa a ser la *cogitativa* en el hombre. Su diferencia principal estriba en la estrecha relación que tiene con la razón. O por ejemplo, la memoria animal en el hombre se denomina “reminiscencia”<sup>25</sup> también tiene características peculiares. La diferencia de los sentidos en el hombre con respecto de los animales, halla su fundamento en su contacto con la razón, que modifica sustancialmente sus efectos y alcances. Bajo un sentido, hay un salto cualitativo muy significativo, porque se observan algunas operaciones que difieren totalmente de los animales. En la *cogitativa*, por ejemplo, que es una potencia de orden sensible, se recogen conocimientos particulares, aunque luego haya otra facultad que permita universalizar estos conocimientos<sup>26</sup>. A todo esto, los recuerdos de la memoria acompañan a esos mismos datos en su universalidad. Esta actividad compleja y distinta reclama un orden superior: el intelecto<sup>27</sup>. Desde otro punto de vista, los sentidos de los animales pueden superar la capacidad sensitiva con relación a los hombres, porque sus actos se concentran de manera excepcional según sea su modo de vida y su aspecto filogenético. Esto se puede comprobar en el umbral de percepción de muchos animales con relación al hombre. Por ejemplo, a agudeza olfativa y auditiva de los perros, o la visión telescópica de las aves de rapiña, entre otros.

---

modo apprehendit sua aestimativa naturali. Naturalis enim aestimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas, vel fugiendas”. CAN lb2 lc13 n16.

<sup>25</sup> ST1 qu78 ar4 ag5.

<sup>26</sup> “La *cogitativa* es una facultad que aprehende y opera. Pero a diferencia de ella (la inteligencia), también conserva. Para juzgar el intelecto no ha de volverse solamente sobre la imaginación y la memoria, sino también sobre sí. El intelecto, no obstante, no se vuelve sobre las facultades conservativas sensitivas directamente, sino a través de la facultad que atiende dichos contenidos, a saber, la *cogitativa*”. García Jaramillo, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, op.cit., p405.

<sup>27</sup> Llamaré inteligencia e intelecto a la facultad cognoscitiva. Cabe señalar que en la Edad Media se la nombra con distintos vocablos y algunas tienen connotaciones diferentes: entendimiento posible, razón, intelecto, inteligencia, mente, entendimiento paciente, potencia de la parte intelectual, potencia racional, mente cognoscitiva, algunos de los cuales serán explicados en este capítulo.

Una idea clara que se debe tener con relación a las potencias sensitivas y los actos de la inteligencia, es que solamente se puede conocer de manera ordinaria a partir de los datos que proveen los sentidos. Son como las puertas y ventanas que comunican la realidad trascendente al sujeto y que luego las interioriza en él.

### 3. LA RAZÓN Y EL INTELECTO

Una vez que se le ha individualizado al hombre como una especie entre otras diferentes, es preciso detenerse a considerar aquello que resulta peculiar en él, en concreto su facultad intelectual. Se descubre en ella dos funciones principales que han sido denominadas por los clásicos como “intelecto” y “razón”. Esta doble función es de capital importancia para resolver una serie de inconvenientes que han ido apareciendo como óbices a la hora de explicar el modo de conocimiento del hombre.

Ante todo, es preciso situar el conocimiento humano en el ámbito del ser participado, no solamente para ordenar la descripción psicológica del proceso de conocer, sino también para contar con el soporte metafísico que justifique dicho proceso<sup>28</sup>. Pensar es un modo no sensible de conocer, Aristóteles utiliza dos términos en relación al mismo, *diánoia*<sup>29</sup> (διάνοια) y *nous* (νοῦς), ambos se derivan del acto como *enérgeia*<sup>30</sup> (ἐνέργεια) y a lo que tienden es a alcanzar la percepción de los objetos y sus relaciones, para poder expresarlo mediante un *logos*.

La *diánoia* es un tipo de conocimiento demostrativo y discursivo, depende de los primeros principios que residen en el *nous*. Estos términos griegos, pasaron al pensamiento medieval y las funciones de la *diánoia* han sido denominadas como *ratio*, y las del *nous*, *intellectus*. La razón (*ratio*) inicia su función a partir de una primera y simple captación de la verdad que le presentada el intelecto (*intellectus*), a partir de

---

<sup>28</sup> Cfr. Cardona, C., *Olvido y memoria del ser*, op.cit., p447.

<sup>29</sup> Sobre el estudio del *nous* y la *diánoia*, como intelecto y razón respectivamente, cfr. Cruz Cruz, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1998.

<sup>30</sup> Cfr. Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

allí, se sigue un proceso discursivo donde intervienen los sentidos internos y externos.

En el proceso cognoscitivo, la razón confronta sus argumentos con el intelecto para corroborar su adecuación a las verdades primeras<sup>31</sup>, de tal manera que no haya afirmaciones que repugnen a los primeros principios del entendimiento. El intelecto y la razón son dimensiones de una misma y única facultad de conocer. Otra diferencia observada en esta doble manifestación del entendimiento, es que se sabe por experiencia que no conocemos todo inmediatamente, unos conocimientos sirven de medio para alcanzar otros; este es el conocimiento por la razón, es un conocimiento mediato, que lleva de un juicio a otro —de manera discursiva—, conoce averiguando y en un tiempo determinado. En cambio, el intelecto conoce de manera inmediata, es el conocimiento propio de seres espirituales como los ángeles; nosotros poseemos unos pocos conocimientos por esta vía, por ejemplo, el conocimiento de los primeros principios<sup>32</sup>.

El hábito<sup>33</sup> de los primeros principios funda todo el conocer. Estos primeros principios se encuentran en un estadio superior al de la razón, en el intelecto. De modo natural el intelecto conoce el ser y todo aquello que de por sí es el ser en cuanto tal. El intelecto conoce estos principios de manera natural, y por medio de ellos llega a otras

---

<sup>31</sup> "Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Un sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi". QDV qu15 ar1 co.

<sup>32</sup> 1SN ds3 qu4 ar1 ra4.

<sup>33</sup> Aunque más adelante se verá con mayor detenimiento el tema de los hábitos, usaré la definición que ha dado Sellés: "Los hábitos y las virtudes son una perfección intrínseca de las facultades que no tienen soporte orgánico, a saber, de la inteligencia y de la voluntad, que crecen como potencias, es decir, que no son un principio fijo, sino que pueden crecer como principio". Sellés, J.F., *Hábitos y virtud II*, Cuadernos de Anuario Filosófico N°66, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p20.

conclusiones: “como la vista conoce por medio del color tanto los sensibles comunes como los sensibles *per accidens*”<sup>34</sup>.

#### 4. LA INTELIGENCIA COMO ACTO Y EL INTELECTO AGENTE

Luego de ver las dos funciones principales de la inteligencia, hay otro tipo de aproximación a ella. Se trata de considerar sus aspectos activo y pasivo. La noción más importante que surge es el de intelecto agente.

La *enérgeia* es la noción que permite a Aristóteles explicar cómo funciona la mente<sup>35</sup>. El *nous* es la realidad espiritual más alta, porque es un acto. Pensar es un acto. La mente “no es nada” antes de pensar (como una tabla rasa), porque antes está en potencia. Por eso se puede decir que no hay nada previo antes de pensar, para pensar debe haber objeto, ya que el objeto se le presenta al sujeto y entonces la mente se “hace” cada uno de los objetos<sup>36</sup>. El hecho de considerar el *nous* como un acto, como el despliegue de la *enérgeia*, tiene algunas implicancias considerables, ya que se puede observar que la mente tiene un doble aspecto. En cuanto que puede ser otros objetos es algo pasivo, pero al mismo tiempo, Aristóteles dice que se “hace todas las cosas” (πάντα ποιῆν), como un estado semejante a la luz; pues en un sentido la luz hace que los colores que son en potencia sean color en acto. La mente en este sentido es impasible, sin mezcla, y su sustancia es en acto, pues el agente es siempre superior al paciente, y el principio de su materia. Así, el conocimiento en acto es lo mismo que la cosa<sup>37</sup>.

Esta diferencia entre el aspecto pasivo del entendimiento, permite descubrir la existencia del intelecto posible; a su vez, el aspecto activo es el intelecto agente. El intelecto agente tiene un estatus superior en el acto de

---

<sup>34</sup> “Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa; sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam sensibilia per accidens”. SCG lb3 cp94.

<sup>35</sup> Cfr. Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, op.cit., pp384-387.

<sup>36</sup> *De Anima* lb3 cp4 (Bk 429b 7).

<sup>37</sup> *Ibidem*, (Bk 430a 15-21).



conocer, ya que puede ir más allá de lo ontológico, al trascender la *ousía*, donde no se encierra en el marco de la sustancia, sino que el acto se desliga de la materia y se hace todas las cosas. «El alma es en cierta manera todas las cosas»<sup>38</sup>.

Si la inteligencia no estuviera desligada del cuerpo, recibiría de él las formas, afecciones, ideas individualizadas, lo que le impediría conocer los universales. Por esa inmaterialidad, se puede deducir que la inteligencia de alguna manera es una potencia infinita, ya que puede crecer operativamente de modo ilimitado. Puede conocer lo sensible y lo no sensible. Conviene tener cuidado, sin embargo, de no atribuir a la inteligencia una pura actividad, se trata de una potencia y es limitada porque actúa en un ser finito y participado. Ningún entendimiento creado puede hallarse como acto respecto a todo el ente universal, porque así se precisaría que fuese un ente infinito<sup>39</sup>.

La inteligencia es una potencia pasiva porque requiere de una ayuda inicial para poder conocer. En las potencias activas, el acto se da inmediatamente, como ocurre en las potencias vegetativas o sensitivas; eso hace que desarrollen del todo sus potencialidades y no sean susceptibles de aumento. La producción sanguínea en un organismo animal, por ejemplo, siempre ocurre de la misma manera, es repetitiva, y no se realiza de manera ilimitada. La inteligencia, al ser potencia pasiva, permite la formación de los hábitos y con ella el crecimiento de la facultad de conocer<sup>40</sup>. Mediante estos hábitos del intelecto, se puede

<sup>38</sup> «ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα». Ibidem, (Bk 431b 17 y 21).

<sup>39</sup> «Nullus autem intellectus creatus potest se abere ut actus respectu totius entis univesalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum (...)». ST1 qu79 a2 co.

<sup>40</sup> «¿Qué quiere decir potencia pasiva? Lo primero que conviene señalar es que se habla de potencia pasiva porque también hay potencias activas. ¿Cuál es la diferencia entre ellas? Tomás de Aquino la expone con un ejemplo: las potencias activas poseen un carácter ejecutivo inmediato porque están constituidas por una causa eficiente. Es el caso del fuego. Calentar es una acción que ejerce el fuego respecto de otra cosa. Aunque el fuego no es lo mismo que la acción de calentar, ésta se sigue directamente de él: el fuego está siempre en condiciones de calentar en tanto que la potencia de calentar consta de causa eficiente; es una potencia activa que produce su efecto en otro. El fuego desencadena la acción de calentar inmediata, eficazmente. ¿Qué sería una potencia pasiva? Una potencia cuyo carácter eficiente está en principio en suspenso, es decir, que no mueve ni pasa a actuar de suyo. Una potencia pasiva, a diferencia del fuego, no es causa eficiente unida *a priori* con una forma intrínseca (el ejemplo del fuego es meramente ilustrativo); por tanto, no

conocer la razón, ya que para conocerla hay que salir de ella misma, ir a un conocimiento superior.

En la época de Tomás de Aquino, surgió uno de los principales puntos de debate en torno al intelecto agente. Se produjo en la disputa con Siger de Brabante y los averroístas. Ellos admitían que el hombre entiende por cierta prolongación del entendimiento posible que existe separado y es único para todos los hombres. Para refutar estas ideas, el Aquinate escribió un opúsculo sobre la unidad del entendimiento<sup>41</sup>. Según Aristóteles y Tomás de Aquino, tanto el entendimiento agente como el entendimiento posible existen separados del cuerpo en el sentido de que sus actos no son actos de un órgano corporal; mientras que no están separados en cuanto que son parte o potencia del alma que es a su vez forma del cuerpo. El entendimiento al ser una sola facultad humana contiene tanto el entendimiento posible, como el entendimiento agente.

Otro aspecto, por cierto bastante controvertido, es el que plantea García López, cuando explica la diferencia entre el intelecto agente y el paciente. No son como dimensiones de una misma inteligencia, sino que se presentan como dos intelectos realmente distintos. "En el hombre, pues, es necesario admitir dos intelectos realmente distintos, uno ordenado a conocer lo inteligible, lo abstracto y universal, y otro ordenado a hacer posible tal conocimiento, extrayendo o abstrayendo, de los contenidos sensibles, esos otros contenidos inteligibles. Y ha de tratarse de dos facultades distintas, porque una de ellas, el intelecto posible, es, en principio, receptiva de las especies inteligibles, y ulteriormente, operativa, o más concretamente, cognoscitiva de los inteligibles, de manera abstracta y universal, mientras que la otra, el intelecto activo, no es receptiva ni cognoscitiva, sino solamente activa o productiva, que lleva a cabo una

---

actúa sin la concurrencia de un factor distinto; ejerce actos sólo si se le adjunta un motor, aunque entonces atúa ella misma (...) El factor que pone en marcha a la potencia intelectual es de su misma índole, a saber, el intelecto agente o *intellectus ut actus*". Polo, L., *La voluntad y sus actos (I)*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°50, Pamplona, 1998, p33.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino en el opúsculo *De unitate intellectus*, contra los averroístas de París, tal como lo señala Mandonnet, "no sólo resuelve un problema medieval, sino que esboza la solución del problema que bajo otro aspecto formuló Descartes y que, llevado por la escuela kantiana hasta sus últimas consecuencias, impuso al mundo filosófico tres siglos de idealismo". Tomás de Aquino, *Opúsculos Filosóficos*, Poblet, Buenos Aires, 1947, p103.

actividad transitiva, cuyo efecto consiste en hacer inteligibles a las imágenes sensibles, es decir, en despojar a éstas de la materia y de las condiciones de la materia”<sup>42</sup>.

Este enfoque traerá luego sus consecuencias a la hora de explicar la abstracción. Por otro lado dice Sertillanges, “No hay dos intelectos. (...) El intelecto, desempeñando su papel inmanente, tiene el poder de comunicar a las imágenes sensibles una eficacia de orden trascendental que pertenece a él mismo. De ello se sigue que, dotado al mismo tiempo de un poder pasivo, padece ulteriormente la eficacia de las imágenes y concibe los objetos que ellas le representan. Este poder de especificación pasiva es el que hace que llamemos a nuestra facultad conocedora ‘intelecto paciente’ y es poder activo de sobre elevación ontológica, del que se benefician las imágenes, el que hace la llamemos ‘intelecto agente’ (*In II Sent.*, dist.XVII, q.II, art.1, circ.fin.)”<sup>43</sup>.

De momento, se puede reconocer que el tema del intelecto agente es uno de los más estudiados en la gnoseología aristotélico-tomista. Hay numerosos planteamientos al respecto. El mismo Tomás de Aquino deja abierto este tema con otra posibilidad, a saber, que el entendimiento sea uno para todos, “porque no parece incluir ninguna dificultad el hecho de que muchas cosas sean perfeccionadas por el mismo agente, como en el caso del sol que por el mismo se perfeccionan todas las potencias visuales de los animales para ver”<sup>44</sup>. Sin embargo, aclara a continuación que Aristóteles no pensaba de esta manera, pero deja el tema abierto, —*sed quidquid sit de intellectu agente...*— luego pasa a negar de manera clara que haya un solo intelecto posible para todos.

---

<sup>42</sup> García López, J., *Lecciones de metafísica tomista*, op.cit., p97.

<sup>43</sup> Sertillanges, A.D., *Santo Tomás de Aquino*, op.cit., p173.

<sup>44</sup> “(...) considerandum restat de hoc quod dicunt ‘intellectum possibilem esse unum in omnibus’. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconueniens videtur sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit ‘Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum’. Sed quidquid sit de intellectu agente”. OCA cp4 ln7.

En este estudio, conviene conocer las funciones que corresponden a ambos intelectos, para aclarar la dinámica del proceso cognoscitivo, pero resultará más conveniente centrar la atención en la unidad del conocimiento, incluso en relación a otras potencias operativas distintas a la cognoscitiva, por este motivo, aquí sólo se deja planteada la dificultad.

## 5. LA ABSTRACCIÓN

Antes de abordar propiamente el modo de conocer, es preciso indagar de qué manera la inteligencia se “apropia” de los seres para poder “inteligirlos” (*intus legere*), leer lo que tienen “dentro”. La inteligencia cuenta con una operación muy valiosa que se denomina “abstracción”.

¿Qué se puede conocer de la realidad con nuestra inteligencia? El ente<sup>45</sup>. “Como el ente es lo que participa finitamente del *esse*, por eso es el objeto proporcionado a un entendimiento creado”<sup>46</sup>. El ente participa limitadamente del ser y es proporcionado a nuestro entendimiento, cuyo objeto es la *quidditas*, por tanto es fuente de cognoscibilidad<sup>47</sup>. Conocemos los entes mediante la abstracción. Nuestro intelecto abstrae las especies inteligibles como imágenes (fantasmas), en cuanto que considera las cosas naturales como universales; y también las entiende en los fantasmas, ya que no podemos entender sin que las especies sean abstraídas, sino convirtiéndolas primeramente en imágenes<sup>48</sup>. Nuestro entendimiento puede considerar en abstracto lo que conoce en concreto.

Para algunos tomistas contemporáneos, entre ellos Maritain<sup>49</sup>, la abstracción se realiza por grados; lo que le

---

<sup>45</sup> “Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis posibles; quiddid enim esse potest, intelligi potest”. SCG lb2 cp98.

<sup>46</sup> Cardona, C., *Olvido y memoria del ser*, op.cit., p448.

<sup>47</sup> “Cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in *III De Anima*, ‘unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum’ CDC lc6 ln125.

<sup>48</sup> “Intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatis, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata”. ST1 qu85 ar1 ra5.

<sup>49</sup> Cfr. Maritain, J., *Los grados del saber*, op.cit., pp224-385.

permite explicar la diversidad de conocimientos intelectuales. El primer grado de abstracción consiste en prescindir de la particularidad de la materia, para dar lugar a la física como una ciencia experimental; el segundo grado de abstracción prescinde de las determinaciones sensibles de la materia y surgen las matemáticas, que son ciencias de lo inteligible; por último en el tercer grado de abstracción se prescinde de todas las dimensiones de la materialidad y tiene como dos aspectos, por un lado lo que es considerado negativamente —aparece la lógica— y lo que es considerado positivamente —la metafísica—<sup>50</sup>. Como si la inteligencia fuera profundizando en la esencia de las cosas e interiorizándose paulatinamente por grados que se estratifican según estados cognoscitivos diferentes.

Para García López, la abstracción sigue a su doble interpretación de los intelectos agente y paciente —comentado anteriormente—. “Por esta razón debe hablarse, en nosotros, de dos abstracciones: una llevada a cabo por el intelecto agente, que es una abstracción eficiente o productiva (productiva de las especies inteligibles impresas), y otra llevada a cabo por el intelecto posible, que es una abstracción cognoscitiva, y que puede ser, a su vez, de dos clases: una por simple aprehensión (conocer una esencia universal sin conocer las determinaciones particulares a las que está unida), y otra por juicio negativo (conocer que una cosa no es otra)”<sup>51</sup>.

Al parecer, este autor, se inspira en Cayetano, quien presenta una doble división: la abstracción<sup>52</sup> total (que separa el género de los individuos) y la formal (que distingue una de las formalidades de lo conocido prescindiendo de las demás), permite que se distingan los grados abstractivos en esta última modalidad. El movimiento —objeto de la física— estaría en el primer grado; la cantidad —objeto de la matemática— en el segundo; y el tercer grado sería el de la “entidad”, que constituye el objeto de la metafísica. “Con todo, Tomás de Aquino dice que la entidad no es una formalidad abstraíble, sino que remite a una actualidad supraformal: el *esse* o *actus*

---

<sup>50</sup> Cfr. García González, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, op.cit., p123.

<sup>51</sup> Cfr. García López, J., *Lecciones de metafísica tomista*, op.cit., p97.

<sup>52</sup> Cfr. Cayetano, *In De ente et essentia*, Proem., p6.

*essendi*. En consecuencia habla de una *separatio* como la metodología para lograr el conocimiento metafísico<sup>53</sup>.

El texto donde Tomás de Aquino trata este tema es en *In librum Boethii De Trinitate*, que según García Marqués<sup>54</sup> quedó inacabado. Además varios autores lo han puesto en discusión, en primer lugar por la dificultad para su correcta lectura, ya que está redactada en la *littera illegibilis* del Aquinate; y en segundo lugar por ser una obra de su juventud<sup>55</sup>. Tomás de Aquino indica en un párrafo conocido: “Se puede decir que en la operación del intelecto hay una triple distinción. Una según la operación intelectual compone y divide, que se llama propiamente *separatio*, y que compete a la ciencia divina y a la metafísica. Una segunda operación que está formada por las quiddidades de las cosas, y es la abstracción de la materia sensible, esto le compete a la matemática. La tercera según la composición de los universales por los particulares y es competencia tanto de la física como de todas las ciencias comunes, ya que en toda ciencia prescinde de lo que es *per accidens* y se queda con lo que es *per se*”<sup>56</sup>.

Por último, resultan de interés las conclusiones que Murillo ha hecho sobre este tema<sup>57</sup> como resultado de sus investigaciones en el Aquinate y en sus diversos comentadores. “(...) Podemos resumir las conclusiones de

---

<sup>53</sup> García González, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, op.cit., p124.

<sup>54</sup> Cfr. García Márquez, A., *Introducción a Santo Tomás de Aquino. Exposición del 'De Trinitate' de Boecio*, Eunsa, Pamplona, 1986, pp29-30. Dos tesis doctorales recientes sobre este tema son: Gelonch, S., *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, Q V a 3, de Santo Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1996, Texto mecanografiado; Monteiro, J.M., *Abstracção, separação e método da metafísica segundo S. Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1999, Texto mecanografiado.

<sup>55</sup> Cfr. Murillo, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p110.

<sup>56</sup> “Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili, et haec competit mathematicae. Tertia secundum compositionem universalis a particulari et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens et accipitur quod est per se”. CBT ps2 qu1 ar3.

<sup>57</sup> Cfr. Murillo, J.I., *Idem*, pp110-120.

esta discusión en las siguientes afirmaciones: 'En primer lugar, no es posible hablar de grados de abstracción, porque se trata de tipos de distinción. Sólo dos de ellas se pueden llamar abstracción, en el sentido que Tomás de Aquino da a este término.

'En segundo lugar, no se trata de operaciones mentales mediante las que se alcanza el objeto de la ciencia, sino de determinaciones de la relación del objeto que cada ciencia estudia respecto de lo que cada ciencia no considera.

'Y, por último, no se puede hablar de grados de abstracción porque no se trata de distinciones del mismo tipo. De hecho, sólo una de ellas, la propia de la matemática es realmente abstracción —precisamente se habla de abstracción a propósito de esta ciencia—, que por eso se denomina *abstractio partis*, porque no estudia la realidad tal como es en la realidad. (...) Mientras que las otras ciencias no abstraen nada del objeto que consideran. Esta afirmación es realmente la que interesa dejar clara a Tomás de Aquino, para mantener que la física estudia lo real tal como se da en la realidad —con materia— y que la metafísica, si bien estudia lo que no se encuentra ligado a la materia, también estudia lo real tal como se da en la realidad"<sup>58</sup>.

La abstracción, como operación intelectual, permite la formación de los conceptos en la razón teórica. Los conceptos significan diversos aspectos del ente conocido. La composición de varios conceptos forma el juicio; al aprehender lo que es un ente, también se aprehenden sus características, conociendo así al objeto en sus partes y propiedades. El juicio es el conocimiento terminado, por eso, la verdad que es el fin del conocimiento, se encuentra y se conoce principalmente en el juicio. Recordando lo que ya se había señalado al comienzo, habrá perfección del conocer cuando en el sujeto que conoce se dé la semejanza a la cosa (*similitudo ad rem*); si hay semejanza, se podrá hablar de conocimiento verdadero, en caso contrario el conocimiento será falso, no habrá verdad.

El conocimiento parte de la experiencia, llega al hombre a través de los sentidos y la inteligencia, que mediante la abstracción, se convierte en un proceso discursivo y racional. Ahora bien, que el conocimiento tenga

---

<sup>58</sup> Murillo, J.I., *Idem*, p120.

su origen en los sentidos no significa que todo lo que conozca lo aprehenda por los sentidos, sino que a partir de lo que es aprehendido por aquellos, la inteligencia es capaz de llegar a un conocimiento más profundo de ese mismo objeto<sup>59</sup>.

## 6. EL MODO HUMANO DE CONOCER<sup>60</sup>

Hasta aquí se han ido desarrollado una serie de conceptos referidos al conocimiento. El siguiente paso consiste en utilizar dichos elementos para explicar el modo de conocer del hombre, que tal vez sea la parte más árida y compleja de lo visto hasta ahora.

El entendimiento posible está en potencia respecto de los inteligibles, es preciso que los inteligibles muevan a este intelecto para que acaezca el conocimiento. No se puede admitir que los inteligibles se den fuera de la naturaleza, de lo contrario se volvería a admitir la tesis de Platón. Es preciso que los inteligibles estén en acto para que puedan ser captados por el entendimiento posible que está en potencia, ya que solamente un acto puede pasar al acto lo que está en potencia. Entonces, se debe atribuir al entendimiento una potencia activa que haga inteligible en acto lo inteligible que la realidad sensible contiene en potencia, y es a ese acto al que se da el nombre de intelecto agente<sup>61</sup>.

La cosa entendida, que es una, es la misma naturaleza o *quiddidad* de la cosa. Porque si, por ejemplo, la piedra no fuera la misma naturaleza de la piedra que está en las cosas, sino la especie que está en el entendimiento, se tendría por resultado que uno no entendería la cosa que es la

---

<sup>59</sup> "(...) principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus". QDM qu6 ra18.

<sup>60</sup> Seguiré sobre todo la exposición de Cardona, C., *Olvido y memoria del ser*, op.cit., pp447-488.

<sup>61</sup> "Non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Haec est necessitas ponendi intellectum agentem". ST1 qu79 ar3 co.



piedra, sino que sólo se entendería la noción que está abstraída de la piedra. Pero la naturaleza de la piedra, en cuanto está en las cosas singulares, es entendida en potencia, es decir, es inteligible; mientras que es entendida en acto por el hecho de que las especies sacadas de las cosas sensibles mediante los sentidos llegan a la imaginación, y por el hecho de que por virtud del entendimiento agente son abstraídas las especies inteligibles que están en el entendimiento posible.

Estas especies no se ofrecen al entendimiento posible como cosas entendidas, sino como especies mediante las cuales el entendimiento “entiende”; del mismo modo que las especies que están en la vista, no son las mismas cosas vistas, sino que son aquello mediante lo cual la vista se ve; pero tratándose del entendimiento, las especies pueden ser también la cosa entendida, por cuanto el entendimiento puede reflexionar o volverse sobre sí mismo, lo cual no pueden hacer los sentidos<sup>62</sup>.

La especie inteligible es abstraída de los principios que la individualizan, esta especie no representa a la cosa según sus condiciones individuales, sino tan sólo según su naturaleza universal. Una misma cosa es entendida por uno y por otro, pero es distinto aquello mediante lo cual entienden los dos una misma cosa, porque se la entiende mediante una especie inteligible distinta, y por lo tanto es distinto el entendimiento de uno que del otro.

Viendo desde otra óptica, el objeto inteligible en acto informa al entendimiento pasivo y lo pone en acto, de manera que el entendimiento en acto es lo entendido en acto, como el sensible en acto es el sentido en acto<sup>63</sup>; no porque la

---

<sup>62</sup> “Intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intellit (sicut et especies quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt), nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest”. OCA cp5 ln218.

<sup>63</sup> Cfr. SCG lb1 cp51.

sustancia del entendimiento sea el objeto inteligible, sino porque ese objeto es su forma<sup>64</sup>. Ese objeto inteligible, en cuanto forma del entendimiento, se llama “especie impresa”. Así, en el entendimiento se une la intencionalidad del objeto y el entendimiento pasivo, y de ahí la expresión, que el alma se haga la cosa conocida.

Tomás de Aquino dice que el entendimiento humano, a veces está en potencia y otras en acto, cuando es entendimiento en potencia no es lo mismo que lo inteligible en potencia, que es un existente fuera de sí. Para que sea acto, es preciso que lo inteligible en potencia pase a ser inteligible en acto, despojada la especie por el intelecto agente, de toda materia, y así la especie entendida en acto, perfecciona el entendimiento en potencia, de cuya unión resulta una sola cosa perfecta, que es el entendimiento en acto del mismo modo que de la unión del alma con el cuerpo resulta un uno, que es el hombre que posee operaciones humanas. Así como el alma no es cosa distinta del hombre, así lo entendido en acto no es distinto del entendimiento que entiende en acto, sino lo mismo, sin que la especie se haga sustancia del entendimiento o parte suya a no ser formal, como tampoco el alma se hace cuerpo<sup>65</sup>.

El entender no llega a su término si no puede ser expresado por algún concepto en la mente<sup>66</sup>. Por eso, cuando se entiende, entran en relación cuatro cosas: la cosa que entiende, la especie inteligible —por la que el entendimiento pasa al acto—, el entender y la concepción del entendimiento.

Esta concepción del entendimiento se diferencia: 1) de la cosa entendida, porque ésta se encuentra a veces fuera

---

<sup>64</sup> Cfr. ST1 qu55 ar1 ra2.

<sup>65</sup> “Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species eius denaturatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum coniunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem; non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars eius, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus”. 1SN ds35 qu1 ar1 ra3.

<sup>66</sup> Cfr. ST1 qu27 ar1.

del entendimiento y la concepción del entendimiento solamente se da en el entendimiento. También se ordena a la cosa entendida como a su fin, porque el entendimiento forma dentro de sí la concepción de la cosa para conocerla. 2) Además se diferencia de la especie inteligible, porque la especie inteligible por la que el entendimiento se hace en acto, se considera como principio de la acción del entendimiento, ya que todo agente actúa según es en acto; pero se hace en acto por alguna forma, que será principio de acción. 3) Se diferencia de la misma acción de entender, porque dicha concepción se considera como término de la acción —en cierto modo casi constituido por la misma—. El entendimiento forma, con su acción, la definición de la cosa o una proposición afirmativa o negativa, es decir, un juicio.

La concepción del entendimiento en nosotros se llama propiamente “palabra” (*verbum*), porque se significa con una palabra exterior. La palabra exterior no significa la concepción del entendimiento por medio de la cual se refiere a la cosa.

Esta palabra mental por la que nuestro entendimiento entiende la cosa distinta de sí mismo, procede de uno y representa a otro: procede del entendimiento por su acto, pero es semejanza de la cosa entendida. En caso de que el entendimiento se entienda a sí mismo, dicha palabra es repercusión y semejanza de sí, es decir, del entendimiento que se entiende a sí mismo. Y esto ocurre porque todo efecto se asemeja a la causa en su forma, y aquí la forma del entendimiento es la cosa entendida, por eso la palabra que nace del entendimiento es semejanza de la cosa entendida, que en este caso será el mismo entendimiento y, en otros casos, algo distinto.

Esta palabra de nuestro entendimiento es extrínseca al ser del mismo entendimiento, puesto que no es de su esencia, sino como una pasión de ella, pero no extrínseca al mismo entender del entendimiento, puesto que ese entender no puede darse sin la referida palabra<sup>67</sup>.

Este análisis detallado de Tomás de Aquino en el *De Potentia*, fundamentalmente para explicar el Verbo divino, ayuda a comprender de que puede darse el caso en el que se forme una palabra interior pero que no pueda expresarse

---

<sup>67</sup> Cfr. QDP qu8 ar1 co.

exteriormente, debido a su complejidad. Es decir, la presencia de un aspecto “cuasi-inefable”.

## 7. CONOCIMIENTO TEÓRICO Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO

Para poder comprender un poco mejor el conocimiento humano, hay una distinción formal que hace Tomás de Aquino con respecto a la finalidad de aquél. Esta distinción es la del conocimiento teórico y práctico. Lo analizaré brevemente.

“Toda inteligencia o es especulativa o es práctica”<sup>68</sup>. La distinción que aquí hace Tomás de Aquino es en virtud de los objetos formales. El fin del conocimiento teórico o especulativo es la contemplación de la verdad, en cambio el conocimiento práctico busca el obrar, aunque en el obrar también haya aspectos de verdad<sup>69</sup>. Estos dos tipos de conocimiento difieren según sea el fin. Juan de Santo Tomás dice que esta división exige diversos principios en la razón formal, porque proceden de modo opuesto: los principios que se derivan de la ciencia y los que constituyen las mismas especies de dichas ciencias<sup>70</sup>. Lo práctico es aquello que se realiza conforme a ciertas reglas y lo especulativo es aquello que se realiza para conocer<sup>71</sup>.

Un aspecto importante de esta división es que el objeto del entendimiento práctico es el conocimiento del singular concreto. En este sentido, tiende a la verdad que se halla en un ente singular, lo que no supone la verdad absoluta. Tomás de Aquino dirá que la verdad se da sobre todo concorde al recto apetito<sup>72</sup>. Este carácter de fijación en un ente concreto será el punto de encuentro con las otras

---

<sup>68</sup> RAN lb1 lc8 n13.

<sup>69</sup> Cfr. CMP lb1 lc2 n2.

<sup>70</sup> Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, vol.I, *Ars Logica*, II Pars, 1, 4.

<sup>71</sup> “Practicum dicitur id, cuius finis est opus regulis quibusdam efficiendum; speculativum est, quod habet pro fine cognitionem tantum. Practicum dirigit, ut fiat; speculativum, ut sciatur”. Gredt, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, op.cit., vol.I, p83, n100.

<sup>72</sup> “Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant”. CTC lb6 lc2 n7.

potencias operativas, la voluntad, las pasiones y también los sentidos internos, en especial la cogitativa<sup>73</sup>.

El conocimiento práctico tiene una estrecha relación con la cogitativa, y se relaciona de modo directo con la voluntad. “La sentencia universal que formula la razón acerca de las acciones no es posible que se aplique a la acción particular sino por alguna potencia intermedia que aprehenda lo singular, a fin de que, de este modo, se haga un cierto silogismo práctico, cuya mayor sea universal —la sentencia del intelecto—; su menor, singular —la aplicación de la razón particular (la cogitativa)—, y su conclusión, la elección de una acción singular”<sup>74</sup>.

La captación de aspectos inteligibles en la cogitativa hace que esta facultad haga de intermediaria, tal como lo dice el Aquinate. Quizá esta relación mediante una potencia sensible contribuya a la consecución del fin de la *praxis*, ya que las ciencias prácticas tienen como fin la construcción o elaboración del objeto, es decir, tienen por objeto el obrar. Se le llama también “el intelecto que mueve”, porque razona por algo, no por el sólo hecho de razonar. Uno de los principales peligros que puede surgir de esta doble distinción es la de dividir de nuevo a la inteligencia, dando preponderancia a uno de estos dos aspectos, o el teórico, o el práctico. De nuevo se hace alusión a la unidad del intelecto<sup>75</sup>, parece que por épocas se da más importancia a un aspecto o a otro. A medida que ha aumentado el conocimiento científico experimental y con él la tecnología, se ha puesto un énfasis desmesurado en el aspecto práctico, en detrimento del teórico. Si se las aísla, lo que ocurre es que ambos salen perjudicados, porque el uno reclama al otro.

---

<sup>73</sup> “Es cierto que en los juicios prácticos y sobre todo en los módulos que los determinan y que los concretan, suelen jugar valores estimativos múltiples entre los que suelen ocupar lugar primordial los sentimientos: Por este motivo en los juicios prácticos suele darse en mayor grado una resonancia más o menos acertada de toda la persona. En efecto los juicios prácticos no suelen ser tan desinteresados como los especulativos. No se trata sólo de pronunciarse sobre lo que es, sino sobre lo que se debe hacer (...) Y lo que hay que hacer se inscribe con frecuencia en una situación concreta en la que quedan comprometidos con frecuencia muchos factores ideológicos, sentimentales y volitivos”. Alcorta, J.I., “El sentimiento como revelador de lo ético”, en *Sapientia*, 10(1955), pp20-35.

<sup>74</sup> Traducción de García López, *Lecciones de metafísica tomista*, op. cit., p121 (QDV qu10 ar5).

<sup>75</sup> Cfr. García González, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, op.cit., p215.

Pero no solamente debe ponerse de resalto esta unidad de la inteligencia, sino además, la unidad de la voluntad. La ciencia práctica tiende al bien, es decir al ente, en cuanto dice relación a la facultad apetitiva. Esta facultad apetitiva racional es la voluntad, cuyo objeto es el bien. “Debemos decir que lo verdadero y lo bueno coinciden, porque la verdad es un cierto bien, y el bien es una cierta verdad; por donde lo bueno puede considerarse en un conocimiento especulativo, en cuanto se considera sólo su verdad; como cuando definimos lo bueno y mostramos su naturaleza: puede también considerarse prácticamente, si se considera como bueno, esto es, si se considera en cuanto que es fin del movimiento o de la operación”<sup>76</sup>.

En el conocimiento práctico es donde se observa mejor la estrecha relación de la inteligencia con la voluntad, pero no acaba allí, también falta el tercer componente que interviene en la operación humana, la afectividad. Mediante el análisis de la voluntad se apreciará mejor la intervención de los afectos en la dinámica operativa.

---

<sup>76</sup> Traducción de Pero-Sanz, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Rialp, Madrid, 1964, pp38-39 (QDV qu3 ar3 ra9).

## CAPÍTULO II

### LOS ACTOS DE LA VOLUNTAD

Acerca del estudio de la voluntad y sus actos, Tomás de Aquino hace dos observaciones centrales sobre el estado de esta cuestión, la primera se refiere a que es un tema oscuro: no se ha inquirido acerca de todas sus dimensiones, y ha sido poco estudiada con relación a la inteligencia en la filosofía anterior a él; la segunda es una disquisición teológica acerca del dogma trinitario<sup>77</sup>. En todas las culturas se ha vislumbrado o admitido, dice el Aquinate, que Dios es *logos*, en cambio, el Espíritu Santo no ha sido sospechado por nadie. El Espíritu Santo que es amor, ha pasado inadvertido, y esto porque no se ha puesto el amor en Dios. En efecto, se puede sostener que nadie ha puesto la voluntad en Dios fuera de la tradición judeo-cristiana. Así como la intelección se considera digna de Dios porque de suyo comporta perfección, en cambio, la voluntad se enfocó como apetito, tendencia, como un no tener todavía. Si la voluntad es potencial, no se puede poner en Dios, porque la potencia comporta imperfección<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> He tomado prestadas estas observaciones de Polo, L., *La voluntad y sus actos (I)*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°50, Pamplona, 1998, pp9-10.

<sup>78</sup> “Propiamente habría que decir que Dios no posee voluntad sino que es voluntad, pero voluntad perfecta, porque la voluntad es una tendencia a un fin pero Dios no está inclinado hacia nada ya que, siendo su ser actividad inmanente, posee el fin de modo total y simultáneo, es decir, es eterno. Dicho de otro modo, en Dios la voluntad no es un apetito sino puro amor, posesión plena, autoposición. Todo apetito, como tendencia hacia algo que no se posee,

Acerca de este tema “oscuro” y sumamente importante de la antropología, es preciso describir sus aspectos estructurales para poder comprender mejor la relación con la potencia espiritual analizada anteriormente, la inteligencia, y con la potencia operativa afectiva que trataremos luego<sup>79</sup>.

## 1. NATURALEZA Y OBJETO DE LA VOLUNTAD

“*Scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur*”<sup>80</sup>. Al definir la voluntad, Tomás de Aquino tiene presente que los seres dotados de conocimiento poseen un modo de ser más elevado que el de aquellos que no lo poseen, y deduce que debe existir una inclinación más noble que el simple apetito natural<sup>81</sup> mediante la cual pueda apetecer cuantas realidades aprehenda, no solamente los objetos sensibles, sino también los inteligibles. Concluye

---

implica imperfección, como vio Nietzsche, pero la voluntad, en cuanto acto perfecto, o sea, en cuanto posesión del fin, no conlleva en absoluto deficiencia alguna”. Corazón, R., *Fundamento y límites de la voluntad*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°3, Pamplona, 1991, p15.

<sup>79</sup> La bibliografía básica utilizada para este capítulo en lo referente a los actos de la voluntad son: Sellés, J.F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995; Alvira, R., *Dimensiones de la voluntad*, Dossat, Madrid, 1988.; Alvira, R., *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988; Polo, L., *Antropología Transcendental. Tomo I. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999; Polo, L., *La voluntad y sus actos (I y II)*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°50 y 60, Pamplona, 1998; Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana y Publicaciones Cruz, México, 1993; Alvira, T., *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985; Corazón, R., *Fundamento y límites de la voluntad*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°3, Pamplona, 1991.

<sup>80</sup> CTC lb3 lc5 n12.

<sup>81</sup> El apetito natural es la inclinación de todos los seres hacia algo conforme a su naturaleza, a lo que le es propio por su modo de ser. Pero no se debe confundir la potencia con el apetito, ya que todo apetito es potencia, pero no toda potencia es apetito. El sujeto operante es el sujeto con vida, con alma, luego, habría que recordar cuáles son las posibilidades de operación de los sujetos, es decir, cuáles son las potencias del alma.

Los objetos de las operaciones del alma se habían clasificado en tres órdenes, las potencias cuyo único objeto se circunscribe en la unión del cuerpo con el alma son las vegetativas, las que tienen objetos más universales y no sólo los que están unidos al cuerpo, son los sensibles; y un tercer orden en el cual el objeto de las potencias es aún más universal y alcanzan no solamente al cuerpo sensible, sino a todo ser sin excepción. Cfr. ST1 qu78 ar1 co.



entonces que dicha facultad es la voluntad, potencia apetitiva intelectual<sup>82</sup>.

De este modo, el Aquinate explica la existencia de unas potencias apetitivas además de las potencias intelectivas. A su vez, esas potencias apetitivas se dividen en dos, las sensitivas y las intelectivas. La voluntad se halla en esta última, es el apetito racional o intelectivo<sup>83</sup>, las potencias apetitivas sensitivas tienen que ver con las pasiones.

El hombre no se agota en el conocer. El conocimiento es una actividad inmanente y tiene como características principales la universalidad y la abstracción. Universalidad que le permite extenderse ilimitadamente hacia los objetos de su facultad y abstracción con la que se apropia de la intención de los entes para hacerse "todas las cosas". Pero el hombre necesita además de la generalidad, la concreción. La persona humana no se queda simplemente en los universales, sino que actúa, interviene, lleva a cabo acciones concretas, se dirige hacia algo, es un ser en tensión hacia un fin, pero un fin concreto, no hacia un fin difuso. En definitiva es un ser apetitivo. Incluso el conocimiento que posee, antes de poseerlo, debió de apetecerlo. La inteligencia reclama el querer, no se encuentra sola. Todo esto presupone la necesidad de la voluntad como principio de operación próxima<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. ST1 qu80 ar1 co.

<sup>83</sup> "La idea de voluntad como facultad Santo Tomás la hereda de la tradición cristiana y no de Aristóteles. Gauthier ha argumentado que en Aristóteles no se encuentra en modo alguno el concepto de voluntad tal y como cabe reconocerlo en los escolásticos. Sin embargo, esta circunstancia no es incompatible con mantener que el tratamiento que de la boulesis y de la prohairesis hace Aristóteles, hasta el punto de que la teoría tomista de la voluntad puede verse como un desarrollo de las tesis aristotélicas. Cfr. Rhonheimer, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemerkottext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, p.187,p.199" González, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998, Pamplona, p89, nt20.

<sup>84</sup> "En el planteamiento clásico, tanto la facultad como la naturaleza son principios de operaciones: la naturaleza es el principio remoto y la facultad el principio próximo. Aunque coinciden en ser principios, la naturaleza es la sustancia tomada como principio, pero como ese principio es único, hay que distinguir la naturaleza y las facultades, que son plurales" Polo, L., *La voluntad y sus actos (I)*, op.cit., p32.

La voluntad tiene como objeto el bien<sup>85</sup>, bajo la razón universal de bien. En cambio, en los animales el objeto bueno deseable se muestra de manera singular, particular. En la voluntad, los entes particulares no pueden llegar a ser objetos buenos más que en la medida en que participan de la razón universal de bien<sup>86</sup>. Cada potencia está necesariamente determinada por su objeto propio. Por eso vemos que la razón no puede dejar de adherirse a una certeza, a una evidencia, como ocurre con los primeros principios. Así, la voluntad también debe adherirse necesariamente al bien en general, es decir; al fin último, que es la felicidad.

Así como la inteligencia busca la verdad, la voluntad busca el bien y mueve a la acción, lleva a actuar, a buscar dicho bien. En los animales el apetito sensible determina inmediatamente ciertos movimientos, pero en el hombre, la inclinación no está “determinada” hay un margen importante de actuación donde interviene la voluntad<sup>87</sup>. Una de las capacidades de la voluntad, es su aspecto de elección, se denomina libre albedrío. Hay seres que obran sin juicio previo, por ejemplo cuando una piedra cae, o el río sigue la pendiente inclinada; otros obran con juicio previo pero sin conocimiento, como el caso de los animales: la oveja ve venir al lobo, juzga que debe huir de él. El hombre obra con juicio ya que la inteligencia le ilustra acerca de lo que le conviene o no. Ante múltiples situaciones, el hombre para actuar debe elegir y dicha elección supone en su caso el uso de la razón.

El libre albedrío es una potencia que no es absoluta, porque el hombre se inclina hacia algunas cosas de modo

---

<sup>85</sup> Aristóteles dice que la voluntad tiene por objeto el fin, pero como bien verdadero y no aparente:

“Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστίν, εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ” (15) “ἀλήθεια βουλευτῶν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον” (22). *Ética a Nicómaco* lb3 cp4 (Bk 1113a 15, 22).

<sup>86</sup> “Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibili haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute”. QDV qu25 ar1 co.

<sup>87</sup> “Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem; quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili”. QDV qu22 ar4 co.

natural, y esas cosas no están sujetas a libre elección, como ya se dijo, por ejemplo el deseo de felicidad<sup>88</sup>. Para poder elegir, interviene la razón, la facultad cognoscitiva; y este acto a su vez se realiza en la facultad volitiva. Ambas facultades intervienen en los actos humanos y su dinámica da como resultado el obrar libre. “El intelecto y la voluntad pueden ser considerados, ya en su esencia misma, ya como potencias particulares del alma ejerciendo actos determinados. Por esencia, el intelecto tiene por función aprehender el ente y la verdad considerados en su universalidad; la voluntad, por otra parte, es por esencia el apetito del bien en general. Si se les compara desde este punto de vista, el intelecto se muestra como más eminente y más noble que la voluntad, porque el objeto de la voluntad está comprendido o incluido en el del intelecto. La voluntad tiende hacia el bien en tanto que deseable; ahora bien, el bien supone el ser; no hay bien deseable más que allí donde hay un ente bueno y deseable; pero el ente es el objeto propio del intelecto; la esencia del bien que la voluntad desea es aquello mismo que el intelecto aprehende y de tal manera que si comparamos los objetos de estas dos potencias, el del intelecto aparecerá como absoluto, el de la voluntad como relativo, y puesto que el orden de las potencias del alma sigue al orden de sus objetos, debemos concluir que, considerado en sí mismo y de modo absoluto, el intelecto es más eminente y más noble que la voluntad (Summ. theol., I, 82, 3, ad resp.)”<sup>89</sup>.

A partir de aquí, una vez que se ha determinado la naturaleza y objeto de la voluntad, y una vez descrita la principal capacidad suya, la libertad, conviene profundizar en su estructura metafísica. Se verá que está compuesta por la llamada *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*, y que a cada una de ellas le corresponden unos actos determinados; son los actos de la voluntad. Desde un principio debe quedar claro, sin embargo, de que no existen dos voluntades o dos facultades volitivas, la facultad es una, su objeto también; la misma potencia es la que quiere y también la que elige<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Cfr. ST1 qu83 ar2 co.

<sup>89</sup> Gilson, E., *El tomismo*, op.cit., pp436-437.

<sup>90</sup> Cfr. ST1 qu83 ar4 co.

## 2. VOLUNTAS UT NATURA Y VOLUNTAS UT RATIO

Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* hace una diferenciación entre la voluntad y la elección<sup>91</sup>. La voluntad es del mismo fin y en cambio la elección es de las cosas que miran al fin. Tomás de Aquino, siguiendo el texto aristotélico, explica que la simple voluntad es lo mismo que la *voluntas ut natura*, la elección en cambio es lo mismo que la *voluntas ut ratio*, y es el acto propio del libre albedrío<sup>92</sup>.

Tomás de Aquino hace referencia a San Juan Damasceno al hablar de la distinción entre *boulesis* y *thelesis*<sup>93</sup>; la primera hace referencia a la elección o *voluntas ut ratio* y la segunda a la simple voluntad o *voluntas ut natura*. Tanto Alejandro de Hales como Alberto Magno se referirán igualmente a esta división pero con sentidos diferentes<sup>94</sup>.

Con estos antecedentes, el Aquinate establece una proporción donde, del mismo modo que por parte de las aprehensiones intelectivas se distinguen intelecto y razón, en el apetito racional se distinguen la voluntad nativa y la voluntad de medios. Esta distinción se opera, como siempre, en función a sus objetos y actos. Inteligir importa la apropiación simple de alguna realidad, como en el caso de los primeros principios, que se conocen por sí mismos. Razonar es pasar del conocimiento de una cosa a otra, hasta llegar a las conclusiones. Estas conclusiones eran desconocidas por los primeros principios, pero se obtienen a partir de ellos. De modo análogo, por parte del apetito racional, el querer (*velle*) indica un simple apetito de alguna realidad, y así aparece la voluntad como facultad de fin, fin que es apetecido por sí mismo. En cambio, elegir (*electio*) es apetecer una cosa para conseguir otra, como si se tratara de algo instrumental, pero que en definitiva se dirige también al fin. “De la misma manera que como se encuentran en lo cognoscitivo el principio en relación a la conclusión —a la que se asiente por los

<sup>91</sup>“ἔτι δ' ἡ μὲν βούλεισις τοῦ τέλους ἐστὶ μάλλον, ἢ δε προαίρεισις τῶν πρὸς τὸ τέλος”. *Ética a Nicómaco* lb3 cp2 (Bk 1111b 26).

<sup>92</sup> “Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii”. ST4 qu18 ar4 co.

<sup>93</sup> Respecto a estas palabras, ya se ha visto anteriormente, que así como es explícita la palabra *boulesis*, no aparece en cambio *thelesis*.

<sup>94</sup> Un estudio comparativo sobre estos autores se puede encontrar en Sellés, J.F., *Conocer y amar*, op.cit., pp415-420.

principios—, así ocurre en lo apetitivo del fin respecto de esas cosas que miran al fin, que se apetece por el propio fin. Resulta manifiesto que así como se encuentra el intelecto con respecto de la razón, así se encuentra la voluntad respecto de la potencia electiva, esto es, el libre albedrío<sup>95</sup>.

Para aclarar la terminología, Tomás de Aquino equipara el *velle* o la *voluntas*, con la *voluntas ut natura*, que también llamará apetito natural, o simple voluntad. La relación de la voluntad con la razón se denominará *voluntas ut ratio*, y también *electio*, *liberum arbitrium*, *voluntas deliberata*. Como se ve, el orden de las diferencias es de tipo accidental, no esencial, es por eso que no se pierde la unidad de la facultad.

Sellés señala acertadamente que, de todas maneras, la distinción no es la misma que media entre el *intellectus* y la *ratio*, porque en ésta es un hábito natural del intelecto agente, en cambio aquella es una potencia<sup>96</sup>. La *voluntas ut natura* se mueve hacia algo según una bondad absoluta considerada en la cosa<sup>97</sup>, en cambio la *voluntas ut ratio*, se mueve hacia algún bien en orden a otro, como la razón práctica que considera un objeto en orden a otro. La *voluntas ut natura* es la voluntad como naturaleza, es lo tendencial previo a la elección, la voluntad nativa. La *voluntas ut ratio* puede dominar las tendencias y se refiere a los medios. No se encuentra al inicio de la tendencia, sino que la dirige conforme entra en relación con la razón, que es la razón práctica. Este es un punto importante de unión entre ambas facultades, intelectiva y volitiva.

---

<sup>95</sup> "Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium". ST1 qu84 ar4 co.

<sup>96</sup> Cfr. Sellés, J.F., *Conocer y amar*, op.cit., p422.

<sup>97</sup> "Para Tomás de Aquino, el espíritu humano está hecho de tal manera que sólo puede tender a la felicidad, pero sólo lo hace efectivamente cuando toma contacto con la razón: la razón le dará información de lo que hace feliz, y a eso irá. Pero lo que no puede nunca la voluntad desde su raíz misma es ir a algo que no sea la felicidad, aunque no lo sepa y aunque sin saberlo no vaya. Desde el inicio nuestro espíritu es respectivo a la felicidad antes de saberlo. Esta no es una tesis gnoseológica, sino una tesis ontológica: la voluntad no sabe qué es la felicidad". Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, op.cit., p170.

Aquí surge una correlación que será muy importante para entender la unidad de la dinámica operativa humana, porque hay dos aproximaciones de la voluntad hacia el conocimiento, una con la *voluntas ut natura* y otra con la *voluntas ut ratio*. En cada caso hay una relación de la voluntad con respecto al entender, donde el querer siempre sigue al conocer, menos el punto inicial que compete al entendimiento agente<sup>98</sup>. La intelección coadyuva a la *voluntas ut natura* mediante un hábito denominado sindéresis, y el coadyuvante de la *voluntas ut ratio* es la razón práctica. La razón en cuanto capta la noción de bien y la presenta a la voluntad, mueve a tender a él<sup>99</sup>; por eso se puede decir que la raíz de la libertad se encuentra en el entendimiento, ya que sin conocimiento no puede haber libertad. “¿De qué modos de pensar se trata en cada caso? Por una parte del intelecto de los primeros principios: ‘el movimiento de la voluntad sigue al acto del intelecto. Pero el intelecto entiende algo naturalmente. Luego la voluntad quiere algo naturalmente’ (ST2.10.1sc y 1co). Y en cuanto que quiere naturalmente una cosa, ‘dice mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, ordenada al conocimiento de los contrarios. Y en este sentido es una potencia más intelectual que racional’ (ST1.82.1.ra2)’. Eso que quiere naturalmente es el fin, pues lo que son los primeros principios para el intelecto eso es el fin para la voluntad”<sup>100</sup>.

Las consecuencias de una escisión de estos dos aspectos de la voluntad pueden ser dramáticas, porque si la *voluntas ut ratio* no se funda en la *voluntas ut natura*, y se independiza, por decir así, entonces se cae en el voluntarismo y en el obrar por el obrar, la inteligencia le presentará razones pero no tendrá criterios para su actuación ya que se nubla su objeto propio que es el bien. Pierde esa referencia primaria y radical fundada de manera innata en su ser. Por otro lado, si es la *voluntas ut natura* la que se separa, no hay obrar libre, el obrar del hombre queda reducido a movimientos instintivos, no encuentra relación con la inteligencia y queda al arbitrio de sus movimientos apetitivos. Realmente, no se puede concebir al hombre sin una mirada unitaria de sus facultades.

<sup>98</sup> Esto se estudiará puntualmente en la segunda parte del trabajo al abordar el tema del “*nihil volitum nisi praecognitum*”.

<sup>99</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos (I)*, op.cit., p33.

<sup>100</sup> Sellés, J.F., *Conocer y amar*, op.cit., pp425-226.

### 3. LOS ACTOS DE LA VOLUNTAS UT NATURA

La voluntad puede dirigirse al fin o a los medios que a él conducen. No es el fin lo que diferencia a la *voluntas ut natura* de la *voluntas ut ratio*, sino que el fin sea conocido con o sin comparación a los medios; por eso habrá actos de la *voluntas ut natura* que se solaparán con los de la *voluntas ut ratio* y viceversa.

Los actos que proceden inmediatamente de la voluntad, como realizados por ella y que se mueven hacia el fin son: querer (*velle*), gozar (*fruitio*) y tender (*intentio*). Los actos imperados por la voluntad y que tienden hacia los medios también son tres: elegir (*electio*), consentir (*consensus*) y usar (*usus*)<sup>101</sup>.

#### 3.1. QUERER O VELLE

El primer acto se denomina *simplex volitio o velle*. Se apropia del nombre porque señala claramente cuál es su fin en sí mismo considerado, y por tanto el objeto de la facultad, entendida como acto. Así como entender denomina al acto simple del entendimiento, querer denomina el acto simple de la voluntad.

Este fin no requiere que se halle presente o ausente, apunta directamente al objeto; de ahí que los demás actos tendrán que ordenarse a éste. Como los demás actos se ordenarán al querer, son actos que le siguen, es decir, secundarios; por eso el acto primario es el querer. Que sea acto primario no significa que sea incausado, tiene dos tipos de causas, una de especificación que le presenta el bien y el fin, por tanto se refiere al entendimiento, que le puede iluminar en este sentido. Pero no solamente el entendimiento sino también el apetito sensitivo, como disposición, fuerza al

---

<sup>101</sup> "Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis velut ab ipsa voluntate elicti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere". ST2 qu8 pr.

"Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti". ST2 qu13 pr.

entendimiento a que se le presente a la voluntad el bien inmediato.

La otra causa es la de ejercicio, si bien es cierto que el acto voluntario debe provenir de un principio interior, no se sigue que dicho principio no sea movido por otro; el movimiento voluntario tiene, como el movimiento natural, su propio principio interno; pero el primer principio de ambos es extrínseco, y se refiere al primer motor de la naturaleza. "Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, al objeto universal de la voluntad, que es el bien. Y sin esa moción el hombre no puede querer. Pero el hombre por ser racional se determina a querer esto o aquello, sea bueno o aparente. De todos modos, de una manera especial Dios mueve a algunos a querer objetos determinados, que es siempre el bien, como a los que mueve por la gracia, como se dirá más adelante"<sup>102</sup>.

De esta manera, la simple volición puede dirigirse hacia el fin último, cuando se trata del acto absolutamente primero de la voluntad; o hacia un fin intermedio, cuando sigue un orden o serie determinada de actos que le va presentando el entendimiento ya sea por el objeto propio del entendimiento a modo de principio formal, y sería el ente y la verdad universales; o por las disposiciones que recibe del apetito sensitivo.

Si no se considera la intervención del entendimiento, se confundirá la voluntad con el apetito natural, pero el acto de la voluntad no es sino cierta inclinación que procede del principio interior del cognoscente, como el apetito natural es cierta inclinación del principio interior sin cognición<sup>103</sup>.

Algunos comentadores como Lottin o Pinckaers indican que el acto del *velle* es el más intenso de todos los actos de la voluntad. Lo justifican al realizar la analogía de que si lo mismo son los primeros principios para la razón, así es el fin para la voluntad. Luego, el acto que alcanza los

---

<sup>102</sup> "Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur". ST2 qu9 ar6 ra3.

<sup>103</sup> Cfr. ST2 qu6 ar4 co.



primeros principios en la inteligencia es más acto que los de la razón; así, el acto de la voluntad que es fin —en este caso el *velle*— es más acto que aquellos que se refieren a los medios. Pero Sellés señala que tanto el *velle* como la *intentio* apuntan al fin, ¿cuál se dirige con mayor intensidad? La voluntad sin razón es pura potencia, como lo calentado respecto al fuego; así pues, el acto de la *intentio* es más acto, porque interviene con mayor intensidad el pensar, ya que pertenece, desde este punto de vista, a la *voluntas ut ratio* y el *velle* a la *voluntas ut natura*<sup>104</sup>.

Finalmente, lo amado respecto del querer puede estar presente o ausente, ya que “se ama el bien no sólo cuando se tiene, sino también cuando no se tiene”<sup>105</sup>. De este doble aspecto surgen dos tipos de amor que son el amor de amistad y el amor de concupiscencia. El amor de concupiscencia es deseo y el de amistad es gozo. El *velle* dista de ambos porque es la raíz común de ambos.

### 3.2. GOZO O FRUITIO

Se refiere al fin en cuanto poseído, es como el fruto alcanzado, por lo tanto supone esencialmente descanso y complacencia en el bien. Es la imagen del fruto material que es lo último que se espera del árbol y se gusta con cierta suavidad (*quaedam suavitate percipitur*)<sup>106</sup>. Tomás de Aquino a veces presenta la *fruitio* con otros nombres: *delectatio*, *quies* o *gaudium*.

El conocimiento del fin puede ser perfecto o imperfecto. En el primer caso se conocen no solamente el fin y el bien concretos, sino además la noción universal de fin y bien. Este conocimiento perfecto solamente se produce en la criatura racional. En cambio, lo imperfecto se refiere al fin y bien de las cosas concretas, que también lo poseen los animales y llegan a ellos mediante sus instintos. A su vez, a este conocimiento sigue el modo de alcanzar el fruto y puede ser perfecto o imperfecto, será perfecto cuando se llegue a la posesión real y acabada del fin, en tanto que es imperfecto si solamente comporta una posesión intencional o en esperanza fundada. Finalmente, cuando se dice que el bien es

<sup>104</sup> Sobre estas consideraciones Cfr. Sellés, J.F., *Conocer y amar*, op.cit., p453.

<sup>105</sup> SCG lb3 cp26 n12.

<sup>106</sup> Cfr. ST2 qu11 ar1 co.

alcanzado plenamente como objeto, se está diciendo que ha conseguido el último fin y sólo ocurre en el apetito intelectual; en tanto que lo alcanzado como intermedio, como por ejemplo el descanso y deleite del apetito sensitivo, es un fin imperfecto y no pleno<sup>107</sup>.

Cuando Alberto Magno expone que "*frui est actus affectus sequentis actum intellectus secundum quod huiusmodi, et no actus affectus simpliciter*"<sup>108</sup>, Tomás de Aquino lo acepta subrayando que la *voluntas ut natura* está en contacto con la razón y no es una simple espontaneidad irracional. El entendimiento precede y acompaña a la voluntad. Así como se hacía presente en el acto del *velle*, así también interviene en la *fruitio*.

### 3.3. INTENCIÓN O *INTENTIO*

El nombre de intención procede de la composición latina *in* y *tendere*, que por una parte indica tendencia o impulso, y por otra cierta distancia y relación entre el principio del impulso y el término de él. Se aplica al orden psicológico y también al metafísico en el orden de la causalidad extrínseca (eficiente y final). En el orden psicológico se refiere más propiamente al orden apetitivo (intelectual y sensitivo) que al cognoscitivo (intelectual y sensitivo). Al ser considerado como un acto de la *voluntas ut natura* y en relación al fin, se refiere al mismo en cuanto ausente, pero alcanzable<sup>109</sup>.

No solamente comporta un impulso de la voluntad, sino además imprime la dirección al fin a través de los medios, es por ello que está en estrecha relación con la *voluntas ut ratio*, es decir que interviene conjuntamente entre voluntad y razón. La intención puede aplicarse a cualquier fin, aunque su objeto más radical sea el fin último.

Como hay distancia entre el querer y el fin, la razón no solamente debe limitarse a considerar el fin, sino también la distancia que hay hasta el mismo y estimar si se lo puede alcanzar o no. La *intentio* se presenta como la base de cualquier acto de la *voluntas ut ratio*, que son los que

---

<sup>107</sup> Cfr. ST2 qu11 ar3 co.

<sup>108</sup> Alberto Magno, I Sent. ds 1 ar12 sol.

<sup>109</sup> García López, J., "Entendimiento y voluntad en el acto de la elección", en *Anuario Filosófico*, 10(1977), p102.

atienden los medios, porque el fin para la voluntad, es como los primeros principios para el entendimiento, tal como se dijera anteriormente. “La *voluntas ut ratio* se inscribe mediante la *intentio* en orden al fin. Dejar de lado este hecho es descuidar un aspecto importantísimo del querer deliberado, que tiene como consecuencia inmediata su confinamiento al orden de los medios. Es la identificación total entre *voluntas ut ratio* y *voluntas de ea quae sunt ad finem*. Esto comporta no pocos quebraderos de cabeza al tratar del tema de la libertad, porque o se la identifica con la *electio mediorum* o, si se quiere recuperar el fin, hay que empezar a hablar de una técnicamente artificiosa *electio finis*”<sup>110</sup>.

Así pues, el acto de la voluntad que consiste en ordenar los medios al fin que se quiere, es la intención respecto del fin<sup>111</sup>. Para que haya intención no solamente hace falta la volición del bien o la apetición del fin materialmente considerado, también se necesita la captación formal como fin, que permitirá ordenar los medios correspondientes para alcanzarlo. Para que la intención pueda darse, es preciso que el entendimiento práctico dé su dictamen, al proponer un bien como término a conseguir<sup>112</sup>.

En cuanto a la precedencia de este acto sobre los medios, Pinckaers lo justifica al dar especial realce al aspecto dinámico al que conduce la intención, ya que imprime el impulso a los tres actos que versan sobre los medios, adelantándose a ellos y actúa como el “comandante” de los mismos<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> Alvira, T., *Naturaleza y libertad*, op. cit., pp80-81.

<sup>111</sup> “Intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ad finem, in finem ipsum”. QDV qu22 ar13 ra16.

<sup>112</sup> Cfr. Ferrer, U., “La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás”, en *Studium*, 17 (1977), pp530-531.

<sup>113</sup> “Dès lors, de même que le vouloir pur contient dans son orbite tous les autres actes partiels, on peut dire que l'intention est à son tour grosse des actes concernant les moyens, du côté volontaire, le *consensus*, l'*electio* et l'*usus*, ce qu'on peut représenter par une accolade: *intentio* {*consensus*, *electio*, *usus*. L'intention est particularisée par ces différents actes qu'elle commande et qui reçoivent d'elle leur dynamisme. Ces actes dérivés sont l'intention appliquée à tel ou tel aspect particulier du mécanisme de l'agir volontaire” Pinckaers, S., “L'acte humain suivant Saint Thomas”, en *Revue Thomiste*, 55(1955), p378.

#### 4. LOS ACTOS DE LA *VOLUNTAS UT RATIO*

Ahora corresponde analizar aquellos actos que actúan en la *voluntas ut ratio*; son tres: el consentimiento, la elección y el uso activo. Aquí se sitúa de manera más propia el libre arbitrio, porque es donde convergen inteligencia y voluntad, en el obrar práctico humano<sup>114</sup>.

Una vez que se ha dado la “intención”, se debe pasar a la elección de los medios y a la propia ejecución o uso de los mismos. Previo a la elección, se realiza un acto deliberativo llamado “consejo” que precederá al consentimiento.

##### 4.1. CONSENTIMIENTO O *CONSENSUS*

Para comenzar conviene hacer una advertencia. Tomás de Aquino antes de tratar acerca del consentimiento como acto de la voluntad, se detiene expresamente para hablar acerca del consejo o *consilium*. Son dos actos diferentes. En primer lugar, como en las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, porque las acciones versan sobre aspectos singulares y contingentes, la razón no puede dar un juicio sin una deliberación previa. Es necesaria una indagación de la razón práctica antes del juicio sobre lo que se ha de elegir. Esta investigación se llama *consilium*<sup>115</sup>.

Pudiera parecer que ante esta referencia al entendimiento, el consejo más bien correspondería a dicha facultad y no a la voluntad. Sin embargo, Tomás de Aquino dice que en el consejo convergen dos potencias y ambos pueden designarse con el nombre de la otra potencia. En este caso, trasluce algo de razón, pero versa sobre lo que el hombre quiere hacer, como un motivo impulsor, ya que al querer el fin delibera acerca de los medios para poder obtenerlos. Aristóteles indica que “la elección es el entendimiento apetitivo” y así muestra cómo las dos facultades concurren en su formación; y San Juan

---

<sup>114</sup> Quizá el gran problema del enfoque de J.S. Mill sobre la libertad sea el no haber descubierto la *thesis* de los actos voluntarios, y centrarse solamente en la elección (*choice*); se comprende bien el problema desde la óptica que venimos estudiando, ya que en su visión aparece claramente la ruptura entre la *voluntas ut ratio* y *voluntas ut natura*, y así la libertad queda suelta y sin principios rectores, será un mero ir eligiendo fines relativos. Cfr. Mill, J.S., *Sobre la libertad*, Aguilar, Madrid, 1972.

<sup>115</sup> Cfr. ST2 qu14 ar1 co.

Damasceno dice que “el consejo es el apetito inquisitivo”, señalando que este acto pertenece a la voluntad que aporta la materia y el motivo de la deliberación, a la razón a quien corresponde investigar<sup>116</sup>. El consejo versa acerca de los medios que podrán procurarle el objeto de la elección, pero no acerca del fin; por ejemplo no se delibera acerca de los asuntos sin importancia y lo que ya está rigurosamente determinado cómo ha de hacerse<sup>117</sup>.

En segundo lugar, dejando atrás el consejo aparece el consentimiento como acto de la voluntad que se adhiere a lo propuesto o sentenciado por la razón práctica mediante el consejo. Consentir (*cum-sentire*) significa adherirse a lo que otro siente. Sigue al asentir del entendimiento y lo acompaña. Consentir se dice de la voluntad, pero asentir del entendimiento, por eso habla primero del *assensus* para el *consensus*<sup>118</sup>.

El Aquinate hace notar que en los animales la determinación hacia una cosa ocurre pasivamente, en cambio, el consentimiento lleva consigo una determinación no solamente pasiva, sino también activa; interviene la razón quien domina sobre los apetitos, en cambio en los animales domina el instinto natural; por ello no se da consentimiento en los animales. Esto se puede comprobar al ver cómo los hombres que se mueven por las pasiones, pueden dejar de seguirlos, en cambio en los animales no ocurre de esta manera<sup>119</sup>, a menos que haya otra pasión más intensa que se le interponga.

Hay una estrecha relación del consentimiento con la elección, el mismo consentimiento supone adherirse a una de las opciones entre los diversos medios y eso es una elección, pero además, luego del consentimiento todavía queda lugar para la elección, ya que pueden ser varios los medios aptos para el fin y se siga buscando el que más satisfaga y donde la voluntad se aquiete. Por eso vemos que la elección antecede al consentimiento pero también le acompaña.

---

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem*, ra1.

<sup>117</sup> Cfr. ST2 qu14 ar4 ra2-3.

<sup>118</sup> “Assentire proprie pertinet ad intellectum quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire”. QDV qu14 ar1 co.

<sup>119</sup> ST2 qu15 ar2 co y ss.

#### 4.2. LA ELECCIÓN O *ELECTIO*

Aristóteles en el libro de la Ética a Nicómaco sostiene que el acto de la elección se encuentra tanto en la voluntad como en la razón<sup>120</sup>. En cambio, Tomás de Aquino, dice que la elección o libre albedrío no puede ser una facultad distinta de las de la razón y la voluntad, ni tampoco un hábito específico<sup>121</sup>, sino que es la voluntad misma, no tomada en absoluto, sino en orden a un acto suyo cual es el de la elección<sup>122</sup>.

La palabra elección viene de *eligere* (*e-legere*) que significa tomar de entre varios, escoger. Es el acto de preferir algo entre varios posibles, sobre todo respecto de los medios para alcanzar el fin. Esencialmente se trata de un acto de la voluntad, pero que presupone otro del entendimiento. El acto de la razón práctica que presupone ya se ha visto antes y se trata del consejo, el discernimiento donde se ve más conveniente un medio que otro en relación al fin a ser alcanzado. “Pero la elección es algo más que esta mera comparación de los medios, pues entraña también la aceptación del medio que se considera mejor aquí y ahora; y como ese medio (y cualquier otro) es un bien (un bien útil), y el bien es el objeto de la voluntad, el acto de adherirse a él es un acto de la voluntad; la elección es un acto de la voluntad.

<sup>120</sup> “ὅτι ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ”. En Aristóteles “la acción libre no se identificaba con el voluntario en general o *ékoúision*. Para que éste se convirtiera en voluntario perfecto e implicara la libertad o *éleuthería*, era preciso que el primer ímpetu y apetito de la voluntad (*boúlesis*) acerca del fin se perfeccionara con un elemento racional de deliberación, la *boúlesis* o *consultatio*; los dos reunidos terminan en la elección —*proairesis*—, que caracteriza propiamente a la libertad (cfr. Aristóteles, *Ethic.Nic.3c.4*(Bk1111b4;1112 a17)” Urdanoz, T., *Introducción a la cuestión 14. Del acto de la elección*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol.IV, Madrid, 1954, p377.

<sup>121</sup> “Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur”. 2SN ds24 qu1 pr.

“Liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram”. QDV qu24 ar4 co.

<sup>122</sup> “Liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. (...) Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere”. QDV qu24 ar6 co.

Por lo demás, en la elección es donde radica propiamente la libertad psicológica o el libre albedrío humano<sup>123</sup>.

Así, la elección tiene en sí algo de voluntad y algo de razón. Es un acto de la voluntad, primero en razón de su objeto, ya que lo propio de la elección es aquello que lleva al bien, y la razón de bien pertenece a la voluntad (el bien se dice del fin ya sea como honesto, como deleitable o como útil). Segundo, en razón de su mismo acto, ya que la elección es la última aceptación que alguien toma para seguir, y esto no compete a la razón sino a la voluntad. Pero la elección no es acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón puesto que en la elección aparece algo que es propio de la razón, y es la comparación y el consejo<sup>124</sup>.

También en otro lugar, el Aquinate refiere que “el objeto de la elección es el bien y el mal, como el del apetito; pero no lo verdadero y lo falso, que pertenece al entendimiento”<sup>125</sup>. Si se mira el acto, se puede deducir que no puede provenir de otra potencia que no sea de la voluntad, porque el movimiento de ésta tiende y se inclina por elección, de este modo, viene a ser como una concreción de la misma<sup>126</sup>.

Aristóteles dice que el fin tiene una función de principio en el orden de la operación y no de conclusión, por tanto, el fin no puede ser objeto de elección. A lo que Tomás de Aquino responde que nada impide en el orden especulativo que el principio de una demostración sea la conclusión de otra, a no ser el primer principio, que es indemostrable. Así, lo que es el fin en una acción puede ordenarse a otro fin y ser así el objeto de la elección<sup>127</sup>.

La voluntad es intermedia entre la inteligencia y el acto externo. El entendimiento propone el objeto y la voluntad produce el acto externo. El movimiento voluntario parte del entendimiento que presenta el bien universal; pero su

---

<sup>123</sup> García López, J., “Entendimiento y voluntad en el acto de la elección”, op.cit., p106.

<sup>124</sup> Cfr. QDV qu22 ar15 co; CTC lb2 lc3 n9.

<sup>125</sup> “Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinent ad intellectum”. CTC lb6 lc2 n14.

<sup>126</sup> Cfr. QDV qu25 ar4 co; ST2 qu13 ar1 co.

<sup>127</sup> Cfr. ST2 qu13 ar3 co.

terminación y perfección está en la operación que busca la posesión del objeto, porque todo movimiento de la voluntad va del alma a las cosas. Por este motivo, la perfección de la elección se consigue solamente ante bienes que son posibles de alcanzar. Si bien existe otra voluntad más imperfecta que tiende a lo imposible y se la llama veleidad<sup>128</sup>.

La voluntad no tiene asegurado el éxito de la elección, ante una serie de opciones la voluntad puede elegir entre ellas e incluso no hacerla. La pluralidad de objetos propuestos por la razón se encuentra a disposición de la voluntad, es el hombre el que elige libremente. En todos los bienes particulares puede considerar lo que tienen de bueno y de malo —en cuanto defectuosos— por ello, no se puede determinar como necesariamente. Solo el deseo de la bienaventuranza es necesario, no pudiendo el hombre no desearla, ya que no puede desear ser desgraciado. Pero se refiere al fin último y pertenece al ámbito de la *voluntas UT natura*. La elección, como acto de la *voluntas ut ratio*, como se refiere a los medios y no al fin sino en orden al fin, solamente puede actuar sobre los bienes particulares, no sobre el bien perfecto o felicidad. El hombre no elige necesaria sino libremente<sup>129</sup>.

La elección que consiste, como se ha dicho varias veces, en la aceptación del juicio práctico del entendimiento donde termina el consejo; no es suficiente para la acción. El medio que es elegido todavía tiene que ser ejecutado. Como se puede ver es otro acto distinto, y este acto que mueve a la ejecución se llama uso activo, al movimiento de las otras facultades impulsadas por la voluntad se las denomina uso pasivo. Así, el uso pasivo se ordena a lo que realiza el uso activo, que es el último acto de la *voluntas ut ratio* que estudiamos a continuación.

### 4.3. USO O USUS

Así como al acto del consentimiento precede un acto de la razón denominado consejo, al acto del *usus* precede también otro acto de la razón llamado imperio. El imperio es el acto esencial e inmediato de la razón, presuponiendo un acto

---

<sup>128</sup> Cfr. ST2 qu13 ar5 co.

<sup>129</sup> Cfr. ST2 qu13 ar6 co.



de la voluntad<sup>130</sup>. Juan de Santo Tomás explica muy acertadamente la necesidad del imperio ya que muchos juzgan fácilmente, aconsejan y eligen o se determinan interiormente, pero después desfallecen en la ejecución<sup>131</sup>.

Entre la elección y la ejecución media un intervalo que puede ser largo, sobre todo si su ejecución debe durar en el tiempo; el imperio es el que interviene para mantener firme la resolución tomada y superar los obstáculos. Imprime un impulso direccionado para que la voluntad actúe.

Se observa entonces que hay una moción imperativa como fuerza impulsiva a modo de intimación, que procede de la razón luego de haberse dado la elección. Como elegir es un acto interno, en la ejecución deben concurrir otras potencias, apetitos y enfrentar dificultades externas, por ello en la acción o praxis se unen tanto el imperio como el uso.

En los animales el ímpetu es instintivo y natural, ya que luego de la percepción que tienen de lo conveniente o nocivo, el apetito se mueve en ellos de manera natural hacia el deseo o a la repulsa. Están ordenados por otro, por un agente externo, no por sí mismos, como en el caso del hombre. Es por ello que en los animales no se da el imperio, solamente el ímpetu<sup>132</sup>.

El uso es la acción humana en el sentido más estricto, es la verdadera *praxis*, ya que los actos de la voluntad tienen por objeto el fin como fin, más que elegido por nosotros, viene impuesto por la naturaleza (*voluntas ut natura*), en tanto que los otros actos de la voluntad que se refieren a los medios dependen más de nosotros (*voluntas ut ratio*). Es en el uso donde finaliza completamente la acción humana libre<sup>133</sup>.

El uso conecta entonces con las acciones externas y también con las acciones inmanentes que son los actos y hábitos intelectuales. Si un acto de la voluntad somete lo que usa a su ejercicio, se está diciendo que actúa como causa

---

<sup>130</sup> "*Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis*". ST2 qu17 ar1 co.

<sup>131</sup> Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cur. Theol.*, In I-II S.Th., VII,1, p585a.

<sup>132</sup> Cfr. ST2 qu17 ar2 ra3.

<sup>133</sup> Cfr. *Ibidem*.

eficiente. Mediante el uso se puede decir que la voluntad actúa sobre la inteligencia y sobre los otros dinamismos humanos a modo de causa eficiente. “Como la voluntad y entendimiento son potencias espirituales se *reflejan* una a otra, se compenetran. Por eso la voluntad puede *usar* de los actos cognoscitivos: ‘en cuanto al uso, hay que considerar, que el uso de las especies inteligibles, que es pensamiento en acto depende de la voluntad’ (QDM.16.8.ra1). De ahí que, como se verá más adelante, no son *virtuosos* en sentido propio los actos cognoscitivos si no media el *buen uso* de la voluntad, pero tampoco cabe uso voluntario de actos cognoscitivos sin sus respectivos hábitos racionales”<sup>134</sup>.

Tomás de Aquino admite este acto de la voluntad que lo recoge de Agustín de Hipona, quien influye en Pedro Lombardo<sup>135</sup> y San Juan Damasceno. De este último toma la idea de que el uso sigue a la elección.

De esta manera, el uso concreta la ejecución de la tarea en la que convergen los elementos externos que ayudarán a la misma junto con las potencias humanas: las sensitivas e intelectivas; los actos de la razón y sus hábitos teóricos y prácticos; los demás actos de la voluntad y las virtudes.

Este acto permite distinguir con mayor precisión la determinación a la que llega una persona en el acto de elección y consentimiento, y su operación o ejecución práctica. Se puede dar el caso en que una vez hecha la elección y dado el consentimiento, no se realice la acción, no solamente que se vea impedida o frustrada al intentar ponerla por obra, sino que ya directamente no se realice, por distintos motivos, entre ellos una defección en el imperio o un cambio de situaciones que vuelven a operarse en el consejo. De todos modos, este es el aspecto dinámico del obrar humano, que se verá con más detenimiento en la segunda parte del trabajo.

Con el uso finaliza la exposición acerca de los actos de la voluntad, se puede decir que en la *voluntas ut ratio* es superior el acto que mira al fin, la intención, que los que versan sobre los medios: consentimiento, elección y uso. De entre estos últimos, por la intencionalidad voluntaria, el uso es

---

<sup>134</sup> Sellés, J.F., *Conocer y amar*, op.cit., p480.

<sup>135</sup> Pedro Lombardo, *Sententiarum Libri*, II, d38.

## LOS ACTOS DE LA VOLUNTAD

superior a los anteriores porque es fin respecto de ellos. De los demás, solamente la *fruitio* es más alta que el resto cuando el gozo versa sobre un bien que no es cualquier bien, que no es medio sino que es fin. Y es superior al acto de la intención cuando el bien más alto, el último fin, se ha alcanzado, se posee y se goza en él<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Cfr. Sellés, J.F., *Conocer y amar*, op.cit., p484.



**CAPÍTULO III**  
**LAS PASIONES**  
**O POTENCIAS APETITIVAS SENSIBLES**

“Nada pone tan bien de manifiesto cuán defectuosas son las ciencias que recibimos de los antiguos como lo que éstos han escrito de las pasiones; pues, por más que se trate de una materia que siempre se puso gran empeño en conocer y que no parece ser de las más difíciles, ya que, sintiéndolas cada cual en sí mismo, no es menester recurrir a ninguna observación ajena para descubrir su naturaleza, lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poco, y tan poco creíble en general, que sólo alejándome de los caminos seguidos por ellos puedo abrigar alguna esperanza de aproximarme a la verdad. Por esta razón me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que nadie, antes que yo, hubiera tocado (...)”<sup>137</sup>.

No deja de llamar la atención el modo como Descartes inicia su tratado sobre las pasiones humanas. Así como impresiona el *Discurso del método*, donde decide prescindir de siglos de conocimientos a sus espaldas y

---

<sup>137</sup> Descartes, R., *Les passions de l'ame*, Vrin, Paris, vol.XI, 1996, pp327-328. Traducción Cfr. *Las pasiones del alma*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, p43. Esta obra fue publicada por primera vez en 1649.

sentado junto a una estufa hace que la historia del pensamiento tome nuevos rumbos<sup>138</sup>.

También el pensamiento, la imaginación, la memoria las descubre cada uno en sí y no por ello carecen de dificultad en entenderlas. Conociendo lo que han dicho otros pensadores anteriores a Descartes, sería un signo de pobreza intelectual el no comentarlos. Se intentará mostrar que los pensadores antiguos no solamente se han detenido en este tema intentando buscar su explicación racional, sino además han realizado sutiles descubrimientos acerca de la afectividad humana<sup>139</sup>. La obra de Descartes tiene el mérito del esfuerzo por explicar las pasiones, pero a mi modo de ver, adolece de profundidad en el análisis, y su enfoque racionalista que considera al hombre como una máquina se detiene en un plano biologicista con deducciones dudosamente científicas. Como dijera Spinoza —luego de describir la explicación cartesiana que sitúa la unión del cuerpo y el alma en la glándula pineal, en el centro del cerebro, y hacer una curiosa descripción de su fisiología—, en el Prefacio de la quinta parte de la *Ética: De potencia intellectus, seu de libertate humana*: “No dejo de asombrarme que un filósofo, que tan firmemente haya declarado que no quería deducir nada sino de principios evidentes (*per se notis*), y nada quisiera afirmar si no fuera percibido de manera clara y distinta; y que por este motivo hubiera censurado a todos los escolásticos, por querer explicar las cosas oscuras con cualidades oscuras, proponga hipótesis todavía más oscuras que todas las cualidades oscuras”<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> “(...) no encontrando conversación alguna que me divirtiese, y no teniendo, por otra parte, felizmente, cuidados ni pasiones que me turbasen, permanecía todo el día encerrado solo junto a una estufa, disponiendo de un completo vagar para entregarme a mis pensamientos”. Descartes, R., *Discours de la méthode pur bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Vrin, Paris, vol.VI, 1996, pp1-2. Traducción Cfr. *Discurso del método*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, p57. Esta obra fue publicada en 1637, en Leyden, seguido de *La Dioptrique, Les Méteores y la Géométrie*.

<sup>139</sup> En este capítulo analizaré las pasiones humanas como se las conoce de manera clásica, sin embargo, en otro proyecto de investigación que tiene relación con la afectividad humana realizo un estudio más detenido y amplio del tema. Cfr. Acosta, M., *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Publicep, Madrid, 2006.

<sup>140</sup> “Profecto mirari satis non possum, quod vir Philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, Hypothesin sumat omni occulta qualitate occultioem”. Spinoza, *Ethica*, V, praef. en Spinoza, B., *Opera quotquot reperta sunt*, Nijhoff, M. (editor), The Hague, 1914, vol.I, pp246-247.

A partir de Descartes, se plantea de manera más tajante todavía el dualismo del hombre<sup>141</sup> y la confrontación de lo somático y lo psíquico, consecuencias de sus fundamentos metafísicos que separan radicalmente la *res cogitans* de la *res extensa*. Este capítulo será meramente descriptivo, pero no por ello menos importante, sobre todo para comprender el enfoque de Tomás de Aquino con respecto a los afectos.

## 1. ALGUNOS ANTECEDENTES

Antes de considerar las reflexiones de Tomás de Aquino sobre las pasiones o lo que es lo mismo, las potencias apetitivas sensibles, es conveniente rescatar algunas breves ideas de otros pensadores anteriores a él<sup>142</sup>, puesto que han servido de base para el planteamiento del autor en estudio.

La consideración de las pasiones es la más influenciada por la magia y el misterio. Los primeros pensadores griegos han buscado el órgano del cuerpo donde se sustentaban los humores, algunos opinaban que era en el cerebro, otros atribuían a la bilis. Hipócrates (c.466-377 AC) estableció una correspondencia entre los humores y los elementos físicos de la naturaleza. La acción de los humores sobre el cerebro sería la causa de las reacciones emocionales y afectivas: así, el exceso de calor, producido por la acumulación de sangre en el cerebro causaría el miedo. El exceso de frío, por acumulación de la flema, causaría la tristeza y ansiedad. Cuando la bilis negra invade el cerebro, se produciría la melancolía. Como el cerebro es un órgano adaptado para la retención del aire seco, es el mejor medio para pensar<sup>143</sup>.

Platón (427-347 AC) consideraba todas las pasiones en función a la doble sensación de dolor y placer, sobre todo en sus diálogos Fedro y en el Banquete realiza sus principales descripciones sobre ellos. Situó en el pecho el órgano correspondiente a los movimientos del amor, pasión y

---

<sup>141</sup> Dualismo ya iniciado en la antropología platónica.

<sup>142</sup> Para un recorrido histórico sobre el tema Cfr. Ubeda Purkiss, M., "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", en *La Ciencia Tomista*, 1953 (I), pp433-487 y 1954 (II), pp35-68.

<sup>143</sup> Hipócrates, *De morbo sacro*, Opera omnia, Frankfort, 1596, p293.

valor; otros apetitos en el diafragma y la cabeza sería el lugar de la razón.

Aristóteles (384-322 AC) centra la atención en el placer, ya que no es ningún movimiento y todos aspiran a él. Por otro lado, el placer sigue a la actividad, es decir, sin actividad no hay placer, es así como "el placer perfecciona toda actividad"<sup>144</sup>. Después de explicar que las cosas que pasan en el alma son de tres clases: pasiones, facultades y hábitos, en un intento de definir lo que se entiende por pasión, Aristóteles dice "entiendo por pasiones apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor"<sup>145</sup>. También hace una referencia a la relación orgánica de las pasiones, y dice que la magnitud del corazón y la calidad de la sangre ejercen una gran influencia sobre ellas.

Es en el tratado de la Retórica donde Aristóteles se detiene en la descripción y análisis de varios tipos de pasiones, ya que un buen orador debe conocer las pasiones humanas para que presente sus argumentos de tal manera que despierte en su auditorio una disposición de ánimo propicia a lo que está diciendo. Allí vuelve a definir las pasiones como las disposiciones que cambian íntimamente a los hombres hasta afectar sus juicios y acompañan el dolor y el placer<sup>146</sup>. Brett dice que con la construcción naturalista y científica de las doctrinas de Aristóteles, la historia de la psicología de las emociones alcanza un punto culminante<sup>147</sup>.

En la patrística quien destaca es San Agustín, trata de las pasiones en los libros IX y XIV del *De Civitate Dei*. Ya en esa época se consideraba la doble división de apetitos irascibles y concupiscibles, y la cuestión estribaba en si éstos solamente caían dentro de las actividades del apetito sensitivo o también estaban ordenados por el apetito racional o voluntad. En la obra mencionada, dice que los dolores que se dicen de la carne son propios del alma que los sufre en la carne y por medio de ella. "Cuando se dice que la carne

<sup>144</sup> "τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἢ ἡδονή". *Ética a Nicómaco* lb 10 cp4 (Bk 1175a 22).

<sup>145</sup> Idem lb10 cp5 (Bk1105b 21).

<sup>146</sup> *Retórica* lb2 cp2 (Bk 1378a 20).

<sup>147</sup> Brett, G.S., *A history of psychology, Ancient and Patristic*, 1912. Cfr. Ubeda Purkiss, "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", op.cit., p458.



siente dolor o deseo, o es el mismo hombre, como ya hemos apuntado, o alguna parte del alma, en que la carne imprime su pasión, pasión que, si es molesta, causa dolor, y si agradable, placer<sup>148</sup>.

San Agustín explica que a los movimientos del ánimo, los griegos los llaman *páthe* (πάθη) y algunos latinos como Cicerón, perturbaciones, y otros, afecciones o afectos, y los más fieles a la palabra griega las llaman *passiones*<sup>149</sup>. Estas afecciones del alma que repercuten en el cuerpo, tienen todas su origen en el amor. “Cuando apetecemos lo que queremos, tenemos el deseo, y cuando consentimos gozando de lo que queremos, tenemos la alegría. Asimismo, cuando disentimos de lo que no queremos que suceda, tal querer se llama temor, y cuando disentimos de aquello que sucede y es contrario, tenemos el querer llamado tristeza<sup>150</sup>”.

También en *Las Confesiones* trata de las pasiones provocadas por los recuerdos y de los estados afectivos mixtos de placer y dolor. Es exclusivamente la voluntad quien determina el carácter bueno o malo de las pasiones, desde el punto de vista moral.

## 2. LAS PASIONES EN TOMÁS DE AQUINO

Los escolásticos llamaban *appetitiones* a los afectos, y a los actos de la afectividad sensitiva las denominaban *passiones*<sup>151</sup>. La afectividad se divide en sensitiva e intelectual (volitiva); la primera sigue al conocimiento de los sentidos

---

<sup>148</sup> “Dolores porro qui dicuntur carnis, animae sunt in carne, et ex carne.(...) Sed quod concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus; aut aliquid animae, quod carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem; vel lenis, ut voluptatem”. San Agustín, *De Civitate Dei*, XIV, 15, 43.

<sup>149</sup> Cfr. San Agustín, *Idem*, IX, 4, 1.

<sup>150</sup> “Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est”. San Agustín, *Idem*, XIV, 6, 13.

<sup>151</sup> Cfr. Manzanedo, M., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, Instituto Pontificio de Filosofía Santo Tomás, Madrid, 1984, p14.

externos o internos<sup>152</sup>, y la segunda al conocimiento del entendimiento<sup>153</sup>.

En el Aquinate, las facultades que posee el hombre pueden ser agrupadas en dos categorías: las de tipo cognoscitivas, por las que se asimila la realidad del mundo exterior, y las apetitivas, por las que se hace él mismo uno con la realidad ambiente. El conocimiento se completa cuando el objeto conocido se hace presente en el acto de conocer en el sujeto mediante la abstracción de su especie inteligible. A su vez, la apetición no puede completarse hasta que el hombre posea el bien o se separe del mal<sup>154</sup>.

Las pasiones tienen un componente claramente apetitivo, son reacciones que nos inclinan hacia un objeto o nos alejan de él. Puede decirse que son respuestas afectivas<sup>155</sup> de nuestra persona<sup>156</sup>. En el sujeto se observa una alteración que surge como resultado de un movimiento y donde actúan los accidentes acción y pasión<sup>157</sup>. Tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino las pasiones son perturbaciones o afectos de la subjetividad ante la valoración de una realidad que encuentra el sujeto y al que sigue su aceptación o rechazo.

Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*<sup>158</sup> hace un estudio de manera sistemática, analizando primeramente el

---

<sup>152</sup> "Passiones appetitus sensitivi excitantur a rebus exterioribus apprehensis per sensum". CTC lb3 lc4 n2.

<sup>153</sup> Cfr. ST1 qu80 ar2 ra2.

<sup>154</sup> Cfr. Ubeda Purkiss, "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", op.cit., p53.

<sup>155</sup> Cfr. Cruz Cruz, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°31, Pamplona, 1996, p5.

<sup>156</sup> En el hombre, pueden considerarse de dos modos: en sí mismas, como movimientos del apetito irracional o sensitivo, donde se dan respuestas instintivas, y cuando están sometidas a la razón y subordinadas al imperio de la voluntad, que es el apetito superior no sensitivo sino racional, como se acaba de decir. Cfr. ST2 qu24 ar1. "(...) istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus, sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum". ST2 qu24 ar1 ra1.

<sup>157</sup> Cfr. "Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abiicitur". QDV qu26 ar1 co.

<sup>158</sup> Cfr. ST2 qu22-48.

sujeto de las pasiones, su naturaleza y esencia; luego las clases de pasiones y su ordenamiento; finalmente estudia cada una de ellas de manera particular. El punto central es la demostración de que el amor es causa remota de todas las demás pasiones, incluso del odio<sup>159</sup>.

Lo primero que analiza es el término de pasión definido por San Agustín, y se plantea la posibilidad de que el alma pueda padecer, porque resulta más obvio que solamente puedan padecer los cuerpos materiales.

Uno de los sentidos en que puede entenderse el padecer, —ya que Tomás de Aquino considera tres sentidos<sup>160</sup>— es el de mera recepción; y como tal puede darse en cualquier ser existente en potencia. El alma aunque no es compuesta, tiene algo de potencialidad y puede recibir, tal como se aplica en el entender<sup>161</sup>. Esta es la vía por la que se entiende que una pasión pueda darse también en el alma, y no sólo en la materia. Añadirá además que lo realiza de una manera accidental, en cuanto que es el compuesto que padece (*inquantum scilicet compositum patitur*). Este término se utiliza cuando uno es afectado de peor manera, por eso se dice que uno padece tristeza y no tanto que padece alegría.

El segundo paso consiste en averiguar si la pasión reside en la parte apetitiva o aprehensiva del alma. Como la pasión implica que el paciente sea atraído por el agente, el alma es más atraída hacia un objeto por la potencia apetitiva que por la aprehensiva, porque —como señala Aristóteles<sup>162</sup>— la potencia apetitiva se dirige a las cosas mismas, en cambio, la aprehensiva se dirige a la intención de

<sup>159</sup> “Unde omnis actio quae procedit ex quadumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluum aliae passionibus, quae sunt causae proximae. (...) odium etiam ex amore causatur...”. ST2 qu28 ar6 ra2-3.

<sup>160</sup> Cfr. ST2 qu22 ar1 co. Aquí sigo a Manzanedo al referir el estudio de las pasiones como inmutaciones psico-somáticas de la afectividad sensitiva bajo el influjo del conocimiento sensible de algún objeto (Manzanedo, M., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, op.cit., p8). Otros lugares paralelos son 3SN ds15 qu2 ar1 sc2; QDV qu26 ar3; CTC lb2 lc5; ST1 qu20 ar1 ra1; ST2 qu22 ar2 ra3; ST2 qu24 ar2 ra2.

<sup>161</sup> Cfr. *De Anima* lb3 cp4 (Bk 429b 25).

<sup>162</sup> Cfr. *Metafísica* lb6 cp3 (Bk 1027b 25).

las cosas<sup>163</sup>, no a ellas en sí mismas. Por eso en la potencia aprehensiva se habla de verdadero y falso, es decir, se presenta en la mente como un conocimiento y no está en las cosas mismas. Por ello se dice que la pasión reside más propiamente en la potencia apetitiva.

Tomás de Aquino distingue tres clases de apetitos: 1) natural, que es la inclinación consiguiente a la naturaleza de una cosa, 2) sensitivo, que sigue al conocimiento de los sentidos, y 3) intelectual, que sigue al conocimiento del entendimiento llamado también volitivo<sup>164</sup>.

Otra característica de la pasión es que se halla propiamente donde hay transmutación corporal. Esta transmutación puede ser de dos tipos, una espiritual, cuando se recibe la intención del objeto, por ejemplo, cuando el ojo es afectado por las cosas visibles son recibir su color, sólo la intención del color; la otra transmutación es la que se da en el órgano por su disposición natural, por ejemplo cuando un cuerpo se calienta o se enfría. De ahí que, es evidente que la pasión se da más en el acto de la potencia apetitiva sensitiva que en la aprehensiva sensitiva, aunque ambas son actos de un órgano corporal.

Los actos del apetito sensitivo son de índole orgánica y en cuanto a la relación con los órganos, se operan cambios fisiológicos de acuerdo a las pasiones que uno experimenta: la agitación en la respiración, la transpiración, el temblor de las piernas, la palidez del rostro, el sudor frío, el sonrojo, etc. A veces la literatura atribuye afectos al mismo órgano físico: así cuando se refiere al corazón que “arde” de amor, “se rompe” con el dolor, “se ensancha” con la alegría, “se hiela” con el terror<sup>165</sup>.

En su aspecto moral, las pasiones no son en sí mismas ni buenas ni malas; son moralmente neutras. Si escapan al control de la razón pueden hasta convertirse en enfermedades. En el caso del hombre, una vida equilibrada

---

<sup>163</sup> En conveniente recordar que en el acto de conocer, a la intencionalidad del sujeto corresponde la intención del objeto, mediante la cual se capta la especie inteligible del mismo. Esta operación, es analizada en detalle por Polo, Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1989, 335p.

<sup>164</sup> Cfr. 2SN ds24 qu3 ar1.

<sup>165</sup> Cfr. Ubeda Purkiss, M. y Soria, F., *Introducción al tratado de las pasiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, tIV, Madrid, 1954, p592.

no ahoga las pasiones, no se las puede excluir, sino que hay que esforzarse en regularlas, ordenarlas y utilizarlas, porque acompañan y ayudan a realizar las distintas actividades humanas.

### 3. CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES

Una vez determinada la naturaleza de las pasiones, se pasa a analizar la división de las mismas y para eso hace falta determinar los criterios para dicha operación.

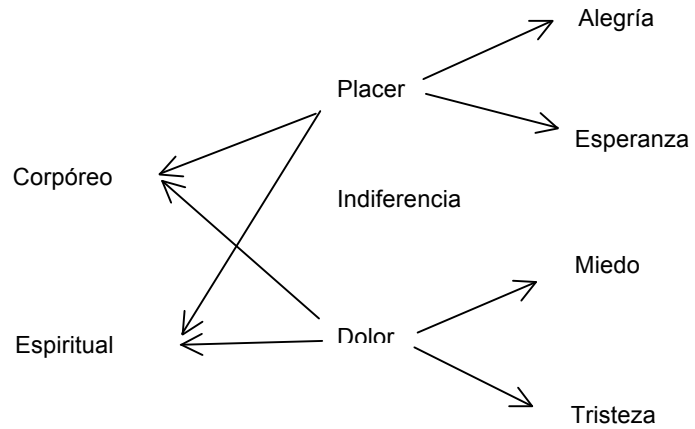
Quizá éste sea uno de los tópicos que mayores variaciones hayan tenido en la evolución del estudio de las pasiones. No hay acuerdo en la manera de establecer una clasificación de las pasiones. Varía de autor en autor, por ejemplo, Hipócrates<sup>166</sup> establece una correspondencia entre los humores y los elementos físicos de la naturaleza de esta manera:

Elemento físico	Aire	Fuego	Agua	Tierra
Característica	Seco	Caliente	Húmeda	Frío
Humor corporal	Bilis amarilla	Sangre	Bilis negra	Flema

<sup>166</sup> Hipócrates, *De morbo sacro*, op.cit., p293.

## LAS POTENCIAS OPERATIVAS

En Platón<sup>167</sup> se distinguen en cuanto tales y no por razón de las diversas causas de que proceden.



Aristóteles se limita a enumerar una serie de pasiones, por lo general contrapuestas unas con otras, algunas de ellas a modo de ejemplo son<sup>168</sup>:

Ira	-	Tranquilidad
Amistad	-	Enemistad
Temor	-	Confianza
Pesar	-	Indignación
Envidia	-	Emulación

<sup>167</sup> Cfr. *Filebo* 42a y ss.

<sup>168</sup> Cfr. *Retórica* lb2 cp1-11 (Bk 1378b – 1388b).

## LAS PASIONES

Diógenes Laercio<sup>169</sup> hace una enumeración según cuatro géneros de pasiones, tal como los consideraban los estoicos:

Géneros	Especies
Dolor	Misericordia, envidia, emulación, celo, angustia, tristeza, conturbación, aflicción
Temor	Miedo – <i>timor trepidationem faciens</i> -, pereza, negligencia, vergüenza, terror, confusión
Concupiscencia	Indigencia, odio, riña, ira, amor, irritación
Placer	Delectación, gozo del mal ajeno, diversión, dilatación de ánimo en la alegría

En el Renacimiento, Luis Vives<sup>170</sup> ha presentado otra clasificación pero con un influjo claro de la escolástica:

AFECTOS DEL BIEN	AFECTOS DEL MAL	AFECTOS CONTRA EL MAL
Amor:Favor, deferencia, compasión	Odio	Presente: Ira, envidia, indignación
Alegría (Bien presente)	Tristeza (Mal presente)	
Deseo (Bien futuro)	Temor (Mal futuro)	Futuro:Confianza, audacia

Descartes divide las pasiones en primarias o simples<sup>171</sup>, que son: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza; y las compuestas o especies de las anteriores donde expone una larga lista de pasiones particulares.

<sup>169</sup> Diógenes Laercio, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*, VII, 1, 36, ed. Leipzig, Leipzig, 1759.

<sup>170</sup> Cfr. Juan Luis Vives, *De Anima et vita*, p241. Sobre un estudio especial de Vives sobre las emociones, Cfr. Noreña, Carlos G., *Juan Luis Vives y las emociones*, Ajuntament de València, España, 1992, 345p. Para la clasificación cfr. Idem, pp251-268.

<sup>171</sup> Descartes, *Las pasiones del alma*, op.cit., ar69.

Hasta aquí la exposición acerca de la clasificación de las pasiones, en la modernidad e incluso en el siglo XX se han seguido presentando clasificaciones, lo cual señala la variedad de puntos de vista sobre este tema.

Respecto a Tomás de Aquino, se había dilucidado que las pasiones afectan más propiamente a la parte apetitiva que a la aprehensiva del hombre. Y más en el apetito sensitivo que en el racional o voluntad.

Las potencias se diferencian según sus objetos, y los objetos según sus especies, por eso habrá tantas especies como objetos. La diversidad de potencia de la materia se da por la diversidad del género; y la diversidad de forma en una misma materia, por la diversidad de especie<sup>172</sup>. Conforme a estas premisas metafísicas el Aquinate procederá a establecer la división de las pasiones.

El apetito sensitivo es una facultad genérica, llamada también sensibilidad (*sensualitas*), que se divide en dos potencias: la irascible y la concupiscible<sup>173</sup>. “Lo mismo que la voluntad acompaña a la actividad intelectual del alma, una forma más modesta de deseo acompaña a su actividad animadora. Es el apetito sensitivo, que se denomina también sensualidad, y que no es más que el deseo nacido de la percepción de un objeto que interesa para la vida de un cuerpo. Es esta forma más baja de deseo la que constituye el asiento de las pasiones. Estas son los movimientos más intensos y por ellas experimenta el hombre de un modo más fuerte, a veces de un modo más trágico, que no es una Inteligencia pura, sino la unión de un alma y de un cuerpo”<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> Cfr. ST2 qu23 ar1. Tomás de Aquino hace otra división de las pasiones pero según sus diferencias accidentales, en ella se puede apreciar lo variable y a veces arbitraria que resulta, ante tanta indeterminación, se vuelve poco útil bajo el aspecto científico. Por ejemplo, en el libro III del *Comentario a las sentencias* cita: el celo, amor intenso que no admite participación en el objeto amado; la abominación, odio intenso; la exultación, gozo intenso manifestado con señales externas; la hilaridad, el gozo intenso manifestado en la faz; la jocundidad, el mismo gozo manifestado en palabras o actos externos diversos; la acedia; la taciturnidad; la presunción; la temeridad; el furor... Considerando el objeto de la pasión estarían: la misericordia, o tristeza del mal de otros considerado por propio; la envidia, o tristeza del bien de otros considerado como mal propio; la indignación, o tristeza por la prosperidad de los malos; la vergüenza; el sonrojo; la lentitud; la admiración; el estupor; la agonía... Cfr. Manzanedo, M., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, op.cit., pp28-29.

<sup>173</sup> Cfr. ST1 qu81 ar2.

<sup>174</sup> Gilson, E., *El Tomismo*, op.cit., p481.



El objeto del apetito concupiscible es el bien o mal sensible tomado en absoluto, que es deleitable o doloroso. Como el alma experimenta dificultad en la adquisición de estos bienes o para apartarse de un mal presente, en cuanto tiene de arduo o difícil, entonces surge el objeto del apetito irascible: el bien o mal bajo la razón de arduo. Todas las pasiones del irascible tienen como término al concupiscible y el objeto más primario del concupiscible es el bien presente, ya que el mal se dice en cuanto ausencia de aquel.

Sin embargo, parece que en ciertos casos la diferencia de objetos no se da en razón al bien o al mal, porque el temor y la audacia, por ejemplo, son contrarios, pero no porque se refieran al bien o al mal. Tomás de Aquino explica que no solamente puede haber oposición en cuanto a los términos finales de los objetos —bien o mal—, sino que también se puede decir en cuanto a su proximidad o alejamiento de ellos. Así es como el camino del irascible es más largo y arduo, en la audacia, el mal no es el término *a quo* sino *ad quem*. El temor se refiere al mal y la audacia también al mal, son opuestos porque el primero se refiere al mal ausente pero inevitable e induce a la huida y el segundo también se refiere al mal ausente pero acomete para librarse de él, como cuando uno enfrenta a una inyección para evitar la enfermedad.

Cuando actúa el agente sobre el paciente, lo puede hacer de dos maneras, atrayéndolo o rechazándolo. Si opera como atrayente, surgen algunos efectos en el agente: 1) le da cierta inclinación o aptitud necesaria para que tienda hacia él, 2) si el cuerpo engendrado se encuentra fuera de su propio lugar, le impulsa hacia este, 3) le da el reposo cuando ha llegado a su lugar, puesto que una misma es la causa por la que una cosa reposa en un lugar y aquella por la cual fue movida hacia él.

Los tipos de pasiones son<sup>175</sup>:

<sup>175</sup> En cuatro obras Tomás de Aquino presenta una clasificación de las pasiones, que en orden cronológico que presenta Weisheipl, J., *Tomás de Aquino*, op.cit., —confrontado con Alarcón, E., *Evolución léxica y cronología del corpus tomista*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, Texto mecanografiado, 429p.— serían: *Scriptum super Libros Sententiarum* (1252-1256) —3SN ds26 qu1 ar3—, *Quaestiones Disputatae De Veritate* (1256-1259) —QDV qu26 ar4—, *Sententia Libri Ethicorum Aristotelis* (1271) —lb2 lc5— y en la *Summa Theologiae*, II Pars (1268-1272) —qu22-48—. Para no extender mucho la exposición, me ceñiré a la presentación de la Suma Teológica con algunas referencias a los textos paralelos.

a) En el concupiscible

1. Amor: es la inclinación, aptitud o connaturalidad para con el bien
2. Deseo o concupiscencia: el bien amado aún no poseído que da al apetito el impulso para conseguirlo
3. Gozo o delectación: quietud y satisfacción por el bien presente

De manera respectiva, sus opuestos son:

1. Odio: es la pasión que se opone al amor en relación al mal
2. Aversión o abominación: reacción ante el mal futuro
3. Dolor o tristeza: reacción ante el mal presente

b) En el irascible

1. Esperanza: es la aptitud o inclinación para procurar el bien o eludir el mal
2. Temor: es la reacción ante un mal futuro
3. Ira: es la reacción ante un mal presente

Sus opuestos respectivos –la ira que no tiene contrario– :

1. Desesperanza: es la actitud ante un bien futuro considerado inalcanzable
2. Audacia: es la actitud respecto al mal futuro como evitable

Como el fin del movimiento es lo primero en la intención y lo último en la ejecución, y en el orden de la ejecución las pasiones del apetito irascible preceden a las del concupiscible —aunque son intermedias porque su fin termina en el apetito concupiscible—, Tomás de Aquino considera prioritarias las pasiones del apetito concupiscible<sup>176</sup>.

A partir de cuestión veintiséis hasta la cuarenta y ocho, Tomás de Aquino va analizando cada una de estas

---

<sup>176</sup> Cfr. ST2 qu25 ar1.

pasiones de manera particular. Iniciando por las del apetito concupiscible y, deteniéndose especialmente en el amor, continúa su tratado con las pasiones del apetito irascible.

#### **4. PASIONES DEL APETITO CONCUPIBISCIBLE**

##### **4.1. AMOR Y ODIO**

El amor<sup>177</sup> es multiforme, escapa a las definiciones porque es cambiante, según las actividades a las que se asocie. Cuando un sujeto encuentra un objeto con algún aspecto de bien, busca su posesión y al poseerla, aunque sea intencionalmente, tiene una complacencia. Esta complacencia constituye el amor como pasión. Entonces se sigue el deseo de posesión real y no solamente intencional, intenta llegar a su fin, y cuando lo logra, se detiene en el gozo.

La inclinación natural que tienen los entes a seguir su naturaleza es el apetito natural, que se puede llamar amor natural. El amor natural tiene una afinidad electiva (connaturalidad) de cada cosa hacia lo que le conviene.

Por encima de los deseos vividos, están los deseos sentidos, que experimentan los animales en las percepciones; se da una especie de amor sensitivo, donde, en ellos, no se puede elegir. Pero, en el hombre, este amor pasión, se eleva a un nivel más alto donde interviene la razón, entonces, el apetito se denomina racional o intelectual, y es la voluntad. Por eso se había dicho que la voluntad tiene por objeto el bien. Este amor es libre, es la complacencia del alma en un bien elegido; pero ésta ya no es una pasión propiamente dicha.

Así, por su parte sensitiva, el hombre experimenta todas las pasiones del apetito correspondiente; pero en cuanto tiene razón, puede dominar sus pasiones mediante la libertad. “La sensualidad humana difiere, pues, de la animal en que, siendo capaz de obedecer a la razón, participa por ello de la libertad. Como todas sus pasiones, el amor del hombre es libre; si no lo es, puede y debe llegar a serlo, y por

---

<sup>177</sup> Aunque aquí se hace una descripción general, respecto a la pasión del amor se hará un estudio más detallado porque representa el fundamento más importante para el conocimiento afectivo.

esta razón de amor pasión plantea problemas de moralidad<sup>178</sup>.

Lo contrario del amor es el odio, es la manifestación de la “disarmonía” del apetito con su objeto, hay un disgusto. Es el rechazo antipático de lo nocivo. El odio tiene por objeto el mal<sup>179</sup>. No se puede no amar el bien, no se puede incluso no amar el ser y la verdad en general; lo que sucede cuando deseamos algo que en general es malo, es que estamos viendo el aspecto de bien que contiene, por eso se desea.

#### 4.2. DESEO Y AVERSIÓN

Hay dos tipos de deseos: la concupiscencia o deseo, y la codicia. La concupiscencia es el apetito de los bienes de la vida animal, como el alimento y los objetos de la necesidad sexual. La codicia es más propia del hombre, se extiende a lo que constituyen los bienes, implica cierto grado de raciocinio. “Pero por ser razonadas, las codicias no son siempre más racionales; incluso, en cuanto que la razón no hace ahí más que servir a nuestros apetitos. Se unen al apetito sensitivo<sup>180</sup>”.

El deseo es además infinito, así como no hay límites en lo que la razón puede conocer, tampoco en lo que la codicia puede desear.

#### 4.3. GOZO Y TRISTEZA

Si se satisface el deseo, aparece el placer (*delectatio*), y si es la satisfacción de una codicia se llama gozo (*gaudium*). En un ser dotado de razón, algunos placeres pueden ser también gozosos; pero hay placeres donde el hombre no obtiene ningún goce sensitivo. Los placeres corporales son más vehementes, pero inferiores al gozo. Los placeres corporales son las pasiones propiamente dichas porque conllevan una reacción corporal, por eso son más vehementes. El gozo es espiritual y muchas veces puede no haber una reacción corporal notoria. Por ejemplo, en el placer de comprender algo.

---

<sup>178</sup> Gilson, E., *El Tomismo*, op. cit., p483.

<sup>179</sup> Cfr. ST2 qu29 ar1 co.

<sup>180</sup> Gilson, E., *El Tomismo*, op. cit., p491.

Hay delectaciones inteligibles espirituales que son mayores que las sensibles corporales; esto se nota cuando uno, por ejemplo, prefiere perder la vista y no la razón.

Se decía que las delectaciones corporales eran más vehementes porque las cosas sensibles son más conocidas por nosotros que las inteligibles; porque siendo las delectaciones sensibles pasiones del apetito sensitivo, se producen con alguna transformación corporal, lo que no sucede en las delectaciones espirituales, a no ser por la redundancia del apetito superior en el inferior —de esto se hablará en la teoría de las potencias—; y finalmente, porque las delectaciones corporales se apetecen como una medicina contra los defectos o molestias corporales que dan origen a la tristeza. Estas delectaciones corporales que sobrevienen a la tristeza se sienten más y, por ello, se reciben mejor que las de tipo espiritual<sup>181</sup>.

Hay gente que prefiere los placeres del cuerpo a los gozos del espíritu porque éstos últimos presuponen la adquisición de las virtudes y de los hábitos intelectuales. Pero, para quienes realmente se dan cuenta de la diferencia, prefieren disponerse para este tipo de gozo intelectual. Así, hay gente que sacrificará todos los placeres por el honor, o por un ideal. El hombre de ciencia no podría mantenerse en la superficialidad de las percepciones sensibles, buscará satisfacer ese deseo de ultimidades y de ansias de encontrar la verdad.

Al placer se opone el dolor, que es la percepción, a través del apetito sensitivo, de la presencia de un mal. El mal afecta al cuerpo, pero es el hombre quien sufre. Además del dolor físico como el de haberse quemado o de haberse clavado una espina en el dedo, hay otro dolor más espiritual y holístico porque afecta a toda la persona. La presencia del mal, que causa el dolor, influye la capacidad operativa del sujeto. El sufrimiento no impide el recuerdo, un gran amor incluso puede distraer del dolor, pero, los dolores violentos hacen casi imposible estar dispuestos para, por ejemplo, aprender<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> Cfr. ST2 qu31 ar5 co.

<sup>182</sup> Entender que las pasiones tienen una gran repercusión física y que actúan directamente en los procesos de atención y concentración, es uno de los aspectos más importantes para la pedagogía. Se trata de la relación entre emociones y aprendizaje.

Volviendo a los dolores que paralizan la actividad del sujeto, también les quedan fuerzas para acometer un trabajo. Cuando fallece un ser querido, el dolor hace que uno no pueda concentrarse casi en otra cosa. Según Tomás de Aquino la tristeza es, entre todas las pasiones del alma, la que más daña al cuerpo, pues se opone a la vida del hombre en cuanto a la esencia de su movimiento, y no sólo respecto a su medida o cantidad, como es el caso de las otras pasiones del alma. “Las pasiones que implican un movimiento del apetito de cierta huida o retraimiento, se oponen a la moción vital no sólo en cuanto a la cantidad, sino también según la especie del movimiento, y por lo mismo son dañinas, como el temor y la desesperación, y más que todas la tristeza, que agrava el ánimo con el mal presente cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro”<sup>183</sup>.

Cuando Tomás de Aquino presenta los remedios contra la tristeza, no tiene para nada en menos el aspecto físico-corporal. Entre otras cosas, sugiere las lágrimas, la contemplación del bien, el estar con los amigos y dormir y bañarse<sup>184</sup>. “Por otra parte, dice San Agustín en el libro IX de Las Confesiones: ‘Había oído que el baño es llamado así porque arroja del alma la ansiedad (pena)’. Y más adelante: ‘Dormí, y, al despertar, observé que en gran parte se había mitigado mi dolor’. Y cita lo que en el himno de San Ambrosio se dice: ‘El descanso a los miembros cansados prepara para el trabajo, repara las mentes cansadas y libera los pechos oprimidos por la pena’.(...) Como toda delectación mitiga la tristeza, se sigue que por estos remedios corporales también se mitiga”<sup>185</sup>.

<sup>183</sup> “Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones.(...) Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, se propter excessum possunt nocere. Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quandam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent: sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri”. ST2 qu37 ar4 co.

<sup>184</sup> Cfr. ST2 qu38 ar2-5.

<sup>185</sup> “Sed contra est quod Augustinus dicit, IX ‘Confess.’: ‘Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo’. Et infra: ‘Dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum’. Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod ‘quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios’.(...) Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur”. ST2 qu38 ar5 sc-co.

## 5. PASIONES DEL APETITO IRASCIBLE

### 5.1. ESPERANZA Y DESESPERANZA

Las pasiones del apetito irascible presuponen el deseo. La esperanza es el sentimiento de que una dificultad se interpone entre nuestro deseo pero con posibilidad de satisfacción. Únicamente se espera lo que es más o menos accesible, ya que la esperanza se mantiene interiormente contra el obstáculo, destruyéndolo por el deseo. Cuando la dificultad se hace extrema, hasta que parece invencible, se sigue una especie de odio, al deseo. Se abandona la persecución y uno intenta olvidar el tema, incluso aparece una especie de rencor; a esto se llama desesperación.

Respecto a los hombres de edad, que ya han experimentado esperanzas y desesperanzas, la gente joven tiene más esperanza; porque no tiene mucho pasado, ni mucha historia, en cambio sí, todo un “espacio vital” por delante. “La esperanza natural surge de la energía juvenil del hombre y se agota con ella. ‘La juventud es causa de la esperanza. Pues la juventud tiene mucho futuro y poco pasado (Summ.theol. I-II, q.40, a.6)’. Y así, al ir declinando la vida, se va cansando sobre todo la esperanza, el ‘aún no’ se convierte en lo que ha sido y la vejez se vuelve, en el recuerdo, hacia el ‘ya no’ en lugar de dirigirse al ‘aún no’<sup>186</sup> .

Tomás de Aquino también comenta que los jóvenes y los borrachos, aunque en realidad no tengan firmeza, tienen muy en alto su autoestima, porque creen firmemente poder conseguir lo que esperan. Son débiles, pero para ellos son poderosos porque no conocen sus defectos, de esta manera, no solamente la experiencia es causa de la esperanza, sino también, en cierto modo, la inexperiencia<sup>187</sup> .

### 5.2. TEMOR Y AUDACIA

El temor es una reacción del apetito sensitivo no ante un mal presente, como lo es la tristeza, sino ante un mal futuro, que el hombre imagina como ya presente. Tiene muchas variedades: vergüenza, angustia, estupor, terror, pero

---

<sup>186</sup> Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988, p86.

<sup>187</sup> Cfr. ST2 qu40 ar6 ra1-3.

todos se relacionan a un mal. Es, después de la tristeza, quien tiene más carácter de pasión.

Hay signos fisiológicos que acompañan al temor, se ha indicado anteriormente: el frío que sobrecoge, la frente suda, el cuerpo tiembla, las rodillas se doblan, se hace incapaz de hablar, hay una tensión muscular y aunque el pensamiento no cesa de deliberar sobre lo que habría que hacer, como no razona acerca de peligros que el temor exagera, uno equivoca fácilmente los cálculos.

La audacia en cambio ataca para vencer. También sigue una alteración corporal. “Por parte de la alteración corporal, la audacia es causada, mediante la provocación de la esperanza y la exclusión del temor, por aquellos elementos que producen calor en derredor del corazón. Por esto dice el Filósofo que ‘quienes tienen el corazón pequeño cuantitativamente, son más audaces; y los animales que le tienen más voluminoso son tímidos, por cuanto el calor natural no puede calentar un corazón grande tanto como uno pequeño; a la manera que el fuego no puede calentar tanto una casa grande como una pequeña’. Dice también que ‘quienes tienen pulmón sanguíneo son más audaces a causa de la calidez del corazón que de ello se sigue’. E igualmente, que ‘los aficionados al vino son más audaces, por el calor que éste tiene’; por lo cual anteriormente se dijo que la embriaguez contribuye al aumento de la esperanza, a consecuencia de la extensión y amplitud del corazón”<sup>188</sup>.

Estas explicaciones las recoge Tomás de Aquino de Aristóteles, San Agustín y en general, de la ciencia médica de su época. Actualmente, se cuentan con otras explicaciones más acertadas acerca de las relaciones entre los distintos tipos de estimulantes —incluyendo las drogas— y las reacciones orgánicas.

---

<sup>188</sup> “Es parte vero transmutationis corporalis, causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit, in libro ‘De partibus animalium’, quod ‘illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida: quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam’. Et in libro ‘De problematibus’ dicit quod ‘habentes pulmonem sanguineum, sunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde consequentem’. Et ibidem dicit quod ‘vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini’: unde et supra dictum est quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem”. ST2 qu45 ar3 co.



### 5.3. LA IRA

La última pasión del irascible es la cólera, o ira. Es una reacción contra el mal presente. Es una mezcla de varias situaciones en relación al mal. Siguiendo a San Agustín, el Aquinate dice que la ira desea la venganza, y en cuanto se refiere a la voluntad de justicia, tiene este aspecto de bien; pero al mismo tiempo, el aspecto de mal está en la malicia del sujeto<sup>189</sup>. La ira va acompañada de una agitación corporal que le alivia, pero si sus manifestaciones alcanzan una violencia muy grande, puede alterar el uso de la razón<sup>190</sup> y ocasionar aún la muerte<sup>191</sup>.

El tratado de las pasiones de Tomás de Aquino presenta este elenco referidos al apetito irascible y al concupiscible. Estas pasiones se encuentran al nivel sensible. El Aquinate no reduce los afectos a este nivel, en su obra puede descubrirse otro nivel superior, que es el espiritual o racional.

Los afectos del nivel espiritual tienen cierta analogía con los del nivel inferior, pero, lógicamente, su manifestación es mucho más compleja debido al componente racional que posee. Es conveniente distinguir lo que Tomás de Aquino entiende por amor natural, en este sentido es una pasión sensible, y el amor espiritual o dilección, que se trata de un afecto racional. Incluso hay otro tipo de amor, que se refiere a Dios y es la caridad. A fin de evitar confusiones, en este trabajo, todos los movimientos apetitivos entran en la definición de “afectos” o “afectividad”, sin diferenciar los niveles en el hombre. Cuando hablo de pasiones, me refiero explícitamente al nivel sensible, en lo posible evito utilizar el término “sentimiento”, que sería los afectos racionales más estables.

---

<sup>189</sup> Cfr. ST2 qu46 ar2 sc1-co.

<sup>190</sup> Cfr. ST2 qu48 ar3 co.

<sup>191</sup> Cfr. ST2 qu48 ar4 ra3.



## **CAPÍTULO IV**

### **DINÁMICA DE LAS POTENCIAS OPERATIVAS**

La labor de “descomposición” o “análisis” realizado hasta ahora, sobre todo ha intentado resaltar las funciones propias de los elementos de cada potencia operativa. Por este motivo, se podría decir que se ha “paralizado” la realidad, para analizarla estáticamente. En cambio, ahora es preciso devolverle su unidad y verla en funcionamiento.

Cuando las potencias interactúan dinámicamente, no opera cada facultad como si fuera individual e independiente, sino que actúan en el “todo” del ente; sin perder sus funciones respectivas, supeditadas a ese todo. El “todo” del ente en este caso es el hombre total, completo, no dividido. Como ya se ha dicho antes, no es la inteligencia la que piensa o la voluntad la que ama; sino que es el hombre el que piensa y el hombre el que ama. En el pensar y en el amar no intervienen de manera específica sólo la inteligencia, o sólo la voluntad, sino el todo integrado de inteligencia, voluntad y los influjos de las demás potencias y facultades. A esto se refiere el nombre de unidad operativa. La unión de los elementos que interactúan forman el todo que trae como consecuencia de su actividad un compuesto integral. No como una suma de las funciones independientes de cada una de sus partes, sino como un resultado sinérgico.

El análisis y estudio de las partes ha permitido comprender, de manera lógica, cómo son las “fuentes” de

donde surgen los efectos que se observarán en la dinámica, y qué alcance específico tienen. Este primer paso ha sido necesario para poder dar el siguiente, que consiste en la mutua relación de las potencias en el obrar conjunto. Dicho más gráficamente con un ejemplo, es como si se tuviera una dínamo y una bombilla de luz. Analizando independientemente la dínamo, sabemos para qué sirve, de qué forma está hecha, qué propiedades tiene, qué puede ofrecer; al mismo tiempo, la bombilla de luz también puede ser susceptible de un análisis independiente. Ahora bien, cuando la dínamo reciba la energía y se conecte a la bombilla, ambas darán como resultado la iluminación; se podrá distinguir cómo interviene cada elemento, pero, lógicamente el resultado será distinto del observado cuando aparecían estáticos e independientes.

Se insiste en este tema, a fin de resaltar la dificultad y los riesgos de posibles esquematismos o “mecanicismos” en el que se puede caer con la explicación que se hará a continuación. La forma que me ha parecido más didáctica, es la presentación de esta dinámica a través de un modelo sencillo de gráficos.

En este modelo, se utilizan algunos sencillos conceptos preliminares que presto de la Teoría General de Sistemas: una *entidad* es un elemento del todo que realiza cierta operación y para realizarla puede recibir el influjo de otro elemento, y/o a la vez causar cierto influjo en otro elemento. Una *caja negra* es una actividad que no se conoce muy bien cómo actúa, pero se conocen cuáles son los datos de entrada y qué es lo que sale.

Las flechas del modelo indican la alimentación y el flujo de información que va desde cada entidad. Cuando una flecha se vuelve hacia la misma entidad, significa que hay “retroalimentación”, es decir, se “alimenta” a sí misma. La retroalimentación es algo interesante, porque los datos iniciales cada vez van en aumento, hasta encontrar un límite. Así, si al principio en la caja negra entra una variable “a”, se procesa y como resultado la variable “ $a+x_1$ ”, este resultado vuelve a entrar como “ $a+x_1$ ” en la misma caja negra y sale otro resultado “ $a+x_1+x_2$ ” y así sucesivamente, hasta que se presente alguna condición de final “ $x_n$ ”; es decir “ $a+x_1+x_2+x_3+...+x_n$ ”. Los cuadros representan las distintas entidades que al principio pueden ser cajas negras. Así, son tres ideas básicas: caja negra igual a proceso desconocido;

flechas direccionales igual a flujo de información de una entidad a otra; cuadros igual a entidades que simbolizan facultades o potencias conocidas.

Los principios filosóficos que sustentan la dinámica de las potencias operativas humanas según Tomás de Aquino son:

1. La unidad operativa humana, esta unidad operativa incluye los fenómenos espirituales que no los consideraremos en el presente estudio, pero que resulta conveniente mencionarlos.
2. El punto de partida de la operación intelectual<sup>192</sup> proviene del intelecto agente, como acto, que junto con el intelecto posible interviene en todo el proceso cognitivo.
3. Existe una jerarquía operativa de mayor a menor, que se retroalimenta en un flujo y reflujo continuo; hay orden en las potencias y facultades, es decir, hay prioridades. Esto ayuda a comprender sistemáticamente los procesos.
4. La mutua relación de las potencias operativas como un todo genera una acción sinérgica que no se obtendría al estudiar sus partes o la suma de sus operaciones independientemente de ese todo.
5. Lo superior funda lo inferior y lo atrae en su obrar a la manera de fin; cada potencia no actúa de manera anárquica, se dirige a un fin determinado que le viene dado por las potencias superiores que las reclaman<sup>193</sup>. Es importante considerar que la operación de las facultades en el hombre, en razón de su naturaleza espiritual, eleva las potencias para apropiárselas de una forma de actuación conforme a su estatuto ontológico. Por eso toda comparación con otra actividad animal no espiritual será de tipo analógica, nunca unívoca.

Este modelo se va descomponiendo en niveles, cada nivel está representado por una figura.

---

<sup>192</sup> Aquí me estoy refiriendo al sustento último del conocimiento humano, no a la primera captación en el acto de conocer que es la experiencia sensible. Como dice Cruz Cruz, "el intelecto es el principio ontológico (...) el intelecto es principio de la ciencia; no principio formal o material, sino final y eficiente" (Cfr. Cruz Cruz, J., *Intelecto y razón*, op.cit., p41). Esto no niega la afirmación del Aquinate que dice que "el conocimiento del hombre comienza exteriormente por los sentidos..." (Cfr. ST3 qu8, ar1).

<sup>193</sup> Cfr. ST1 qu77 ar7 co, ra1, ra3.

Figura 1

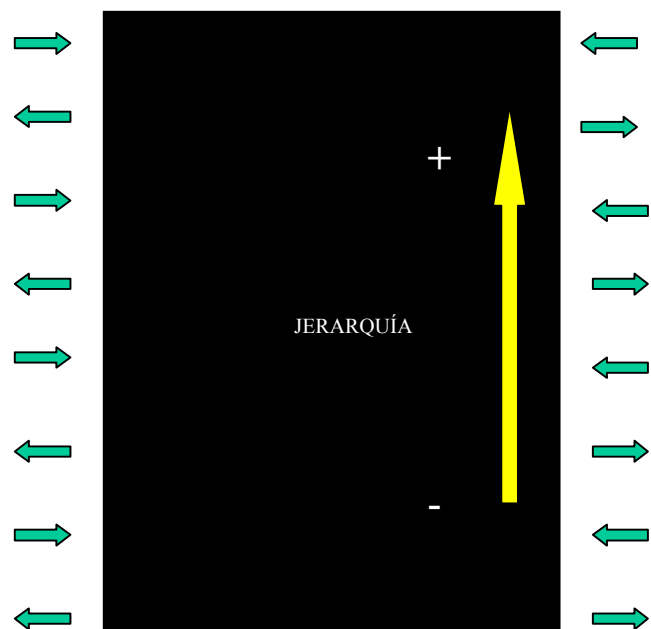
La *caja negra* representa todo el sujeto realizando actividades o procesos. Algunos de estos procesos son inmanentes a él. Otros procesos tienen repercusiones hacia los demás seres de la naturaleza. Cada hombre recibe un sinnúmero de sensaciones y responde a ellas a través de sus sentidos externos —se incluye todo tipo de operaciones—. Las actividades, como ya se dijo, son inmanentes y/o externas del ser humano. Como resulta muy complejo y puede abarcar dimensiones incluso sobrenaturales, se opta por utilizar para su representación una *caja negra*.

Tomás de Aquino pone de manifiesto un orden universal. Con el hombre no es menos. Así, aunque todos los elementos que forman parte del hombre representan un todo, hay un orden de facultades, incluso de miembros que van de menor a mayor. Asimismo, hay un flujo de retroalimentación que indica que hay operaciones que se desarrollan de manera inmanente sin salir al exterior, por ejemplo el pensamiento, la imaginación, la memoria, las voliciones que rechaza el entendimiento, entre otras. “El alma tiene un fin principal; así el alma humana tiene por fin principal el bien inteligible. Pero tiene también otros fines ordenados a este último fin, al modo como lo sensible se ordena a lo inteligible. Y como el alma se ordena a sus objetos a través de potencias, resulta que la potencia sensitiva está en el hombre, en razón de la intelectual<sup>194</sup>”.

---

<sup>194</sup> “Quod anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile. Habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparationem ad obiecta. Unde potentias animae distingui per potentias et obiecta non est contrarium”. QDA ar13 ra7.

Figura 1



Datos que el ser humano recibe y envía fuera de sí

Figura 2

En esta figura comienzan a aparecer el acto y las potencias que he mencionado en la primera parte de este estudio. Las cajas negras representan las principales potencias operativas, las superiores o espirituales: inteligencia y voluntad; y las inferiores, entre las que se citan especialmente los apetitos sensibles y los sentidos tanto internos como externos. Se ha separado el *intelecto* de la *razón*, con el propósito de demostrar la jerarquía que siguen. El proceso de abstracción se opera en las potencias racionales a partir de los datos que le suministran los sentidos. Que el intelecto se encuentre distante de los sentidos no significa que no intervenga en ellos, ya se ha estudiado la teoría que explica la intervención del intelecto agente en el proceso abstractivo.

El obrar humano es el resultado de la dinámica operativa de estas principales facultades y potencias, eso se representa con las flechas que entran y salen de las cajas. Intervienen otras que no son mencionadas, por ejemplo las que operan subordinadas a las potencias operativas pero independientes de la voluntad, como la circulación sanguínea o la digestión, que se pueden denominar en su conjunto como "organismo". De todos modos, la influencia de las pasiones ya se ha visto que también tiene alguna injerencia orgánica.

Insisto en que hay variables no consideradas que igualmente intervienen pero cuyo análisis haría muy intrincada la explicación y excedería en demasía los objetivos definidos inicialmente. También puede verse cómo en algunas facultades hay una retroalimentación que permite una operación sobre sí misma con datos generados en las mismas facultades y acrecentados luego de sus propios procesos operativos.



Figura 2

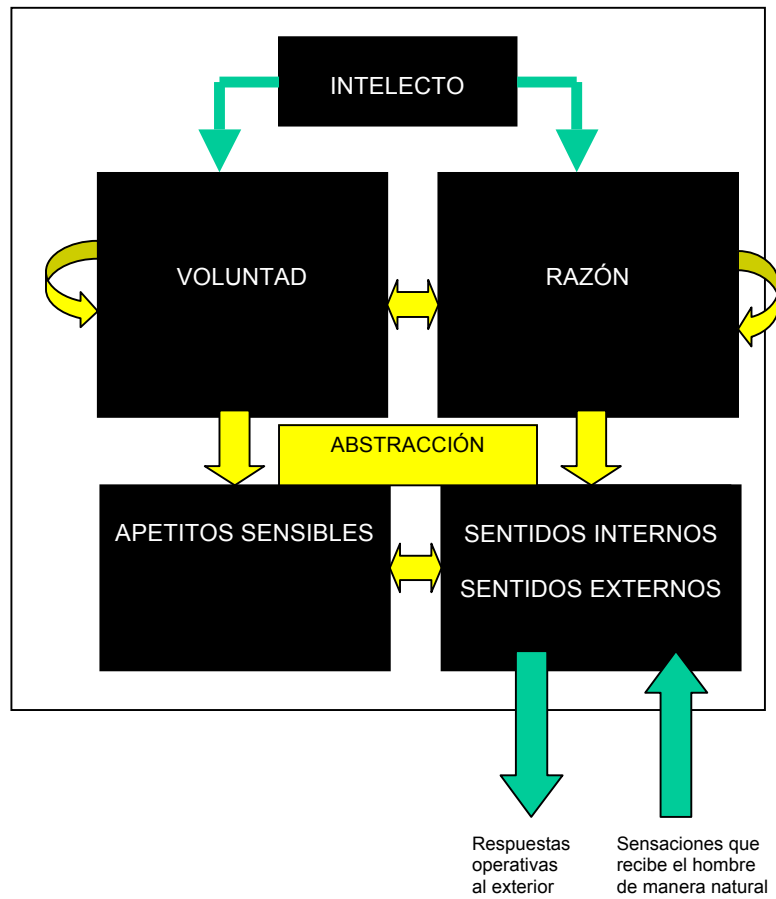


Figura 3

De una manera más clara, se puede observar la jerarquía de las potencias que ya han sido divididas conforme a la función que desempeñarán en el obrar humano. Conviene destacar que los datos llegan del exterior a través de los sentidos externos y que son captados por los sentidos internos, tanto los sentidos internos como externos están en comunicación con los apetitos sensibles, esta comunicación puede ser consciente y bajo el imperio de la voluntad, pasando por la inteligencia; o inconsciente como en el caso del sueño o la distracción.

Las percepciones de los sentidos internos son capturados por la razón teórica y la razón práctica, que a su vez son "revisados" por los hábitos intelectuales para establecer un juicio sobre los mismos. La inteligencia tiende a la verdad de lo percibido. A su vez, de manera inmediata, la voluntad también se pone en movimiento a través de la *voluntas ut natura* y de la *voluntas ut ratio* que está en continua relación con los apetitos sensibles. Es preciso observar que no hay una comunicación directa de los apetitos sensibles y la inteligencia, si no es a través de los sentidos internos y la voluntad; eso significa que los datos provenientes de los afectos necesariamente han de pasar por esas potencias y no por otra vía.

Figura 3

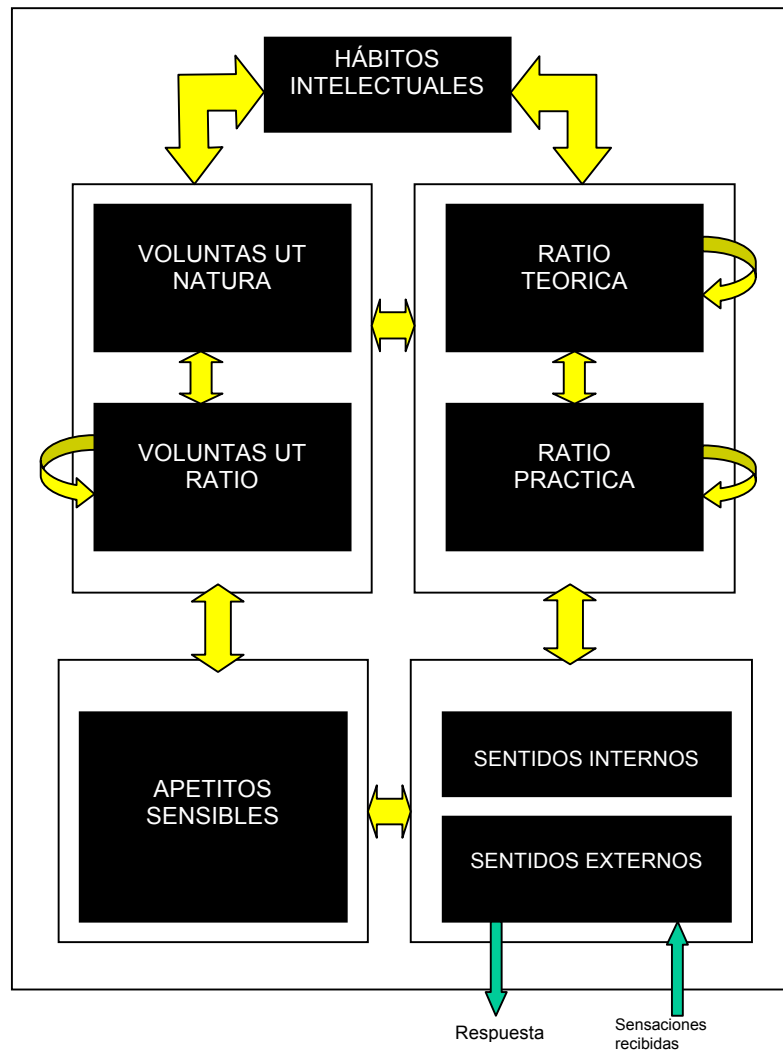


Figura 4

En este último gráfico conviene detenerse con mayor detalle porque se refiere a los actos de las distintas potencias en relación al conocimiento. Éste es el nivel de la operación psicológica del hombre. Las flechas están indicando que hay una mutua relación de datos, no significa ni preeminencia ni superioridad. No tienen el sentido que tenían en el gráfico anterior, donde sí se ha intentado mostrar que lo superior funda lo inferior y lo atrae.

Los datos que recibe mediante los sentidos externos, tras su inmutación, son interiorizados por el hombre. Estos sentidos comunican las sensaciones recibidas a los sentidos internos. El sensorio común se encarga de percibir las sensaciones y a su vez de transmitir las a los sentidos internos superiores. Para que haya sensación no se necesita de conciencia, en cambio para la percepción sí. El sueño, según Aristóteles, es la suspensión del sensorio común en el proceso de percepción. “Así, cuando el sentido común, ‘el sentido que domina a todos’ descansa, todos los sentidos externos descansan también”<sup>195</sup>. Para Aristóteles, la conciencia es uno de los actos del sensorio común. Pero esta conciencia tiene dos formas, una es sensible y la otra no. Por un lado se da cuenta de las cosas que siente, y por otro, se da cuenta de que se da cuenta de que siente.

Los sentidos internos mantienen un orden jerárquico, pero igualmente se interrelacionan intercambiando información ya sea al nivel de sus potencias o de otras. “A partir de este momento observaremos que una división estricta de las relaciones de los sentidos internos es muy difícil, dado que casi en todos sus actos intervienen todos, con excepción del acto de la imaginativa, donde se excluye la memoria”<sup>196</sup>. Las formas captadas e integradas por el sensorio común, son conservadas mediante la fantasía o imaginación; es preciso recordar que la principal propiedad de ésta es la de representar las imágenes aún cuando estén ausentes materialmente las fuentes de tales sensaciones. No se debe confundir con la memoria, que es la que permite recordar lo útil y lo nocivo restituyendo las especies sensibles

<sup>195</sup> García Jaramillo, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, op. cit., p171.

<sup>196</sup> García Jaramillo, M.A., *Idem*, p176.

y haciéndolas presentes a la conciencia. “Es manifiesto que cuando el alma se vuelve al fantasma, que es cierta forma conservada en la parte sensitiva, tenemos un acto de imaginación o fantasía, o también de entendimiento, considerando el universal en él. Mas si se vuelve a sí mismo, en cuanto que es imagen de lo que antes oímos o entendimos, esto pertenece al acto de recordar. Y como ser imagen significa una cierta intención sobre la forma, por eso dice bien Avicena que la memoria mira la intención, mas la imaginación mira la forma percibida por el sentido”<sup>197</sup>.

El estudio de la cogitativa merece una atención especial, debido a la singular posición que ocupa en los sentidos internos y al mismo tiempo estar en contacto con la razón. Un texto de Tomás de Aquino ilustra muy bien su situación intermedia. “Como pertenece al intelecto absoluto el juicio sobre los primeros principios de los universales, y a la razón corresponde el discurso de los principios a las conclusiones: así también sobre los singulares, la facultad cogitativa se llama intelecto en cuanto que tiene el juicio absoluto sobre los singulares (...) Pero se denomina razón en cuanto que discurre de una cosa a otra”<sup>198</sup>. La cogitativa está en contacto con la razón, por un lado, pero García Jaramillo ha podido explicar que otra parte de la misma facultad no lo está y la sigue denominando estimativa, como en el caso de los animales. En el hombre hay, pues, una doble articulación de este sentido: estimativa en cuanto a su pertenencia a la parte sensitiva en cuanto que alcanza a la racional por una participación imperfecta, no comparando ni discerniendo, sino moviéndose por instinto natural; cogitativa, en cuanto a su participación en la razón de modo perfecto. Está en el confín de la parte sensitiva e intelectual, donde la parte sensitiva toca a la intelectual, pues tiene algo de la parte sensitiva, a

<sup>197</sup> “Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, in quantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam”. CMR lc3 n17.

<sup>198</sup> “Sicut pertinet ad intellectum absolutum in universalibus iudicium de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita etiam circa singularia vis cogitativa hominis vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus (...) Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit autem ab uno in aliud”. CTC lb6 lc9 n21.

saber, que considera las formas particulares, y tiene algo de la parte intelectual, a saber, el comparar<sup>199</sup>.

Finalmente, y teniendo presente la función de cada acto de la inteligencia y de la voluntad, así como las características de las pasiones, que han sido estudiadas en la primera parte, se tratará de explicar, sintéticamente, el proceso dinámico en la zona racional.

Los datos de la cogitativa afectan tanto a los actos de la razón teórica, a través de la simple aprehensión, como a la razón práctica en el acto del consejo. Los demás actos de la razón teórica son los más conocidos de la gnoseología tomista y están compuestos -además de la “simple aprehensión” que elabora los conceptos-, por el “juicio teórico” que relaciona los conceptos dándoles valor judicativo al transformarlos en proposiciones lógicas, y de la “demostración” que es la relación de juicios que va incrementando el conocimiento. Los actos de la razón práctica acompañan a los de la voluntad ante la presencia de un ente, no se debe olvidar que la voluntad sigue y es una consecuencia de la forma aprehendida por el entendimiento. El intelecto es quien en primer lugar se da cuenta del ente, mediante los datos captados por los sentidos. La razón, que cuando se encuentra ante el ente, inmediatamente lo ilumina, confronta esos datos con el intelecto para juzgarlo, y con la voluntad. La voluntad, guiada por el entendimiento, capta el aspecto de bien con la “simple volición” y aplica una “intención” sobre el ente singular. A partir de este impulso se elabora un “consenso” en la *voluntas ut ratio*, donde participa la razón práctica con su “consejo”, a fin de poder formar el “juicio práctico”, que será elegido o no por la persona conforme al acto de “elección” de la voluntad. Una vez elegido, el “imperio” ayudará al “uso activo” —que a su vez moverá al “uso pasivo”— en la consecución de dicho bien. Toda esta sucesión de actos se verá acompañada por el referente presentado en el intelecto y evaluado mediante la *synderesis* y por los hábitos que fundan la *voluntas ut natura* para concluir en la “frucción” o “gozo” del objeto amado, si es que se pudo alcanzar dicho objeto.

No está de más subrayar que, de la forma del sujeto nace la inclinación a aquello que hay de conveniente en las

---

<sup>199</sup> Cfr.3SN ds26 qu1 ar2 co, 3SN ds23 qu2 ar2 ra3.

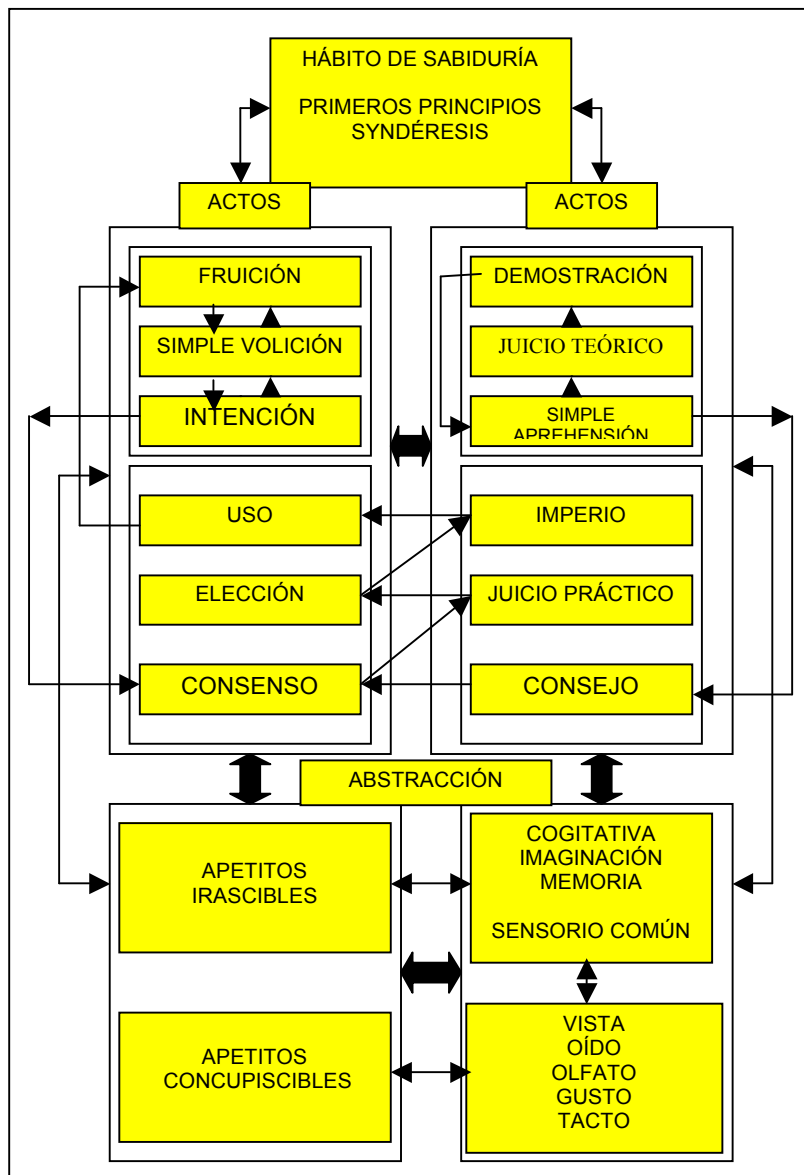
cosas. Y en la forma se encuentra no solamente su cognoscibilidad por relación al entendimiento, sino también su bondad concreta en orden a la naturaleza humana. El apetito que de ella se sigue no será solamente el apetito del entendimiento, sino un apetito superior de todo el sujeto, de atracción o de repulsión según el contenido de la aprehensión<sup>200</sup>. Cuando el ente despliega su intención, cada potencia afectada responde y se pone en funcionamiento. Como es un proceso simultáneo en varias facultades, hay grandes dificultades para explicarla, de manera temporal, según un antes y un después. Además, las potencias, cuando entran en acto entre sí, generan a su vez respuestas que inciden en otras potencias; e incluso puede haber ciclos que se retroalimenten y produzcan más efectos colaterales en el obrar humano.

Tal como se ve en la figura cuatro, los apetitos afectan y son afectados por los sentidos externos e internos y por la voluntad. La voluntad puede establecer sobre ellos un dominio "político" y a veces los apetitos pueden influir "despóticamente" tanto en los sentidos como en la voluntad, eso es lo que se pretende señalar con la flecha en dirección a la voluntad. De manera indirecta, pero no por ello menos efectiva, también actúa sobre la inteligencia.

---

<sup>200</sup> Cfr. Del Cura, A., "Voluntad y apetito sensitivo en el hombre", en *Estudios Filosóficos*, 12 (1963), p447.

Figura 4





Puede ocurrir que el juicio del intelecto no concuerde con el juicio de la razón práctica, esto puede deberse a que ésta última capta con un vigor mayor el bien singular concreto al estar en relación estrecha con la voluntad y se ve fuertemente influida por ella. El hombre puede rechazar un bien particular por otro de carácter universal, o puede aceptar el bien particular en detrimento del universal, porque en él influye además toda la carga afectiva que le llega a modo de redundancia.

Otro tema que siempre ha merecido un detenido análisis en los actos humanos es la explicación acerca de cómo una persona puede actuar de una forma distinta a como desearía, es decir, no querer hacer algo que sabe le perjudica y sin embargo, hacerlo. Este y otros temas relacionados con la moral tienen una relación directa en todo este proceso operativo. Desde el momento en que opera la libertad, hay moralidad en los actos y se los puede juzgar como buenos o malos. De hecho, implícitamente tanto el juicio práctico como el teórico y el consejo deben expedirse acerca de la bondad o maldad de los datos que le llegan, iluminados por “las leyes impresas en la naturaleza”, en los hábitos del intelecto.

Respecto a la opinión de que “un influjo inmediato resulta, pues, imposible por parte de la voluntad como por parte del apetito sensitivo”<sup>201</sup>, cabe recordar que Santo Tomás repite que la voluntad puede mover el apetito, pero únicamente mediante el conocimiento, y que sólo las potencias a las cuales puede llegar este conocimiento pueden ser movidas: “*vis appetitiva dicitur imperare in quantum movet rationem imperantem*”<sup>202</sup>. Su conclusión es que una potencia de conocimiento debe interponerse entre la voluntad y el apetito sensitivo. Aquí, nuevamente se está considerando a la facultad volitiva total y no a los actos de la misma. La voluntad es la encargada de mover, no el entendimiento, el entendimiento orienta y acompaña al obrar, tiene una preponderancia indudable, pero quien mueve es la voluntad. Los apetitos sensibles están en relación directa con los sentidos internos y externos y por tanto son potencias igualmente afectadas en el obrar. Debe haber una relación

---

<sup>201</sup> Cfr. Del Cura, A., “Voluntad y apetito sensitivo en el hombre”, en *Estudios Filosóficos*, 13(1964), p8.

<sup>202</sup> ST2 qu17 ar1 co.

directa entre la voluntad y los apetitos sensibles. En el obrar de la voluntad intervienen los actos de la *voluntas ut ratio* que están en relación directa con la razón —mediante el consejo, el juicio práctico y el imperio—; por eso no opera a ciegas. Se puede decir que, la voluntad tiene un influjo directo con el apetito sensitivo en concreto mediante el acto del *usus*, donde se pone por obra la elección realizada<sup>203</sup>. También influye en la simple volición o *velle* en la captación del bien, ya que el bien implica una tendencia apetitiva racional que puede derivar de otra sensible. Lo que no puede haber es una relación directa con ninguno de los actos de la inteligencia, porque previamente debe existir un proceso de abstracción de las intenciones sensibles que poseen dichos apetitos y eso se opera mediante los sentidos internos.

De esta manera, las principales potencias operativas interactúan en el hombre de una manera unitaria, el esfuerzo de análisis que nos presenta Tomás de Aquino facilita la comprensión de ciertos fenómenos antropológicos, desde el punto de vista esencial. Lógicamente, la antropología también tiene un aspecto existencial que no se ha analizado en este estudio. La reflexión existencial es otro tipo de análisis de la antropología filosófica que tiene relación con lo que acabamos de presentar, pero con una exposición diferente donde muchas veces se dan por supuestos los conceptos metafísicos.

---

<sup>203</sup> Cfr. QDV qu26 ar3 ra13.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

#### 1.1. OPERA MAIORA

- 1SN *In I Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
- 2SN *In II Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
- 3SN *In III Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
- 4SN *In IV Sententiarum*, Parma, vol. VI, 1856, y vol. VII, 1858.
- SCG *Summa Contra Gentes*, Leonina, Roma, vol. XIII, XIV y XV, 1918, 1926 y 1930.
- ST1 *Summae Theologiae Prima Pars*, Leonina, Roma, vol. IV, 1988.
- ST2 *Summae Theologiae Prima Secundae*, Leonina, Roma, vol. V, VI y VII, 1948.
- ST3 *Summae Theologiae Secunda Secundae*, Leonina, Roma, vol. VIII, 1895, IX, 1897, X, 1899.
- ST4 *Summae Theologiae Tertia Pars*, ed. Leonina, Roma, vol. XI, 1903, XII, 1905.

QDV *Quaestiones Disputatae De Veritate*, Leonina, Roma, vol. XXII, 1970-1972.

QDP *Quaestiones Disputatae De Potentia*, Marietti, Turín, 1953.

## 1.2. OPUSCULA

OEE *De Ente Et Essentia*, Baur, Münster, 1933.

## 1.3. COMMENTARIA

CTC *Sententia Libri Ethicorum*, Leonina, Roma, vol. XLVII, 1969.

CAN *In Libros De Anima II et III*, Marietti, Turín, 1949.

CMR *In Libros De Memoria et Reminiscentia*, Marietti, Turín, 1949.

CMP *In Libros Metaphysicorum*, Marietti, Turín, 1950.

CBT *In Librum Boethii De Trinitate*, Decker, Leiden, 1959.

CDN *In Dionysii De Divinis Nominibus*, Marietti, Turín, 1950.

## 2. AUTORES CLÁSICOS

AGUSTÍN DE HIPONA, *Opera omnia*, en *Patrologiae Cursus Completus. Accurante J.-P. Migne – Series Latina*, vols. 32-47, París.

ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1951-1993.

ARISTÓTELES, *Aristotelis Opere*, Bekker, Gruyter, Berlin, 1960-1961.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode pur bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*, Vrin, París, vol.VI, 1996.

DESCARTES, R., *Les passions de l'ame*, Vrin, París, vol.XI, 1996, pp327-328. Traducción Cfr. *Las pasiones del alma*, Aguilar, Buenos Aires, 1965.

DIÓGENES LAERCIO, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*, VII, 1, 36, ed. Leipzig, Leipzig, 1759.

HIPÓCRATES, SOBRE *la enfermedad sagrada*, en *Tratados Hipocráticos I*, Gredos, Madrid, 1990.

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus. Naturalis Philosophiae. IV Pars: De ente mobili animato*, Marietti, Torino, 1948.

PLATÓN, *Platonis Opera*, Oxonii, 1995, vols. I-V.

SPINOZA, *Ethica*, V, praef. en Spinoza, B., *Opera quotquot reperta sunt*, Nijhoff, M. (editor), The Hague, 1914, vol.I.

### 3. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

ACOSTA, M., *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Publicep, Madrid, 2006.

ALARCÓN, E., *Evolución léxica y cronología del corpus tomista*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, Texto mecanografiado.

ALVIRA, R., *Dimensiones de la voluntad*, Dossat, Madrid, 1988.

— *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985.

ALVIRA, T., Clavell, L. y Melendo, T., *Metafísica*, Eunsa, 1986

BRETT, G.S., *A history of psychology, Ancient and Patristic*, 1912.

CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969.

— *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, 1997

CORAZÓN, R., *Fundamento y límites de la voluntad*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°3, Pamplona, 1991.

CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1998.

— *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°31, Pamplona, 1996.

- DEL CURA, A., "Voluntad y apetito sensitivo en el hombre", en *Estudios Filosóficos*, 12 (1963), pp.139-467; y 13(1964), pp.5-40.
- ALCORTA, J.I., "El sentimiento como revelador de lo ético", en *Sapientia*, 10(1955), pp20-35.
- FERRER, U., "La intencionalidad de la voluntad, según Santo Tomás", en *Studium*, 17 (1977), pp529-539.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, 1998
- GARCÍA JARAMILLO, M.A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, 1997.
- GARCÍA LÓPEZ, J., "Entendimiento y voluntad en el acto de la elección", en *Anuario Filosófico*, 10(1977), pp.93-114.
- *Lecciones de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1997
- GARCÍA MÁRQUEZ, A., *Introducción a Santo Tomás de Aquino. Exposición del 'De Trinitate' de Boecio*, Eunsa, Pamplona, 1986.
- GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium De Trinitate, Q V a 3, de Santo Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 1996, Texto mecanografiado.
- GILSON, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Eunsa, 1989
- GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, 1998, Pamplona.
- GREDT, I., *Elementa Philosophiae. Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona, vol.I (1958) y vol.II (1960)
- MANZANEDO, M., *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, Instituto Pontificio de Filosofía Santo Tomás, Madrid, 1984, p14.
- MARITAIN, J., *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983
- MONTEIRO, J.M., *Abstracção, separação e método da metafísica segundo S. Tomás de Aquino*, Tesis

- Doctoral, Universidad de Navarra, 1999, Texto mecanografiado.
- MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- NOREÑA, Carlos G., *Juan Luis Vives y las emociones*, Ajuntament de València, España, 1992.
- PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Rialp, Madrid, 1964.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988.
- PINCKAERS, S., "L'acte humain suivant Saint Thomas", en *Revue Thomiste*, 55(1955), pp.361-378.
- POLO, L., *Antropología Trascendental. Tomo I. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999
- *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 1989.
- *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana y Publicaciones Cruz, México, 1993.
- *La voluntad y sus actos (I y II)*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°50 y 60, Pamplona, 1998
- *La voluntad y sus actos (I)*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°50, Pamplona, 1998, p33.
- *La voluntad y sus actos (I)*, Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico N°50, Pamplona, 1998, pp9-10.
- SCHMIDT, R., "The unifying Sence: Which?", en *New Scholasticism*, 57 (1983).
- SELLÉS, J.F., *Conocer y amar*, Eunsa, Pamplona, 1995
- *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995
- *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, 1997

- *Hábitos y virtud II*, Cuadernos de Anuario Filosófico N°66, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p20.
- SERTILLANGES, A.D., *Santo Tomás de Aquino*, Desclée De Brouwer, Buenos Aires, vol.II, 1945
- UBEDA PURKISS, M. y Soria, F., *Introducción al tratado de las pasiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, tIV, Madrid, 1954.
- UBEDA PURKISS, M., “Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones”, en *La Ciencia Tomista*, 1953 (I), pp433-487 y 1954 (II), pp35-68.
- URDANOZ, T., *Introducción a la cuestión 14. Del acto de la elección*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol.IV, Madrid, 1954.
- YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.